UDC 39 (05)

YU ISSN 0350-0861

СРПСКА АКАДЕМИЈА НАУКА И УМЕТНОСТИ
ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ

ГЛАСНИК

ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА
XLVIII

Београд 1999.

ГЛАСНИК
ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА
XLVIII

UDC 39 (05)

YU ISSN 0350-0861

THE SERBIAN ACADEMY OF SCIENCES AND ARTS
ETHNOGRAPHICAL INSTITUTE

BULLETIN

OF THE ETHNOGRAPHICAL INSTITUTE
XLVIII

Accepted at the Meeeting of the Serbian Academy of Sciences and Artsæ, Social Sciences Department on 13. XII 2000.

Beograd 1999.

UDC 39 (05) YU ISSN 0350-0861

СРПСКА АКАДЕМИЈА НАУКА И УМЕТНОСТИ
ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ

ГЛАСНИК

ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА
XLVIII

Примљено на седници Одељења друштвених наука САНУ одржаној 13. XII 2000.
године на основу реферата академика Драгослава Антонијевића.

Beograd 1999.

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

Рецензенти:
АКАДЕМИК ДРАГОСЛАВ АНТОНИЈЕВИЋ, ДР МИЉАНА РАДОВАНОВИЋ, ДР ДЕСАНКА НИКОЛИЋ, ДР ДУШАН ДРЉАЧА, ДР ДРАГО ЋУПИЋ, ДР ИВАН ЧОЛОВИЋ, ДР СРЕТЕН ПЕТРОВИЋ

Технички уредник:
МИРОСЛАВ НИШКАНОВИЋ

Обрада на рачунару:
ИВАН ЉУБОЈЕВИЋ

Лектор и коректор:
СЛОБОДАНКА МАРКОВИЋ

Превод резимеа:
МАРИНА ЦВЕТКОВИЋ

Штампа:
ČIGOJA ŠTAMPA – Beograd

Тираж:
500 примерака

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

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

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XLVIII
Bulletin of the Ethnographical Institute SASA, vol XLVIII
Београд 1999.

САДРЖАЈ– SUMMARY

ЧЛАНЦИ И РАСПРАВЕ

ARTICLES AND TREATISES

ИСТРАЖИВАЊА И ГРАЂА

RECEARCHES AND MATERIALS

IN MEMORIAM

ОСВРТИ И ПРИКАЗИ

BOOKS AND REWIEWS

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XLVIII
Bulletin of the Ethnographical Institute SASA, vol. XLVIII
Београд 1999.

ЧЛАНЦИ И РАСПРАВЕ

Десанка НИКОЛИЋ
Етнографски институт САНУ, Београд

UDK 331 : 316.6 (497.11)
Оригинални научни рад

РАД И НАРОДНИ КАРАКТЕР СТАРОВЛАШАНА

Садржину саопштења чине разматрања о вредновању рада и новца у међузависности са одликама народног карактера становника ивањичког Старог Влаха.

Кључне речи: Ивањички Стари Влах, рад, новац, тип пастира, тип радника, народни карактер.

У формирању колективног, народног карактера вредносни систем културе има знатног удела. Човек вреднујући појаве и поступке људи који га окружују открива и себе, своју нарав, жеље, морална начела, свој лични, и колективни карактер, који су стечени и генетски, а и искуствено у оквиру културне средине. Једна од битних вредносних категорија јесте и рад. Истраживања су показала да се рад може сматрати мерилом карактера, јер је однос према раду унутрашњи човеков став, више, или мање изражен у марљивости, као психичкој одлици.[1] Не треба посебно наглашавати да вредновање рада у разним историјским епохама, и деловима света, варира од једне до друге људске заједнице, од једне до друге културе. Рад у појединим друштвима може значити не само занимање у смислу задовољавања егзистенцијалних потреба људи, већ и уживање, али и присилу. На тај начин се и код Срба, а и код других балканских народа може схватити зашто за различите врсте и услове рада постоји више назива.[2]

---

[1] "У радном етосу скривен је унутрашњи и најважнији карактерни моменат рада". – В. Дворниковић, *Карактерологија Југословена*, Београд 1939, 653; Т. Стојановић, *Балканска цивилизација*, Београд 1995, 150.

[2] Осим општепознатог израза за рад – посао, или труд, који се користи за савесно, и предано вршење службе упркос тежини, постоје и други термини под којима се подразумева рад. Стару словенску реч работа помињу српски средњовековни извори, а наводи је и 174. члан Душановог законика (С. Новаковић, *Село*, Српска књижевна задруга LVIII/393, Београд 1965, 116-117). Мада означава тежак рад, није, за разлику од појма кулук, преосталог из турског периода, само наметнут, већ почива на самодисциплини. – Т. Стојановић, *op. cit*, 153-155. Распрострањена реч за допунско занимање код балканских народа јесте и

Европске, рационалне идеје о делотворности рада за друштвену заједницу јављају се у Србији са просветитељством и моралистичким учењем Доситеја Обрадовића, између осталог и о томе да су "лењост и нерадије смртни грех, штетан и погубан и телу и души."[3] Са развијањем српске државности, и са укидањем читлучког система у 19. веку све више је долазио до изражаја систем вредности у коме се производња истицала као врлина. Настојањима тадашњих српских политичара за унапређивањем позитивних вредносних судова према раду придружила се и наука.[4]

Међу научницима који су свестрано испитивали народни живот и културу српског народа, не запостављајући ни тематику рада, био је и Тихомир Ђорђевић. Сматрајући да рад у циљу одржања, олакшања и угодности живота има већу важност за људску групу "од народности, језика, вере и културе", он је на основу врста привређивања појединих етничких група у Србији извршио класификацију социјалних типова.[5]

И антропогеографска школа на челу за Цвијићем, као и каснији аутори монографија о областима у Србији обухватили су својим испитивањима како врсте и начине привређивања, тако и технологију сеоских послова, убрајајући их у важне факторе који одређују и сам карактер културе истраживаног становништва.[6]

Рад као вредност најпотпуније је разрадио Сретен Вукосављевић, повезујући га не само са начином живота и културом нашег сељака, него дубоко задирући и у биолошку и психолошку функцију рада. "За сељака рад није само привредна делатност, већ и цела једна животна функција, готово физиолошка", пише С. Вукосављевић, и наставља: "Рад му је и једина школа која му даје не само знање, већ и ранг и углед".[7] Вукосављевићева заслуга је и у томе што је утврдио да промене у пољопривреди, и прелазак на индустријску производњу делују и на промене у менталитету, пружајући тако свој допринос и у области проучавања радне психологије периода индустријализације у Србији.[8]

печалба, сезонска кретања мушког становништва, које својом марљивошћу, издржљивошћу и скромношћу, обавља разне послове да би зарађеним новцем задовољило потребе породице. – Т. Стојановић, *op. cit*, 153-155.

[3] Д. Обрадовић, *Познање људи*, Београд – Љубљана 1971, 44.

[4] Осим Чедомира Мијатовића који у свом делу посвећеном економији брани рад као "надахњујући извор цивилизације", и Милан Ђ. Милићевић, убеђен у вредност рада истиче: "Рад је живот, а нерад готова смрт". – Т. Стојановић, *op. cit*, 157-158.

[5] Т. Ђорђевић, *Економија и социјални типови у Срба,* Годишњица Николе Чупића XXXL, Београд 1912, 36-66.

[6] П. Влаховић, *Развој етнографије, етнологије и антропогеографије у Српској академији наука и уметности*, Етноантрополошки проблеми 5, Београд 1989, 27.

[7] С. Вукосављевић, *Социологија сељачких радова, Историја сељачког друштва III,* Посебна издања САНУ DXLVIII, Одељење друштвених наука 89, Београд 1983, 374.

[8] С. Вукосављевић, О сељачком привредном менталитету, *Анали Правног факултета*, Београд јули-децембар 1959, 376-387; Д. П. Дејвис и В. Х. Шеклтон, *Психологија и рад*, Београд 1979, 128.

I

У традиционалној култури српског народа, с обзиром на сложеност етнодемографских процеса, историјску прошлост, природно-географске, и друге особености појединих подручја Србије, ставови према раду пружају неједначену слику, са доста локалних одступања. Истраживања међузависности радног понашања и карактеролошких својстава личности наше традицијске културе узете у целини прелазе оквире овог саопштења. Задржаћемо се на неким питањима радне етике и потрошње код становништва ивањичког Старог Влаха, који се заснивају на истраживањима обављеним у периоду од 1980. до 1985. године. У приступу истраживањима имали смо у виду неке битније предуслове који су могли да делују на радни етос и потрошњу Старовлашана ивањичког краја, а то су: брдско-планински терен, богат изворском водом, шумама и ливадама, погодним за узгој стоке, затим динарско порекло становништва, вековима упућивано на сточарство и брдску земљоделију, систем колективног коришћења земљишта за испашу, као и старовлашки тип насеља подређен начину живота и привређивања ових људи.[9]

У таквим околностима, а на основама аутархичне, екстензивне привреде развијала се патријархална култура са специфичним обележјима старовлашке културе, која је зрачила и на суседне области. Носиоце те културе, Ј. Цвијић је уврстио у старовлашку групу ерског варијетета динарског психичког типа, са особинама планинца, сточара.[10] Препланув од планинског сунца, а очврснут према суровостима дуге и оштре зиме, старовлашки Ера је улагао велики физички напор, и при савлађивању планинског терена, и у пословима око стоке, пре свега око оваца. Он се и у радној динамици разликовао од равничарског ратара. Његов радни ритам у току године био је мање дисциплинован и уједначен у односу на ратарски, чији рад на обради земље захтева прецизност, и сталну обавезу.[11]

Зато је разумљиво што је богата сточарска традиција дубоко урезана у свест овог становништва. У казивањима старијих људи још су жива сећања на сезонска кретања са стоком, на колективну испашу, као и на улогу "планинке" око прераде млека и чувања млечних производа. Са носталгијом су нам причали о ћудима овце, и вештини "чобанисања", радо износећи и своја искуства о почецима чувања стоке од раног детињства. Забележили смо и неке сточарске обреде, на пример, да би се млеко "кајмачило" о Ђурђевдану, или у исту сврху плетење венчића уочи Петровдана, када је на Јавору био обичај паљења "лила".[12] Било је и забрана у вези са радом око стоке, које је овај народ упражњавао верујући у њихову исцелитељску моћ.[13] Људи овога краја чувају и предања о Светом Сави, заштитнику стоке.[14]

---

[9] Говорећи о условима живота Ера, В. Дворниковић наводи: "Ови крајеви били су прави рај за досељеника са западног карсног подручја... Клима опора, много кише, воде изобиља, сточне хране довољно... могло се вегетирати, што је за Ере одувек значило живети". – В. Дворниковић, *op. cit*, 264.

[10] Ј. Цвијић, *Балканско полуострво и јужнословенске земље I* и *II*, Београд 1966, 384-388.

[11] С. Вукосављевић, *О сељачком привредном менталитету*, 377.

[12] За податке дугујемо захвалност пок. Ђорђу Петровићу из туристичке организације у Ивањици, прегаоцу на бележењу традиције народа ивањичког краја.

[13] Д. Бандић, *Табу у традиционалној култури Срба*, Београд 1980, 302-312.

[14] В. Чајкановић, *Мит и религија у Срба*, Српска књижевна задруга LXVI/443, Београд 1973, 53, 319, 323.

Сточарски етос старовлашких планинаца доводи се у везу и са њиховим уметничким изражавањем. Отегнути говор, и ритам архаичног певања "на глас" које их карактерише у вокалном смислу, по Лапчевићу, одговара ритму насталом уз одређене покрете у раду, што овај врсни познавалац традиције људи ужичког краја поткрепљује мобарским песмама преља, копача, жетелаца:

"На крај, на крај моја силна мобо!
На крају је вода и девојка,
Вода ладна, а девојка млада.
Воду пијте, девојке љубите!"

и шаљивим, такође везаним за колективни рад:

"На крај мобо, на крају је торба
И у торби паучљива проја.
Навалите, мобо моја, под вече,
Биће вама шугав јарац довече..."[15]

II

Привредни, а посебно индустријски развитак Ивањице, као градског центра за насеља која му гравитирају, средином XX века покренули су миграционе и цивилизацијске процесе, који су најпре деловали у области привређивања, па самим тим и на радну етику и начине потрошње.

Како Старовлашанин ивањичког краја данас гледа на рад и трошење илуструју анкете које смо спровели међу становништвом Ивањице, Прилика, Међуречја, Кушића, Куманице и Катића (заселак Дајићи).

1. Одговори на анкету о вредновању рада у пољопривреди показали су да ратарство у овом крају никада није представљало примарно занимање, и једини извор егзистенције, али исто тако нико од анкетираних није рад на обради земље и око стоке проценио негативно, односно као недоличне послове. Ипак се највећи број испитаника определио за тзв. мешовито привређивање, које осим земљорадње, и сточарства обухвата и друга занимања, под којима су испитаници подразумевали првенствено рад у индустрији.

Разлоге за преоријентацију ка модерној пољопривреди, за коју се залажу сви испитаници, потражили смо, уз подстицај државе, и у самој психологији личности Старовлашана. Његове битне црте су инвентивност, предузимљивост, и како за сточара уопште каже Вукосављевић, амбиција да се опроба у новим пословима.[16] Захваљујући тим особинама човек овог поднебља релативно је лако прихватио

[15] Д. Лапчевић, *Из ужичког краја*, прилози историјски и етнографски, Београд 1926, 121-122; Р. Познановић, *Фолклорни записи Драгише Лапчевића*, Драгиша Лапчевић у радничком покрету Србије, Т. Ужице 1984, 492-493; Д. Големовић, *Народна музика титовоужичког краја*, Посебна издања Етнографског института САНУ 30, свеска 2, Београд 1990, 15-30.

[16] С. Вукосављевић, *О сељачком привредном менталитету*, 378.

специјализовану, технолошки осавремењену пољопривредну производњу намењену тржишту.[17] Подсећамо да је производња кромпира у ивањичком крају једна од главних ратарских култура, и да је ивањички кромпир познат, у готово, целој земљи.[18] Старовлашанин је нашао своју рачуницу и у шталском сточарству. Није занемарио ни овчарство (истина са знатно смањеним бројем оваца него раније), па се овце уз уговорене услове плаћања дају на чување и испашу појединим породицама у суседна сјеничка села.

Осим бављења воћарством и повртарством, као узгредним занимањима, становници ивањичког краја у знатној мери су се укључили у индустријску производњу, која им је 80-их година омогућавала материјални и друштвени успон породице, а и боље изгледе за образовање младих чему су ови људи одувек тежили. Треба нагласити да је запослење у индустрији истовремено значило и мукотрпни процес адаптирања. Ваљало се прилагођавати не само другачијем радном времену и радној дисциплини, технички се оспособити за рад са машинама, већ и променити (код досељеника са села) друштвену средину. У нашем случају се привикавање животу и раду у граду прибегло ерском сналажљивошћу и солидарношћу, што су такође одлике ових планинаца. Тако су се досељавања из села у Ивањицу, најчешће ради запослења, одвијала групно ("једна породица из села повуче другу породицу", како су нам говорили), па су се формирали засеоци са становништвом које већином потиче из истог насеља (нпр. из Ерчега, из Лепојевића итд).

2. Друга анкета је требало да покаже како се становник овог краја понаша према новцу, и материјалним добрима стеченим радом у пољоприведи и у индустрији.

Индикативно је да се ни један испитаник није изјаснио о томе да му је идеал богатство у новцу, што би се могло разумети недовољном развијеношћу нагона за богаћењем (и згртањем новца). То би истовремено значило да им штедљивост није јача страна. "Јаворац је чак изразито дарежљив", прича нам једна старина, "даће гладном целог вола, али ће га увредити ако му неко закине и најмању пару". Такав став, на први поглед ирационалан, крије у себи осећање поноса, достојанства и правичности, као моралне одлике ових људи.

И поред улагања у материјална добра намењена подизању животног стандарда (уредно и хигијенско становање), нема претеривања у изградњи кућа, па ни вишеспратних, луксузних грађевина. Извесну умереност у градитељству потврђују и статистички подаци који се односе на материјал за градњу кућа у Приликама, из 80-их година овог века.[19] Мада на расипништво као општу појаву нисмо наишли, може се говорити о трошењу на животне радости (код већине је на првом месту трошење мотивисано напретком породице), затим на испољавање особина друштвености, и на репрезентовање. Троши се на прилике у којима ће особа да буде виђена, да учествује на весељима за празнике у породици, и на саборима, на дружење са пријатељима итд.

---

[17] М. Васовић, Проблеми развитка наших планина и планинских села, *Симпозијум Сеоски дани Сретена Вукосављевића* II, Пријепоље 1974, 69-70.

[18] М. Милојевић, *Западна Србија, аграрно-географска проучавања,* Посебна издања Географског института САНУ "Јован Цвијић" 26, Београд 1975, 89-90.

[19] Архива Месне заједнице у Приликама, Прилике 1985.

Представници таквих образаца понашања, у већини случајева су запослени у индустрији. У време наших испитивања погон фабрике тепиха у Кушићима пословао је рентабилно, јер су, како су нам говорили, "људи бистри и брзо се уклапају у послове". Тако се за раднике у "Тепихари" (фабрика тепиха) одомаћио израз "Тепихарци", као синоним за успешне људе који добро зарађују, па смо забележили следећи исказ: "Кад Тепихарци у хотелу наручују песму, или када се лети шетају на сабору, значи да су задовољни, да им добро иде"! Слично се мислило и о радницима из ШПИК-а (Шумарско - пољопривредни - индустријски комбинат), и њиховом доприносу привредном развитку: "Попримило се људима (мисли се: успело је људима – напомена Д. Н.), оде Ивањица напред"!

Доста се троши и на облачење, при чему, по речима рођене Ивањичанке, предњаче жене и кћерке досељеника са села. Треба почастити и госте, и то онако како то чине и други, "да се не заостане". Једна бака нам се вајкала: "Сада је, дијете, брука да се за мобу не набаве пиво и сокови; ја то рекла мом домаћину, а он тера по старом, и гријe ракију"! итд.

Резултати до којих смо дошли у испитивањима не могу се сматрати потпуним, јер нису обухватили све структуре становништва. Било би, на пример, занимљиво посебно се позабавити женском популацијом, пошто смо већ до сада запазили да ставови жена о радној етици и етици трошења донекле мењају слику о њиховом незавидном положају у породици, скученом погледу на свет, и промене у друштву. Требало би рачунати и на разлике у начину мишљења и понашања у односу на рад и потрошњу између староседелаца, рођених у Ивањици (варошке занатлије и трговци, чиновници), и новијег градског становништва са села које промене у животу и култури прихвата у току само једне или две генерације, а то није довољан период за потпуно усвајање иновација; да и не говоримо о нараштају младих, о њиховом односу према радном и слободном времену, као и о ставовима о трошењу, који се разликују од ставова становника старијих годишта, још увек "у души" сточара. Могло би се нешто рећи и о савременом пољопривреднику из котлинских села, ближе Ивањици који продукте своје специјализоване производње износи на тржиште. Мада живи на селу, напорни, мануелни рад замењује коришћењем механизације, којом је овладао попут доброг техничара, а према потрошњи ближи је градском него сеоском становнику.

Неуједначености у ставовима о раду и трошењу о којима је реч могу се разумети, пре свега, с обзиром на старосне, образовне, друштвене, имовинске и друге претпоставке живота које носи данашње време на селу, и не могу се сматрати типичним само за овај крај. Оно што желимо да истакнемо јесте да нам расположива емпиријска грађа у први план ставља прилично интензивни и нагли процес преображавања старовлашког сточара у индустријског радника. У том процесу, у многоме мотивисаном односом према раду, искристалисала су се два преовлађујућа културна типа са одговарајућим обележјима друштвеног и културног понашања, која смо условно означили као: *тип пастира* и *тип радника*.

Пастирски тип - представник је становника некадашњег традицијског села; формиран је на архетипским основама старобалканске културе влаха, сточара, у оквирима патријархалне, задружне породице. Карактеришу га: живот у планини, и у селу, мануелни рад, сточарска радна етика, вештина поступања са овцама, и емотивна везаност за овчарство; традицијска ношња и становање; већа потрошња

сопствених производа, и новца једино о породичним празницима, и приликом репрезентовања у селу, сточарски обреди, усмена традиција, певање "на глас".

Раднички тип – представник је становника Ивањице и насеља са фабричким погонима; формира се у породици која се трансформише (проширена породица, породица парова са децом). Карактеришу га: рад у фабрици (предузећу), материјална обезбеђеност месечним приходом (делимично и радом на породичном имању), основно образовање, стручна оспособљеност за рад са машинама, аутоматизам у раду; еманциповање посредством савремених средстава информисања, осавремењено становање и одевање; трошење новца на подизање материјалног стандарда, и репрезентовање у граду, и у селу, новокомпонована "народна" музика.

Наведене социокултурне одлике понашања сточарског и радничког типа, које приказују Старовлашанина некад и сад, у корелацији су са особинама његовог предеоног, народног карактера о којима је раније у тексту било говора (инвентивност, оштроумност, предузимљивост, прилагодљивост, друштвеност итд), долазе до изражаја и данас. То би значило да се колективни, народни карактер ивањичких Старовлашана мање мења, а више адаптира на животне, радне и друштвене изазове привредног развитка Ивањице као градског и индустријског центра, чувајући истовремено у себи несвесно наталожене вредности претходних генерација старовлашких планинаца, сточара.

Desanka NIKOLIĆ

WORK AND FOLK CHARACTER OF OLD WALLACH PEOPLE

This work is about a part of work as value category in forming patterns of thinking and behaviour of the inhabitants of a part of Ivanjica Old Wallach.

This work is based on site research in Ivanjica and neighbouring settlements, and it includes determination of attitudes towards work and spending material means gained by work of agricultural and working inhabitants.

Apart from inequality in attitudes towards work and spending because of different educational, sex, age and economy structure of the inhabitants, the author stresses intensive and sudden process of changing of cattle raisers of this area into industrial workers, what is the consequence of economy prosperity of Ivanjica in the seventies and eighties of the twentieth century. Within this process motivated by the attitude to work, the author points at two main cultural types (the type of the shepherd and the type of the worker) with appropriate features of social and cultural behaviour, which lead to connection with collective, folk character. It is concluded that folk character changes only partially, adjusting to the needs of changed economy and ways of life. It keeps inside unconsciously laid traditional values of previous generations of mountain people of Old Wallach and cattle raisers.

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XLVIII
Bulletin of the Ethnographical Institute SASA, vol. XLVIII
Београд 1999.

Бојан ЈОВАНОВИЋ
Балканолошки институт САНУ, Београд

UDK 291.13 : 398.3 (=861)
Оригинални научни рад

ПРИМАРНЕ МИТСКЕ ПРЕДСТАВЕ КАО ЧИНИЛАЦ ЖИВОГ РЕЛИГИЈСКОГ НАСЛЕЂА У СРПСКОМ НАРОДНОМ ВЕРОВАЊУ

Представе о светом и наднаравном, као средиште сваке религије, изражаване су различитим развојним облицима. Тај развојни процес се одвијао од елементарних до виших религијских форми које су у простору мита представљене бићима нижег и вишег реда. Свејединство магијске реалности изражено је митским представама у којима се препознаје тежња ка духовној интеграцији и обједињавању различитог у појединачне ентитете. Њихова моћ, функције и значења израз су тежње да се у појединачном, једном искаже духовно јединство које је до тада подразумевао плуралитет магијско-митске реалности.

Кључне речи: анимизам, биље, демони, мистична сила, мана, магија, мит, религија, наднаравно, дух, теоцентричност, божанство, еволуција, регресија.

Познато правило развоја од нижих ка вишим представама претпоставља да раније, старе представе не нестају у потпуности, већ постају део нових, сложенијих религијских форми. Елементарни облици су полазиште, али у процесу регресије и исход претходних, виших религијских представа. Сагледана као фаза у формирању виших митских ентитета, религијска реалност ниже митологије није одређена једносмерним и неповратним процесом. Стварање и настајање богова често само претходи њиховом растварању и нестајању. Тај процес се може уочити и у народној религији Срба уколико се размотри основа са које су не само израстала митска бића и постајали богови, већ и на коју су свођени виши религијски ентитети. Покушај њеног идентификовања и ближег одређења може се извршити с аспекта психолошког развоја израженог и карактеристичним колективним представама.

Уколико је статус виших митских бића одређен религијским представама везаним за божанства, онда категорију тзв. нижих митских бића ваља сагледати првенствено у контексту елементарних облика религијске свести.[1] Магијско-религијска веровања и на њима заснована ритуална пракса указује на духовни идентитет нижих митских бића чија је основа формирања и постојања дефинисана анимизмом[2] као примарним религијским супстратом.

[1] E. B. Tylor, *Primitive Culture* I, London 1871; Е. Диркем, *Елементарни облици религијског живота*, Београд 1982.

[2] E. B. Tylor, *ibid*, 134.

У народној традицији Срба анимизам представља живо религијско залеђе,[3] духовну реалност у којој се обнављају старе и формирају нове митске представе. Та динамичка анимистичка основа кореспондира са још увек живом магијско-анимистичком свешћу савременог човека која је најизраженија у периоду његовог детињства.[4] Психолошки ментални потенцијал који данашњи човек доноси на свет исказује се као филогенетски плод његовог досадашњег развоја. У својој онтогенези сваки појединац, заправо, скраћено пређе досадашњи пут своје врсте.

Ово треба имати у виду зато што духовни потенцијал у онтогенетском развоју има не-свесно, односно још не свесно значење, док се тек с аспекта пређеног пута он исказује својом несвесном архетипском симболиком.[5] У тзв. анимистичкој фази детињег психичког развоја, блискост са јунацима из бајки и њиховим поступцима указује на филогенетски траг анимистичких веровања. Магијско-анимистичко мишљење није заборављена фаза у развоју људске свести, већ његова константа која зависно од развојног нивоа и духовних потреба постаје актуална. Имајући, дакле, у виду виталност елементарних облика, њихово испољавање не би требало увек поистовећивати са њиховом етнолошком старошћу.

Паганство као латентна могућност верске обнове је живо упориште елементарне религијске свести.[6] Духовни свет нижих митских бића је основа на коју су свођени и виши религијски ентитети у процесу њиховог оспоравања, детронизације и потискивања с аспекта нове, друге вере. Такав регресивни процес реактуализације анимистичких представа, због чијег се првенствено демонског значења може означити демоноцентричношћу, одвијао се након успостављања хришћанства као доминантне, званичне вере.[7] Дотадашња паганска веровања, а међу њима и представе о вишим религијским ентитетима, свођена су том приликом на ниже творевине које су добијале и негативни вредносни предзнак. Лик ђавола у народним веровањима делом је настао као резултат таквог процеса. Демони, одређени као зли духови, у традицији европских народа често су некадашња божанства бивших, потиснутих религија. Зато се читав тај процес с обзиром на резултат оживљених веровања у нижа митска бића може означити постхришћанским паганством. Детронизација ранијих божанстава завршава њиховом анимизацијом, односно процесом регресије на претходни, нижи развојни облик религијског и митског живота.

Виталност анимизма указује на духовни набој који се почев од елементарних митских представа везаних за појам мане поступно развијао. Логични процес тог развоја одвијао се од инхерентног до слободног духа завршно са теистичким

---

[3] J. Ердељановић, *О почецима вере и другим етнолошким проблемима*, Посебна издања Српске краљевске академије, CXXIV, Београд 1938, 241; М. Филиповић, Основни карактер и структура народних веровања у источном делу Југославије", *Зборник Матице српске, Серија друштвених наука* 6, Нови Сад 1952, 61; Ш. Кулишић, *Из старе српске религије*, Београд 1970, 7.

[4] J. Piaget, *The child's conception of the world*, Лондон, 1929; Б. Бетелхајм, *Значење бајки*, Београд 1979, 59-67; Л. Виготски, *Мишљење и говор*, Београд 1977, 123-125; И. Ивић, *Човек као animal symbolicum*, Београд 1978, 197.

[5] Упор. Е. Нојман, *Историјско порекло свести*, Београд 1994.

[6] Упор. В. Јеротић, *Психолошко и религиозно биће човека*, Нови Сад 1994, 146.

[7] В. Чајкановић, О врховном богу у старој српској религији, *Мит и религија у Срба*, Београд, 1973, 309, 399.

представама које су у себи интегрисале претходне религијске фазе. На примеру религије и митологије биља и дрвећа, може се сагледати развој религијских представа од конкретне душе до општег и апстрактног духа.

Утеловљен у дрвету, дух конкретном дрвету даје живот и снагу, али добија од њега тело, што ове елементе чини међусобно зависним. Међутим, дрво схваћено као станиште омогућује духу извесну независност, могућност да га напусти, па одатле и ритуали манипулације са духом вршени у циљу његовог придобијања приликом сече.[8] Еволутивни аспект духовних ентитета одвија се, како показује Фрејзер, кроз ослобађање од конкретног и стицање вишег степена апстрактности и натприродне моћи. Дух који може слободно да пређе из једног у друго дрво исказује карактеристичну моћ поседовања и ниво постојања на коме његово биће почиње да добија антропоморфни изглед. Од конкретних душа дрвећа постаје свеопшти шумски дух уобличен у одређено божанство који ће карактеристичним вегетативним симболом указивати на своје порекло и актуелне функције.

Конкретно сагледавање овог процеса може се пратити на примеру религије биља у народном веровању, односно на примеру неких светих дрвећа. Леска на пример, као дрво знања и заштитник од грома, поседује чудотворну моћ, убијања ђавола и оживљавања мртвих.[9] Упоредо са овим веровањем, постоји и представа о митском бићу Леснику. У коледарским поворкама, приређиваним у околини Лесковца, Лесници су, како је забележио Зечевић, учесници обреда обучени у овчје коже и животињске маске са роговима који карактеристичним понашањем, лармом и буком, оличавају и опонашају истоимене шумске демоне који истовремено представљају и заштитнике стоке.[10] Лук еволутивних промена одвија се дакле, од мистичне силе, преко демонског шумског духа до духа заштитника. Други пример овог поступног еволутивног процеса нуде богата веровања везана за храст чије се гранчице користе као лустративно и апотропејско средство.[11] Међутим, ово дрво је и предмет култа, узима се за запис и користи за бадњак. Храст је дрво бога громовника у индоевропским религијама. У част Перуна, словенског громовника, паљене су ватре од храстових грана.[12] На основу ових примера поставља се питање могућности идентификовања примарне религијске основе као исходишта мита.

У елементарном облику анимистичке представе су везане за ентитет безличне, неодређене силе мане[13] којом се, у ствари, исказује првобитна свест о наднаравном. Заснована на веровању у ту силу, представа о свејединству света и међусобној повезаности његових елемената изражена је и у бројним конкретним манаи-

---

[8] Ц. Ц. Фрејзер, *Златна грана*, Београд 1937, 156.

[9] В. Чајкановић, *Речник српских народних веровања о биљкама*, Београд 1985, 160.

[10] С. Зечевић, Лесници – лесковачки шумски духови, *Лесковачки зборник* V, Лесковац 1965, 16-23; Исти, *Митска бића српских предања*, Београд 1981, 14. Наведени подаци о овим митским бићима нису потврђени у текстовима других истраживача. Не помиње их, на пример, ни Д. М. Ђорђевић, у својим књигама *Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, Српски етнографски зборник књига LXX, Београд 1958, и *Живот и обичаји народни у лесковачком крају*, Библиотека Народног музеја у Лесковцу књига 35, Лесковац 1985.

[11] В. Чајкановић, *ibid*, 241.

[12] Л. Леже, *Словенска митологија*, Београд 1984, 60.

[13] В. Чајкановић, *Стара српска религија и митологија*, Сабрана дела из српске религије и митологије, књига пета, Београд, 1994, 59-60.

стичким представама. Митском имагинацијом мана је представљена и одређеном ауром око предмета за које се верује да поседују изузетну особину. Повод митској представи може бити и сасвим реалан опажај одређених природних својстава каква има, на пример, биљка јасенак. Значајно је, наиме, да ова биљка садржи мирисно етерично уље које у време топлих летњих вечери испарава и чини над њом запаљиви магличаст облак.[14] За лековитост јасенка везан је посебан ритуал магијског излечења у коме важно место имају виле као преносиоци поруке из оностраног и материјализације исцелитељске моћи лековитих елемената.[15] Елементарни религијски слој читавог ритуала упућује на веровање у натприродну моћ самог јасенка. Болесници су спавали под овом биљком са циљем њеног натприродног, исцелитељског деловања. Виле које се јављају као медијатори у ритуалу само су јаснији, митски садржајнији тумачи исцелитељске моћи биљке.

Веза извесних биљних својстава са пореклом одређених митских бића изражена је у веровању у порекло вила. Виле, према једном од тих веровања, настају од биљке мразовца.[16] Однос према овој трави регулисан је табуом додира који штитећи траву уједно штити и људе од могућих негативних последица њеног гажења. Поменуто веровање у повезаност биља и вила изражено је и у веровању Заплањског краја, према коме се за поједино дрвеће (орах, зова, крушка) сматра да су га виле калемиле, па се њихова необичност тумачи карактеристичним анимистичким доживљајем. Наиме, сматра се да из тог дрвећа стално "дува нека језа".[17] Таква дрвећа су заштићена од сечења, а кршење ове забране повлачи за собом казну у виду зла које ће стићи починиоца.

Принцип мане

Доживљај "дувања језе" из дрвета указује на манаистичку представу одређеног духовног флуида. Овај доживљај као упечатљиво искуство транспонује се до свог извора, узрока који добија негативни карактер. Субјективно је супституит објективног, а "емоционална мисао" свемоћно оруђе у односу према свету. Речи којима се изражава тај однос показују испреплетеност и узајамну условљеност језика и мита, зависност имена и ствари.[18] Та веза се изражава веровањем у сугестивну снагу речи и могућношћу адекватне комуникације са натприродном силом. Сматрајући име инхерентно самој појави и његовој суштини, изговарањем њеног имена дозива се, актуализује и сама појава или ствар. Међутим, само митско име преноси значење суштинског аспекта реалности у непосредну у конкретну раван. У циљу разумевања тајанствених и рационално недовољно схватљивих појава, какве су магличаста запаљива аура јасенка или доживљај еманирајућег флуида језе из ораха и крушке, митско значење оностраног преноси се у свет овостраног.

Безлична сила може се означити познатим термином мана који се приписује магијски моћним предметима и бићима. Њен идентитет је најадекватније одређен

---

[14] В. Чајкановић, Инкубација под јасенком, *О магији и религији*, Београд 1985, 53.
[15] Ibid, 54 и даље.
[16] В. Чајкановић, Култ дрвета и биљака код старих Срба, *Мит и религија у Срба*, 8.
[17] Према личном податку забележеном у области Заплања.
[18] Е. Касирер, *Језик и мит*, Нови Сад 1972, 51.

вишком значења које омогућује везивање за различите елементе. Мана као безлична магијска сила омогућује функционисање противречности.[19] Изразита противречност је, на пример, неодређено стање конкретног дрвета између света појавног и света духовног, овостраног и оностраног. Архаични начин представљања те противречности је изражавање ноуменалног помоћу феномена. Мана је духовно својство и ритуалног субјекта у обредном прелазу из једног статуса у други.[20] У периоду тог прелаза, означеним фазом лиминалности, субјектов повишен ритуални значај представља се поседовањем неодређене силе.

Везан за конкретан природни елеменат, доживљај духовног као искуство надналравног је пресудан тренутак у односу према другим природним елементима. Наиме, за разлику од елемената према којима испољава емоционалну неодређеност, вишак осећања везан за поједине природне облике пружа могућност успостављања амбивалентног односа према њима. Зависно од контекста и животне ситуације, односно одређеног искуства, позитиван однос брзо се преокреће у негативан. Таква промена и несталност су могући зато што су оба екстремна типа реакције на истом полу повишеног емоционалног набоја. На другом, супротном полу је поменута осећајна профана индиферентност. Представе о повишеној моћи одређених бића, ствари и појава у природи плод су веровања у њима иманентну силу чија је еманација извор њиховог повишеног значења које постаје и детерминанта посебног односа према њима. Из ове перспективе је разумљив идентитет демона и њихове несталне природе. Њихова непостојаност и непрозирност даје им статус привремених божанстава.[21] Демони као бића хаоса, потичу из стања неодређене, хаотизирајуће реалности, а својим присуством и деловањем доводе у питање човеков живот и положај.

Уколико бисмо повишену емоционалност у доживљају примарне нуминозности сагледали као чинилац светог, онда се и формирање потоњих митских бића може разумети као следећа фаза у процесу оживљавања и одуховљавања природе. Представа о магијској сили је стадијум несвесног изражен у првобитној психичкој целовитости и прајединству.[22] Тај стадијум неодређених, неиздиференцираних супротности потврђује постојање емоционалног набоја који се може исказати својим позитивним или негативним аспектом. Интенционалност тог набоја даје и митским садржајима значење неупитне реалности у чију се егзистентност верује, без сазнајне дистанце према миту као лажном облику свести.

Персоналитет духа

Настањивањем природе митским бићима, реалност света добила је нову духовну димензију. Иза границе непосредне чулности и рационалне појмивости заживеле су конкретне анимистичке представе. Неодређено "оно" постаје "ти" чиме се ближе одређује потреба за непосредном комуникацијом са њим. Тај аспект анимизма је изражен представом духа везаног за одређени предмет. У оквиру анимизма, све у приро-

---

[19] К. Леви-Строс, Увод у дело Марсела Моса, у М. Мос, *Социологија и антропологија* I, Београд 1982, 53.

[20] Б. Јовановић, Архајски образац утопије и идеологије, *Градина* 10, Ниш 1986, 12; Исти: *Магија српских обреда*, Нови Сад 1993, 27.

[21] А. Вебер, *Трагично и историја*, Нови Сад 1987, 292, 294.

[22] Е. Нојман, *ibid*, 24.

ди добија своју душу, своју сен, па се зато дрвећа и биљке поштују и обожавају.[23] Различит однос према њима одређен је веровањем у различите степене њихове моћи изражене у њиховој већој или мањој важности у култу и магијско-религијској пракси. У религији биља, представе о духу дрвета развијене су до могућности његовог ослобађања од станишта у коме борави или коме је инхерентан.

Дух утеловљен у дрвету, даје му живот и представља кућиште које може напустити.[24] Зато се духу дрвета које треба исећи упућују молбе да га благовремено напусти, а читавим низом поступака дух се настоји умилостивити и одобровољити како би се избегла његова освета.[25] Овакав однос пијетета и молбе за опроштај, исказују се храстовом дрвету пред сечење бадњака. Комуникација са духом дрвета присутна је и у обичају на бадње вече када се секиром прети воћу сечењем уколико жељеног плода не да. У инсценацији овог обичаја, други човек који стоји поред дрвета преузима улогу његовог духа и обећава род.[26]

Душа посеченог дрвета је осветољубива, о чему говори и поступак везивања његове душе за камен који се ставља на пањ непосредно по сечењу,[27] или приношењем заклане кокоши као жртве.[28] Међутим, веровање у егзистентност душе у одређеном стаблу прати и извесна несигурност и неизвесност, па се првенствено из страха да није посечено управо дрво које је станиште духа, истом секиром сече и глава кокоши на његовом пању.[29] Страх од освете духа посеченог дрвета, односно неизвесност у погледу његовог станишта упућује на одређен степен апстракције и обједињавања духовних својстава конкретних дрвећа у заједнички дух неодређеног пребивалишта. Створена из општих утисака, представа овог духа интегрише заједничке особине појединачних анимистичких ентитета.[30] Могућност његовог станишта у једном од њих указују на дух врсте независтан од своје првобитне конкретне хипостазе.

Овој фази слободног духа, одговара и веровање у настањивање душе умрлих у дрвећу. Ношење ишчупане воћке у погребној поворци, очувано као реликт приликом сахране момка или девојке, и сађење дрвећа на гробу која су симболисала душе умрлих, указује на онај вид ритуалне комуникације којом се успостављала одређена контрола над ослобођеним духовним ентитетом.[31] У погребним ритуалима тај аспект контроле се одвија у равни одвођења душе умрлог у други свет. Његово претапање у заједнички дух удаљених умрлих, дух предака задржао је и одређене материјалне ознаке. Симбол тог присуства је кућна змија која оличава дух предака.

С аспекта психолошког развоја, индивидуалност анимистичког бића означава фазу формирања Ја. Израњање Ја обзнањено је анимистичким Ти, а комуникација између њих одвија се у процесу одуховљавања природе и огледању људског духа

[23] Ц. Ц. Фрејзер, *ibid*, 151.
[24] Ibidem, 156.
[25] Ibidem, 157.
[26] Ibidem, 154.
[27] В. Чајкановић, *ibid*, 14.
[28] Ц. Ц. Фрејзер, *ibid*, 152.
[29] Ibidem, 153.
[30] Упор. Ф. Боас, *Ум примитивног човека*, Београд 1982, 64.
[31] Б. Јовановић, *Магија српских обреда*, 209-210.

у природи. Анимистичке представе добијају конкретна митска значења, а њихова имена представљају седиште њихове суштине.[32] Субјективитет анимизованих сила постаје за човека комуникацијски ентитет којим се природа обзнањује као жива реалност. Хуманизацијом природе у процесу одуховљавања, нужно се и натурализују ритуални поступци у односу према природи.[33] У равни те живе комуникације са природом, првобитна "емоционална мисао" враћа се свом исходишту. У односу са природним, објективним светом, персонализованим у "Ти", формира се "Ја" које својим постојањем потврђује постојање другог, ентитета "Ти".

Митолошка пројекција одређених представа изражена је у формирању позитивних и негативних бића. За разлику од свејединства мистичке силе, стварање добрих и злих бића траг је првобитне амбивалентности. С аспекта религије биља у народном веровању и постоји подела дрвећа на добра и зла, срећна и несрећна.[34] Потреба за успостављањем међусобне разлике изражена је и у институцији тотемизма која значи првенствено избор одређеног елемента "доброг за мишљење"[35] којим се једна група или појединац разликује од других. Анимистички аспект ове институције изражен је веровањем у посебан дух тотема који је уједно и чувар оних који су га изабрали за свој идентитет. У секундарне елементе ове институције спада и извођење генезе рода од тотема, његово поштовање као чувара духа колектива који претходи сваком појединцу и у који одлазе душе умрлих чланова заједнице.

Слика божанстава

Почетне анимистичке представе добијале су временом и сложенија и апстрактна значења. Од почетних до развијених форми могу се уочити трагови промена и преображаја сачувани у синкретистичком карактеру потоњих митских бића. У том процесу истиче се деловање теоцентричног принципа инхерентног анимистичким ентитетима. Препознатљив најпре у представи неодређене анимистичке силе, овај принцип ће исказати своју делотворност и у потоњим конкретним вишим религијским представама.

Зачета у анимистичким представама, слика божанства добија и одређеније обрисе управо у фази интегрисања представе духа у виши натприродни ентитет. Самосталан, ослобођен дух у форми више представе добија иницијативу, посебну вољу, ћуд. Према њему се испољавају дијаметрално различита осећања: страх, али и захвалност и пијетет. Религијски ентитет се зато и сматра узроком и добра и зла. На плану једног дубљег духовног односа, интегрише се оно што и у самој природи није разједињено, већ се само преко једног узрока, религијског ентитета, представе о вишој сили манифествује различитим појавама.[36] У односу према конкрет-

[32] Упор. Х. и Х. Франкфорт, *Од мита до филозофије*, Суботица-Београд 1967, 11-12, 20; М. Бубер, *Ја и Ти*, Београд 1977, 41.

[33] Та међусобна условљеност природног и људског препозната као модел односа према свету изражена је зависно од заступљености доминантног чиниоца и у пракси магије и религије. О томе: К. Леви-Строс, *Дивља мисао*, Београд 1966, 258.

[34] В. Чајкановић, *ibid*, 4.

[35] К. Леви-Строс, Тотемизам данас, *Трећи програм Радио-Београда* 24, Београд 1975, 520.

[36] Л. Фојербах, *Предавање о суштини религије*, Београд 1974, 29.

ном предмету и духу, односно божанству, ваља указати на то да одређени предмет, дрво само по себи не може бити божанство. Чајкановић је оспоравајући овакву могућност, навео пример бадњака као персонализованог ентитета коме се приносе жртве и упућују молитве.[37] Међутим, дрво је у овом односу само знак, симбол божанства, а поседовање одређене снаге као магијске моћи проистиче из раније фазе веровања. Трагове тих раних представа можемо пратити и у облицима виших, божанских представа. Комуникацијски аспект магијско-анимистичке праксе открива поступност у формирању виших религијских представа. Митске творевине су показатељ те поступности која почиње представом о магијској сили. Божанства се откривају и обзнањују касније на стадијуму који потврђује и човекову припремљеност за поимање Бога и психичке зрелости изражене достигнутим степеном индивидуализације. Уколико је тачно да у развоју религијске свести не еволуира Бог, већ само човекова представа о њему, онда у процесу развоја свести паганска божанства представљају рађање великог Ја и суочавање са Јаством,[38] које управља укупним процесом усмереним ка уцелињењу.

Настала као плод карактеристичне егзистенцијалне и психолошке ситуације одређене човековим односом према свету и према самом себи, митска бића су израз креативног транспоновања те ситуације у духовну раван у којој и постоје као ентитети друге реалности. Митско као архаични модел фантастичног поистовећено је са тим светом. Развојна димензија митских творевина која претпоставља еволутивни ток од нижег ка вишем одражава процес објективизације несвесне интенционалности. Митске представе су огледало људског духа чије се освешћење може сагледати као процес индивидуализационог развоја. Зато се у развоју садржаја обликованих митском имагинацијом, огледа првенствено процес човековог самоупознавања оног пројектованог, несвесног, отуђеног дела његовог бића. Комуникација са њим се одвија у равни мита и има за циљ прихватање, асимиловање тог несвесно испољеног психичког садржаја. То је комуникација човека са собом, односно природе са собом, посредством човека као њеног медија.

Bojan JOVANOVIĆ

PRIMARY MYTH CONCEPTS AS A FACTOR OF LIVE RELIGIOUS HERITAGE IN SERBIAN FOLK CREATIVITY

According to the presented subject, we can conclude that the mentioned principle of three-centred is connected to animistic religious being as developing possibility. Depending on the degree of realisation of concrete spiritual supposition, the principle of three centred is approved by suitable religious form. Animism in Serbian folk beliefs represents live religious subtract which its vitality showed in re-establishing old and forming new myth concepts. Creating of heavenly creatures did not annul deep religious background of animistic beliefs which prolonged their life in repressed cultural and psychologically unconscious. As a part of these unconscious archetypical contents, they were actualised depending on suitable opportunities in folk religious praxis. This is why this type of experience can be talked about as live past which represents special challenge in being of nowadays man.

---

[37] В. Чајкановић, *ibid*, 8.

[38] К. Г. Јунг, *Динамика несвесног*, Изабрана дела, књига 1, Нови Сад 1977, 299, 323; М. Л. фон Франц Процес индивидуације, у K. G. Jung i saradnici, *Čovjek i njegovi simboli*, Zagreb 1973, 161.

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XLVIII
Bulletin of the Ethnographical Institute SASA, vol. XLVIII
Београд 1999.

Ивица ТОДОРОВИЋ
Етнографски институт САНУ

UDK 316.35 (=861) : 159.3
Оригинални научни рад

ИДЕЈНИ СИСТЕМ "СРБИ, НАРОД НАЈСТАРИЈИ"

Предмет рада представљају – специфични облици сагледавања улоге и значаја српског народа, који се могу назвати и *митским*, јер у потпуности обухватају распон значења карактеристичан за одређење митског, од, са једног становишта, репрезентативне *свете приче,* за велики број Срба, до, с друге стране, *измишљене историје,* како их многи доживљавају. Наиме, мноштво појава, у вези са одређењем улоге и значаја српског народа, са истим основним одредницама, може се сврстати у један јединствени *идејни систем*, без обзира да ли се ради о садржајима са *научним*, *уметничким* или *мистичким* претензијама. Овај идејни систем најадекватније је терминолошки одредити као "Идејни систем: Срби, народ најстарији" (скраћено – ИС: СНН), с обзиром да је то истовремено и назив дела Олге Луковић-Пјановић, које најнепосредније асоцира на одређене идеје карактеристичне за разматрани феномен, као што су, пре свега, представе о Србима као најстаријем и најзначајнијем народу, са специјалном историјском мисијом и о Србији као једној врсти метафизичког средишта света.

Кључне речи: Срби, идејни систем, мит, ИС: СНН.

Увод. – Циљ рада је представљање и анализа специфичних облика сагледавања улоге и значаја српског народа. С обзиром да је истраживани феномен у великој мери разуђен и сложен, и да обухвата низ варијантних облика, ово разматрање се, у циљу сажимања наведене разноликости и разуђености, користи, пре свега, одредницама *идејни систем* и *мит* како би се анализирана појава на неки начин омеђила и уоквирила. Наиме, приликом анализе овако сложеног феномена, који до сада није проучаван, првенствени задатак истраживача је да проблематику јасно уоквири одговарајућим терминолошким контурама. Када се то уради, онда и ова, на почетку разуђена, проблематика почиње, изнад површине, да се помаља у виду јединственог *система* који, на једном суптилнијем плану одређења, можемо дефинисати као *мит*. Наведени *митски идејни систем* представља, у сваком случају, један сложени културни феномен, али културни феномен који је подложан анализи као и сваки други, без обзира на *специфичност* и изузетну *осетљивост* његових појавних облика.

Битно је нагласити да једна дистанца, у односу на садржаје *специфичних облика сагледавања улоге и значаја српског народа*, који се разматрају у овом раду, свакако

мора да постоји – и без те, за сваки научни приступ подразумевајуће, дистанце, ни једна анализа се не може назвати релевантном и објективном. С друге стране, да би се ушло у срж проблематике проучаване појаве, мора се ишчитати практично целокупна грађа карактеристична за разматрани феномен, уз константно праћење свих различитих облика његовог испољавања. Ово праћење се, ни у ком случају, не сме лишити ни *унутрашње призме* сагледавања и доживљавања, јер се управо тиме губи могућност комплетног увида у проучавану појаву и контакт са њеним суштинским елементима и димензијама. Другим речима, само неко ко је до краја упућен у одређену проблематику има право да говори о њој и доноси одговарајуће закључке, тј. свеобухватна анализа ове појаве мора да успостави равнотежу између *унутрашњег* и *спољашњег* доживљавања и тумачења.

У раду су представљени само неки основни закључци, док ће детаљна анализа бити изложена у посебној студији[1]. Према томе, рад има, пре свега, уводни карактер и циљ да буде први у низу радова посвећених овој проблематици. Овде ће бити само назначени различити аспекти феномена и изнесени неки најопштији закључци, који (узгред речено) неупућенима могу, на први поглед, деловати изненађујуће. С обзиром да је рад уводног карактера, на овом месту не могу бити изнесене, у некој већој мери, *конкретне илустрације* проучаваног феномена, које би се могле представити у неограниченом броју. Током истраживања, садржаји карактеристични за разматрану појаву су се, готово свакодневно, умножавали – подстакнути, између осталог, и новим дешавањима у којима је учествовао целокупни српски народ, добијајући и одређене нове нијансе и варијантне облике испољавања, али ипак не напуштајући своју основну, већ дуже време константно присутну, линију. Другим речима, ови специфични облици сагледавања улоге и значаја српског народа представљају један жив организам који, на плански начин, не потенцирају ни српски медији ни нека одређена, јасно дефинисана, идеолошка струја (група или странка), али који је ипак свеприсутан у српској колективној психи и, све више, и у српској колективној свести.

Такође, треба нагласити и да ће овде бити разматрана, пре свега, *феноменолошка страна* појаве, без детаљног залажења у проблематику одређивања степена

---

[1] Рад је заснован на магистарској тези *"Анализа митских сагледавања улоге и значаја српског народа"*, која садржи 14 поглавља и има 357 страна (Библиотека Одељења за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду).

У поменутој магистарској тези, у којој је примењен један свестрани методолошки приступ, анализирани феномен је разматран из свих углова и са различитих аспеката, уз изношење одговарајућих *формула* које претендују да са математичком прецизношћу расветле проблеме од важности за истраживање, и низ различитих појавних облика сажму у мали број основних одредница. С обзиром да се ради о сложеним методолошким поступцима, који захтевају одговарајући простор, наведене *формуле* на овом месту не могу бити представљене.

Такође, треба нагласити и да је овај рад заснован на двослојном излагању тематике. Други, или унутрашњи, слој представља текст који се налази у *напоменама* (укупно – 76), што је само једна терминолошка одредница за разликовање овог нивоа рада – који садржи како неопходну конкретизацију одређених општих места из првог слоја, тако и залажење у нека, у сваком случају суштинска, разматрања која захтевају свој сопствени ток излагања, невезано за први слој рада, ограничен на више или мање стриктно праћење основне теме, без специфичних дигресија, изнесених у другом слоју текста. Наравно, *први* и *други* ниво, или – димензије текста, су потпуно равноправни у смислу значаја који имају за целину рада.

истинитости њених садржаја[2]. Исто тако, неопходно је имати у виду и да је рад заснован на двослојном излагању тематике, тј. – неопходна конкретизација одређених општих места дата је у *напоменама*, које представљају други или *унутрашњи* слој текста, подједнаке важности као и први (видети напомену 1).

Опште одређење. – У овом тренутку, сасвим извесно, може се говорити о постојању једног јединственог *идејног система* за чије име је најпримереније изабрати одредницу "Срби, народ најстарији". Наиме, управо овако је названа и књига – упориште међусобно сродних садржаја, који представљају израз сличних образаца тумачења српске и глобалне стварности.

У састав разматране појаве, на основу низа заједничких особина, потребно је уврстити не само најкарактеристичније радове који *у ужем смислу* формирају наведени *систем* (а ту се, пре свега, мисли на дела, рецимо, Милоша С. Милојевића[3], Симе Лукиног Лазића[4], Милића од Мачве[5], Олге Луковић – Пјановић[6]...) већ и оне творевине које, може се рећи, припадају овом идејном систему, зато што у себи садрже његова основна начела (или бар нека од њих)[*]:

1) идеју о Србима као *народу најстаријем*, 2) представу о Србији као некој врсти *метафизичког средишта света* (или – идеју о Србији као подручју од пресудног значаја за глобална историјска дешавања), 3) очекивање велике, и коначне, победе Срба, као представника начела *Добра* и *Божијег народа,* над свим њиховим противницима, као оличењима принципа *Зла*, чиме ће дефинитивно наступи-

---

[2] Проблематика одређивања степена истинитости садржаја карактеристичних за анализирани феномен биће детаљно разматрана у посебном раду.

[3] О Милошу С. Милојевићу и његовом делу видети, на пример, у предговору и поговору Предрага Милошевића, у: Милојевић, Милош С., *Одломци историје Срба и српских-југословенских земаља у Турској и Аустрији*, Никола Пашић, Београд, 1996.

[4] Књига Симе Лукиног-Лазића "*Срби у давнини*" (први пут објављена 1894. године) поново је штампана 1989. године – и представљала је најаву читавог низа радова са сличном тематиком и ставовима. У поговору ове књиге, који је потписан тајанственим псеудонимом "Thomas", између осталог пише и следеће: "Књига 'Срби у давнини' представља потпуну истину о једном Изабраном народу и народима који су од њега постали" (Thomas, поговор у: Лукин Лазић, Сима, *Срби у давнини*, Небојша Граца, Београд 1989, стр. 218).

[5] О Милићу од Мачве видети, рецимо, у: Јевтић, Милош, *Светови Милића од Мачве*, Палада, Дечје новине, Београд 1992.

За ово истраживање најзанимљивије су књиге: *Повјесница Милића од Мачве*, у три тома – *Са кућишта до двора Уфици* (I), *Лет Балвана* (II) и *Од потонуле Атлантиде до још живих Сораба* (III), Милићево здање на Звездари 1985-1987, Београд, као и књига: *Од Лепенског Вира до српске Веданте*, Народни музеј у Београду, Милићево здање на Звездари, Београд, 1992.

[6] Књига *Срби... народ најстарији* у Србији се први пут појавила 1990. године, у два тома (Луковић-Пјановић, Олга, *Срби... народ најстарији*, АИЗ Досије, Београд 1990), а друго, допуњено, издање појавило се у три књиге 1993/94 године у издању Издавачко-прометне агенције "Мирослав" (Луковић-Пјановић, Олга, *Срби... народ најстарији* 1-3, Мирослав, Београд, 1993-1994).

[*] Предочене одреднице су комплементарне и сачињавају јединствени *систем*, тако да (привидно) одсуство неке од њих не значи да она, на *парадигматском нивоу*, није присутна. Детаљно разматрање ове проблематике, уз изношење одговарајућих схематских представа, чији је циљ приказивање *динамике* предоченог *модела*, у оквиру јединственог *система*, биће изложено у посебној студији свеобухватног карактера.

ти и једно опште светско благостање, као и 4) схватање по коме су Срби, свакако, *најзначајнији народ,* и то у глобалним оквирима[7].

У исти идејни систем треба уврстити, према томе, поред оних радова који имају научне претензије, и оне садржаје који се базирају на мистичким увидима, као што је, на пример, комплетно поље информација које произилази из савременог феномена, познатог као "пророчанства Деда – Милоја из Поморавља"[8]. Исто тако, ту треба убројити и низ других сличних појава, проистеклих из суштински сродних идеја и ставова, јавности представљених путем одговарајућих књига, часописа, телевизијских емисија и сл. Такође, сличне идеје итекако су присутне и у свакодневним неконвенционалним облицима комуникације – и често су главна тема разговора, како у интелектуалним круговима, тако и код необразованих људи.

У сваком случају, неопходно је констатовати како је наведени идејни систем, који је у овом раду посматран као једна нераздвојива целина међусобно сродних и повезаних представа, у великој мери присутан у колективној свести српског народа, како у прошлости, тако и данас. Уосталом, ову тврдњу, која се сама по себи намеће, можемо, сасвим сигурно, третирати као једну очигледност којој нису потребни специјални докази... Јер, број појава које се, на основу различитих критеријума, могу сврстати у ИС:СНН (скраћеница за "Идејни систем: Срби народ најстарији")[**], налази се у сталном порасту и у ствари је, може се слободно рећи, изузетно тешко пребројати све објављене наслове који на посредан или непосредан начин улазе у оквир овог феномена.

У вези с тим, нужно је истаћи да изузетан, а може се рећи и пресудан, прилог испољавању овог феномена у савременим оквирима у овом тренутку даје издавачка кућа "Мирослав" из Београда, која је, уосталом, објавила и последње, треће, издање наведене књиге Олге Луковић-Пјановић ("Срби, народ најстарији"), као и читав низ других дела сличне тематике и сличних ставова, односно низ радова који улазе у оквир истог идејног система. На пример – "Најстарији језик Библије", аутора Анђелије Станчић Спајићеве (репринт – издање књиге која је први пут објављена у Београду још 1929. године), где се доказује да је српски језик "најстарији језик Библије" и да је српски народ "један од најстаријих". У овој књизи се, наиме, у виду закључка констатује да је српски језик, у ствари, прастари, заједнички језик, од кога потичу остали језици[9]. Затим, рецимо, иста издавачка кућа ("Мирослав") је објавила и мноштво радова Спасоја Влајића, који је доста објављивао и у часописима, а често се појављивао и у тв-емисијама. Дела овог аутора базирају се на

---

[7] Ове *4 основне одреднице* су средишњи део једне сложене структуре коју сачињавају *основни модели закључивања и доказивања* у оквиру Идејног система "Срби, народ најстарији". У ствари, ово су *суштинске одреднице*, за које је везано успостављање одговарајућег доказног система. О томе је опширно разматрано у ауторовој магистарској тези "Анализа митских сагледавања улоге и значаја српског народа".

[8] Видети – Матић, Павле, *Деда Милоје пророк из Поморавља – Биће тумбање по целом свету*, II допуњено издање, Предузеће за унутрашњу и спољну трговину "M&C", Београд 1993.

[**] Скраћеница ИС: СНН, која се у раду често понавља, вероватно ће читаоцима несклоним стилским решењима аутора деловати као неодговарајућа; међутим, на овај начин се ништа не губи од *информативности* текста, што је за аутора једино меродавно.

[9] Видети у: Станчић-Спајићева, Анђелија, *Најстарији језик Библије*, Мирослав, Београд, 1994, 104.

тврдњи да је српски језик на одређени начин *архетипски,* у смислу његове могућности за остваривање метафизичких контаката са вишом реалношћу[10]...

Подсистеми. – Такође, треба нагласити – да се унутар ИС: СНН формира и низ *подсистема.* Рецимо, један од њих оформио се и око личности Николе Тесле, чувеног српског научника, превасходно у вези са "Теслиним тајним супер-оружјем". Тако се, на пример, у делима "Први светски парапсихолошки рат на Балкану – Теслина тајна већ се примењује", односно "Парапсихолошки рат на Балкану – како НАТО и Срби ратују, оружјем Николе Тесле", говори о томе "имају ли Срби бар делић велике мистерије Николе Тесле под својом контролом и ако имају да ли су је употребили?"[11], то јест – "за 5 година антисрпског деловања Американци су, на необјашњив начин, изгубили више најсавременијих летелица, него у свим ратовима које су водили од 70-их година. Још чудесније делује податак да је у босанским удесима погинуло више високих америчких функционера – око 40, него у свим ратовима које су САД водиле од свог настанка"[12]. Наравно, ово је само један илустративни приказ, тј. случајно одабрани пример, који упућује на постојање једног, може се рећи, под-система у оквиру ИС: СНН, а на сличан начин могли бисмо представити и читав низ других *подсистема.*

Примери. – Затим, у контексту набрајања савремених појава које се могу уврстити у састав разматраног идејног система, треба споменути и дела, на пример, Јована И. Деретића ("Западна Србија – кратки историјски преглед од 3-ег века пре Христа до 20-ог века", "Античка Србија", односно – "Срби – народ и раса"...), Живојина Андрејића ("Гривне живота"...), Светислава Билбије ("Староевропски језик и писмо Етрураца", "Загребачка мумија и други етрурски, лидијски и ликијски писани споменици"), Љубомира Кљакића ("Ослобађање историје I-III, Почетак пута"...), Александра М. Петровића ("Кратка археографија Срба"...), Борислава Влајића Земљаничког ("Срби староседеоци Балкана и Панонија"), итд., итд. У ствари, као што је већ наглашено, постоји читав низ аутора који у својим разматрањима заступају ставове чије су главне одреднице саставни део овог феномена. Набројати све ауторе и одговарајуће радове било би изузетно тешко изводљиво.

Међутим, све те, можда, неупућеном посматрачу, на први поглед, различите целине, јављају се као израз истог заједничког принципа, у односу на који сви посебни модели или под-комплекси, представљају само варијантне облике.

---

[10] Спасоје Влајић је осим бројних књига ("Светлосна формула", "Наум", "Луча", "Слово", "Први светски парапсихолошки рат" итд.) такође објавио и низ чланака у штампи (рецимо, у часопису "Треће око"), а често се појављивао и у телевизијским емисијама.

[11] Из Каталога ИПА "Мирослав" (1997. година) – односи се на представу књиге Средоја Симића и Мирославе Петровић "Парапсихолошки рат на Балкану – како НАТО и Срби ратују тајним оружјем Николе Тесле".

[12] Из Каталога ИПА "Мирослав" (1997. година) – а односи се на најаву дела Спасоја Влајића "Први светски парапсихолошки рат на Балкану – Теслина тајна већ се примењује"; у овој најави још се каже и: "Ово је само део чињеница из књиге која даје одговоре на још много занимљивих питања као што су и: шта је 'Група 69'; мистична улога Срба у свим судбинским догађајима; да ли први парапсихолошки најављује Трећи светски рат; ко има под својом контролом тајно Теслино оружје и како оно делује; ко је јачи и од најјачег и коме ће припасти коначна победа...?"

С обзиром да ни један аспект ИС: СНН, као феномена, до сада, у научној литератури, није разматран (чему, такође, треба додати да он, у ствари, у научној литератури није ни *констатован,* као појава, у својој јединствености, осим у усменој комуникацији, кулоарског типа)[13] треба рећи да и није посебно неопходно истицати колико је битно да се ова појава проучи и објасни – и то не упрошћено, већ у целокупности њене структурне и семантичке сложености.

Садржаји карактеристични за овај феномен могу се пронаћи и у поезији, као и у сликарству, филму, часописима свих могућих профила, као саставни део ТВ-емисија итд.[14], тако да се може слободно рећи како је он на један ненаметљив начин свеприсутан у актуелној српској свакодневици и колективној свести.

С једне стране, на пример, у часопису "Чудо" могло се прочитати како се у Србији налази "вероватно најјачи извор земаљске енергије, срце планете"[15], односно – "четврта чакра, срчана, налази се на територији Србије"[16], тј. – "рат на Косову између Новог светског поретка и Срба је описан у Откровењу! Армагедон је овде, а не на брду 'Мегид' у Палестини. Из свог извора, Пакла, силе мрака крећу на езотеријски Рај, на Србију, у којој се налази извор божанске љубави, четврта Земљина чакра"[17], али "коначну победу однеће Срби, 'народ-сведок' Божије љубави и моћи, који на овој територији не живи и не страда хиљадама година случајно, иако 'историја' Европе тврди другачије".[18]

С друге стране, ИС: СНН је такође присутан, на пример, и у листовима као што је "Политика", где се рецимо могло прочитати – "заронивши дубоко у српски језик, Олга Луковић-Пјановић је пронашла хиљаде српских речи у свим европским језицима, препознавајући у баскијском језику, чак 30 до 40 одсто појмова из свог матерњег језика"[19], односно – "др Олга Луковић-Пјановић понире у миленијуме пре Христовог рођења, проналазећи протосрпске трагове од Индије до Западне Европе и уочавајући да се санскрит (народни праотац индоевропских језика) појављује као најстарији облик српског језика."[20]

Исто тако, бројни српски листови објављивали су разне фељтоне, чији се садржаји сасвим сигурно могу сврстати у *Идејни систем "Срби, народ најстарији"*. Тако је, рецимо, "Политика експрес" објавила фељтон – "Античка Србија на балканским

---

[13] Ова појава констатована је, може се ипак рећи, и од стране аутора појединих чланака, а који су углавном необавезног карактера, објављивани у штампи, најчешће у једном негативном и подсмешљивом контексту. Тако се дешава и да се ИС: СНН користи у циљу отвореног ниподаштавања српског народа; на пример, у "Гласу" (4. 4. 2000, 11, чланак "Као пре 300 година", посвећен концерту Ђорђа Балашевића у Будимпешти) се могло прочитати: "Балашевић је поткачио 'Срби народ најстарији' – неко је Адаму морао да поломи ребро".

[14] На пример, у филму "Лепа села лепо горе", један од главних јунака, са надимком "Вељушка", проповеда ставове карактеристичне за ИС: СНН...

[15] "Чудо", 23. јул 1999, број 32, чланак – "Срце планете пут до срца зла", аутор – Милан Видојевић, 5.

[16] "Чудо", 6. август 1999, број 33, чланак – "'Delta Forces' нападају Пећку патријаршију да ослободе силе Пакла", аутор – Милан Видојевић, 10.

[17] Исто, 11.

[18] Исто.

[19] "Политика", културни додатак – 16. мај 1998, чланак – "Српкиња од Сорбоне", аутор – Слободан Јарчевић.

[20] Исто.

просторима", који "садржи делове излагања истраживача древне српске прошлости која су се чула 5. и 6. јула у Нишу 'Ниш 98 – Први научни скуп о античкој историји Срба – Сорабски сусрети' ", а тај скуп је, као што се могло прочитати, одржан "пред бројном публиком у дворани нишког Симфонијског оркестра".[21]

Вишеслојност. – За само одређење ИС: СНН, битно је такође нагласити, дакле, да се у овај идејни систем могу сврстати, осим радова који имају *научне претензије*, и они радови који имају превасходно *уметничке*, или *мистичке* претензије. За све њих је заједничко заступање предочених основних идеја, које сачињавају његову базу.

С обзиром да се наведена *4 основна начела* међусобно надопуњују, тј. надовезују једно на друго, онда је и прихватање само једног начела довољно за сврставање у овај јединствени идејни систем, јер, на пример, идеја да су Срби народ најстарији (коју доказује аутор А), стапа се са идејом да је Србија метафизичко средиште света (коју доказује аутор Б) – у делу, рецимо, трећег (В) аутора, где су непосредно присутне све основне одреднице. У ствари, може се рећи да су ове одреднице међусобно комплементарне, и да *теже* да се нађу у оквиру исте целине, без обзира да ли се у свом почетном облику јављају самостално.[22]

Дакле, битно је рећи да су, с једне стране, у оквиру ИС: СНН, присутни аутори који улогу и значај српског народа, односно – српску прошлост, садашњост и будућност, тумаче на једном, свеобухватном, *метафизичком нивоу* (рецимо: Милић од Мачве, Спасоје Влајић, Павле Матић, Милан Видојевић, Енрико Јосиф итд.), док се, с друге стране, налазе они који, у ужем смислу, имају научне амбиције, и то у разним областима сазнања – од историје до етнологије, археологије и лингвистике... (на пример: Милош Милојевић, Олга Луковић-Пјановић, Александар М. Петровић, Живко Андрејић, Драган Јацановић итд). Свакако, степен научне вредности радова различитих аутора је, може се рећи, у великој мери различит. А за формирање једног јединственог идејног система, потребна је, савим сигурно, и спона између ових аутора, спона која сасвим очигледно егзистира, склапајући једну јединствену *причу* у колективној свести Срба.

Наиме, ИС: СНН, у својој целини, представља један сложен феномен, састављен из низа варијантних облика, односно – из низа различитих садржаја повезаних истоветном заједничком основом. А то је управо она основа која је заслужна за чињеницу да се сви ти различити садржаји могу посматрати као изрази једног јединственог система, доживљаваног у складу са опредељењем, тј. ставовима, појединаца сасвим различито: у распону од тренутне одушевљености до апсолутне одбојности и неприхватања.

Све у свему, може се закључити да је ИС: СНН на једном нивоу разнородан, а на другом, у сваком случају, јединствен.

Распрострањеност. – Ставови и идеје, који представљају саставни део разматраног идејног система, могу се наћи свуда где има Срба, широм српских и несрпских простора, односно – нису везани само за српске земље.

---

[21] "Политика експрес", 20. јул 1998, 7.

[22] Неки аутори, који у почетним радовима не заступају сасвим непосредно ставове карактеристичне за ИС: СНН, у каснијим радовима то чине (на пример – Реља Новаковић и Спасоје Влајић).

Тако, рецимо, с намером – "да кроз свеобухватни истраживачки рад и културно научну делатност успостави истину о српској историји, српском језику и српској култури", "да утврди и обелодани место и допринос Српског народа у европској и светској култури и цивилизацији" и "да васпитним и просветним радом створи услове за општи културни препород Српског народа"[23], основана је и "Сардонија" – Завод за Србистику (у Чикагу, 17. марта 1995.), чији часопис, који су заједно покренули поменути Завод за Србистику "Сардонија" из Чикага и издавачка кућа "Мирослав" из Београда, "Глас Сардоније" (а који се бави управо "Србима од праисторије до данашњих дана") константно објављује готово искључиво садржаје који се могу сврстати у склоп ИС: СНН. Иначе, часопис излази од 1996. године, а сви чланци се објављују двојезично – на српском и енглеском језику.[24]

У "Гласу Сардоније" било је речи о радовима – Реље Новаковића, Олге Луковић-Пјановић, Јована И. Деретића, Илије М. Живанчевића, Анђелије Станчић-Спајићеве, Светислава Билбије, Спасоја Влајића, Радивоја Пешића, Александра М. Петровића, Симе Лукиног Лазића, Артура Бертрана, Николе Јеремића, Љубомира Кљакића, О. Н. Трубачова, Виде Томић, итд. На тај начин, овај часопис, истраживачу *феноменологије ИС: СНН,* може послужити и као једна врста *регистра* главних аутора, мотива и институција.

Исто тако, ставови карактеристични за овај идејни систем могу се пронаћи и у радовима страних аутора.[25]

Уосталом, тезу – "ја са моје стране, чврсто убеђен у уверењу, да свуда нечем посебном претходи нешто опште, да уређење општине и племена претходе држави и да је то и случај са специјалним именом племена и општим именом једне народне целине, сматрам након брижљивог истраживања и поређења историјских података, да су Словени, колико можемо да их пратимо при оскудном светлу повести, били називани још у прадоба многобројним родовским и племенским именима, а да је име Серб као заједничко за све родове, племена и народе истог виндијског (индијског) порекла, старије него Словен"[26] – која је једна од главних одредница читавог ИС: СНН, не износи никакав "острашћени српски националиста", већ управо – Павел Јозеф Шафарик, рођен 13. маја 1795. у селу Кобељарову у Словачкој, где је његов отац био евангелистички парох[27].

Гранични облици. – Такође, приликом анализе разматраног феномена, треба приметити да су у делима појединих аутора присутни извесни елементи који де-

---

[23] Видети Проглас оснивача у: Глас Сардоније, број 1.

[24] "Да би се научна јавност а и други истинољубиви људи широм света упознали са делом тих података о древним Србима, одлучили смо да лист паралелно излази на србском и енглеском језику, а касније и руском, шпанском, француском, италијанском, немачком, кинеском, јапанском... Надамо се да ће то бити још један од подстицаја да се путем научних радова и полемика коначно обелодани дуго прикривана истина о тим питањима" (Глас Сардоније, број 1, 1).

[25] На пример, Олга Луковић-Пјановић се позива на радове Сипријана Робера, Ф. М. Апендинија, Абела Овелака, Ами Буеа, Суровјецког, Шафарика итд. итд.; видети у: Луковић-Пјановић, Олга, *Срби... народ најстарији* 1-3.

[26] Шафарик, Павле Јозеф, *О пореклу Словена*, Архив Војводине, Нови Сад, 1999, 48.

[27] Станојевић, Павле, Предисловије (предговор) у: Шафарик, Павле Јозеф, *О пореклу Словена*, V.

лимично или уочљиво одступају од неких његових базичних поставки, или, пак, не постоји децидирано изјашњавање када су у питању његови основни постулати, али са друге стране, опште карактеристике њихових радова су, по свему осталом, саставни делови овог идејног система. Односно, дотичне карактеристике учествују у формирању или наглашавању образаца колективне свести, какве стварају и сви остали изрази ИС: СНН. У ову категорију, на основу неких одредница, могли би се сврстати радови, на пример, Реље Новаковића[28], Радивоја Пешића[29], или, пак, Драгоша Калајића[30]... Свакако, осим ових, могу се навести и многи други аутори, чија дела више на посредан него на непосредан начин спадају у *Идејни систем "Срби, народ најстарији"*. Међутим, поменути аутори успели су да формирају посебно упечатљиве идејне целине, са значајним утицајем и приличним бројем следбеника, и зато их на овом месту, као пример, вреди споменути.

Формирање. – У вези са настанком и развојем разматраног феномена, треба нагласити да су сами елементи, типични за ИС:СНН, били, може се рећи, саставни део

[28] Реља Новаковић је последњих година објавио (ИПА "Мирослав") већи број књига: "Још о пореклу Срба – и сва Србска идолу служаше Дагону", "Срби – име Срби кроз време и простор", "Срби и рајске реке – библијске 'четири рајске реке' и кавкаско-еуфратски Срби", "Непознати Црњански", "Карпатски и ликијски Срби"...Сви ови радови, у суштини, доприносе доказивању поставки карактеристичних за ИС: СНН, али, с друге стране, када је у питању задирање у саму протоисторију човечанства, Р. Новаковић је често усмерен на Кавказ и око кавкаске области – којима најчешће даје првенство што се тиче старости, а не на Балкан, као што је случај код већине других "припадника" ИС: СНН. Осим тога, код њега се може наићи и на тврдњу – како се "чини да ти Срби у Европу нису дошли као Словени. Они су вероватно у Подунавље стигли веома рано, и то као несловени. Настајање словенске групације остварено је по свој прилици тек у Европи, али на који начин још увек је неизвесно. Подунавски Срби временом су примили хришћанство и били пословењени, али су задржали неке своје раније паганске обичаје који су добили само извесне хришћанске облике и садржаје. Дакле, са подунавским Србима могло се десити нешто слично као и са полапским и повисланским Србима за које се мисли да су продирањем са истока на словенско подручје (вендско, сарматско, скитско?) били временом пословењени и задржали своје раније име, неке обичаје и друге карактеристике" (Новаковић, Реља, *Још о пореклу Срба*, Мирослав, Београд 1992, 123), што, може се рећи, одступа од садржаја типичних за ИС: СНН. У ствари, Реља Новаковић не инсистира на подручју данашње Србије и словенском пореклу Срба, али, свакако, инсистира на *Србима*, као изузетно старој групацији која се везује за прапочетке човечанства..., што доказује са безброј примера – чиме га, између осталог, у сваком случају треба сврстати међу припаднике ИС: СНН.

[29] У радовима Радивоја Пешића акценат се често ставља пре на *Словене* него на *Србе*, и због тога га више на посредан него на непосредан начин треба сврстати у комплекс ИС: СНН. Међутим, гледајући суштински, његово дело у целини не може се посматрати ван контекста ИС: СНН.

[30] Одређени ставови Калајића могу се довести у сасвим непосредну везу са садржајима у овом раду обухваћеним одредницом ИС: СНН, али, с друге стране, неки његови погледи – као, рецимо, често нескривена германофилија (позитиван став у односу на Немце и Германе, уопште), сасвим одступају од садржаја типичних за ИС: СНН. Битно је истаћи да су Калајићеви списи пресудно утицали "на један велики круг младих српских интелектуалаца, сада стасалих и зашлих у зрелију стваралачку фазу, круг који га сматра својим гуруом", као што стоји у одредници имена Драгоша Калајића, у: *Тајне Балкана (геополитички кључ за судбину "верига света")*, Студентски културни центар, Београд, 1994.

српске колективне свести у периоду пре Другог светског рата... Наиме, дела Милоша С. Милојевића и Симе Лукиног-Лазића објављена су још 1872, односно 1894. године, дакле у XIX веку. Ови аутори су, у великој мери, утицали на уобличавање образаца идејног комплекса који ће последњих година, једноставно речено, "експлодирати", у смислу објављивања низа нових наслова. Створен је један јединствени *идејни систем* са истакнутим, можда се може рећи и централним, местом у савременој српској колективној свести. Осим Милојевића и Лукиног – Лазића, у периоду пре Другог светског рата, који представља једну значајну прекретницу у развоју феномена ИС: СНН, било је наравно и других радова и аутора са истоветним или сличним идејама (Живко Д. Петковић, поменута Анђелија Станчић – Спајићева, Илија М. Живанчевић, Симеон Кончар итд.)[31] али су ова двојица, ипак, у највећој мери прецизирали основне одреднице ИС:СНН.

Уосталом, када је реч о историјату феномена, треба знати да ова појава, ни у ком случају, није нова – и да се садржаји типични за ИС: СНН могу пратити и више векова уназад.

Љубомир Кљакић, може се рећи – из *унутрашње перспективе ИС: СНН*, дајући једну врсту хронологије радова који на специфичан начин говоре "о старини, распрострањености и врлинама словенских заједница"[32], посебно издваја радове и улогу Павла Шафарика, који се позива на античке ауторе као што су: Херодот, Птоломеј, Плиније, Прокопије, Јордан, Вибије Секвестер, Мојсије Хоренски, анонимни баварски географ (Баварски Географ), Нестор итд., а што, касније, по Кљакићу, преузима и већина српских аутора, чији радови улазе у састав разматраног идејног система.[33]

Такође, Љ. Кљакић скреће пажњу и на "потребу критичког објављивања и студирања радова Лудовика Цријевића Туберона и његових коментара из 1490-1522; рада Винка Прибојевића *De origine successibusque Slavorum* о пореклу, јединству и величини Словена написаног у опозицији према пангерманским учењима тог времена и штампаног у Венецији 1532; Орбиновог *Краљевства Словена* из 1601. године, које је стављено на папски *Index librorum prohibitorum*, па се и у Београду 1969. појавило скраћено за део у коме се говори о словенској историји пре Средњег века; *Хронике* грофа Ђорђа Бранковића; *О старини и распрострањености илирског имена* Себастијана Сладе Долчија из 1754; грађе коју је Игњат Ђурђевић припремио за своју *Историју Илирика* и чији је недовољно прецизан опис објављен 1865, а да тај материјал до данас није критички реконструисан и учињен доступним јавности; *De praesbontia et vetustate linguae Illyricae* Фрање Марије Апендинија из 1806; Рајићеве *Историје разних словјанских народов, најпрече Булгар, Хорватов и Серб*".[34]

Илија М. Живанчевић, говорећи о *српској аутохтонистичкој школи*, чији су најизразитији представници, по њему, Јован Рајић, Милош Милојевић и други, наводи како је ова школа извршила "огроман утицај и на руске раднике на историји

[31] Радови ових аутора су, у новије време, углавном, поново објављени.

[32] Видети одговарајући наслов поглавља – у: Кљакић, Љубомир, *Ослобађање историје* I-III – Почетак пута (прва књига), Архив Кљакић, Београд, 1993, 146.

[33] Исто, 154.

[34] Исто, 154.

Словенства: Татишчева, Ламанског, Болтина, Данилевског и др."[35] и да се "под њеним утицајем створио и велики интелектуални покрет у Русији познат као Словенофилство".[36] У истом контексту Илија М. Живанчевић помиње, од западнословенских аутора, и А. Мицкијевича, Суровијецког, Лелевеља, Мацјејовског, Клечевског, као и Папанека и Шафарика.[37]

Исто тако, када је реч о историјату ИС: СНН, треба, у сваком случају, консултовати и поменуто дело Олге Луковић-Пјановић "Срби, народ најстарији", у којем је представљена једна општа *хронологија* развојног тока овог феномена. И у том смислу је дело О. Луковић-Пјановић више него употребљиво, јер из перспективе ИС: СНН сведочи о претечама и узорима...

Све у свему, битно је нагласити да – након готово педесетогодишњег повлачења елемената ИС: СНН из колективне свести у колективно несвесно, насталог услед одговарајућих политичких околности, у периоду тзв. буђења српства и распада бивше СФРЈ, долази до новог објављивања радова већ заборављених аутора. Централни догађај, у процесу поновног појављивања садржаја типичних за разматрани феномен представљало је објављивање управо књиге др Олге Луковић-Пјановић (са насловом "Срби, народ најстарији"), чија је појава непосредно означила поновно продирање ИС: СНН из колективно – несвесног у колективну свест српског народа. Свакако, овој књизи, у смислу означавања поменуте *прекретнице* треба придодати и поновно штампање дела Симе Лукиног-Лазића – "Срби у давнини", као и, наравно, дела Милића од Мачве. Објављивање ових књига представљало је извесну врсту *знака* за садржаје карактеристичне за ИС: СНН да, након дугогодишњег потискивања, са устострученом снагом, из *колективно – несвесног* Срба изроне на видело, тако да данас овај феномен представља једно од језгара и српске колективне *свести*, о чему сведочи мноштво примера.

Улога дијаспоре. – Приликом разматрања феномена ИС: СНН, пре свега приликом разматрања његовог *завршног формирања*, свакако не треба заборавити ни улогу српске дијаспоре, која је у периоду од завршетка II светског рата до, практично, 1990. године, током којег у самој Србији, пре свега у јавности, није било "ни помена" од ИС: СНН, осим наравно у "конспиративном облику", однеговала и, може се рећи, усложнила и развила идеје карактеристичне за овај идејни систем, тако да се, након распада бивше СФРЈ, и на основу тога стичу услови за буђење садржаја типичних за разматрану појаву код читавог српског народа, а пре свега у самој Србији.

Тако је, на пример, Јован И. Деретић објавио "Историју Срба", у два тома, у Ници, 1975. и 1977. године. Прво издање дела Олге Луковић-Пјановић ("Срби, народ најстарији") појавило се, у издању "Гласа Срба", у Индијанополису, САД, 1988. године, а пре тога је, у рукопису, такође кружило међу српском емиграцијом (а могло се пронаћи, рецимо, и у Хиландару...)[38], док се у самој Србији о делима из комплекса ИС: СНН стварао један вид легенде, преношене искључиво усменим путем.

---

[35] Живанчевић, Илија, *Новом покољењу*, Београд, 1934, 11.

[36] Исто.

[37] Исто.

[38] По сведочанству етнолога Драгомира Антонића, он се први пут сусрео са делом О. Луковић-Пјановић (у рукопису) управо током посете Хиландару.

Такође, у овом смислу је неопходно споменути и дело Ненада Љ. Ђорђевића ("Историја Срба"), на које се, са изузетним поштовањем, позива и Олга Луковић-Пјановић, и које је објављено 1968. у Милвокију (САД), као, и његова књига "Етрурци или Рашани".[39]

Затим, на пример, Светислав Билбија је у Чикагу, 1984, објавио своју књигу "Староевропски језик и писмо Етрураца", а 1989, такође у Чикагу, излази и – "Загребачка мумија и други етрурски, лидијски и ликијски писани споменици". Осим тога, треба споменути и да је Радивоје Пешић у Италији, на италијанском језику, објавио више радова[40], итд. итд.

И управо у предоченим радовима и ауторима треба тражити онај неопходни континуитет, у развоју анализираног феномена, што је, како је поменуто, и омогућило праву ерупцију садржаја карактеристичних за овај идејни систем, у последњој деценији XX века.

Идејни систем "Срби, народ најстарији" као мит. – Након што је констатовано неоспориво присуство, и то у једној свакако изузетној мери, ИС: СНН у колективној психи и свести српског народа, потребно је поставити питање и једног суптилнијег дефинисања овог феномена, као система међусобно повезаних идеја. У вези с тим, неопходно је поново споменути да се означена појава, посматрана као скуп међусобно повезаних делова, заснива на различитим облицима аргументације, од којих први имају научне претензије (као, рецимо, Олга Луковић-Пјановић), други превасходно уметничке (где се чињенични материјал различитог типа склапа у творевине уметничког карактера – на пример у делу Милића од Мачве), док се трећи вид аргументације јавља као резултат разних облика "пророчких увида" (типа – "пророчанства Деда – Милоја"...), када се чињенице излажу као априорне истине, наравно – без изношења одговарајућег научног апарата. Наравно, сви ови облици разматраног феномена склапају једну јединствену причу која, као што је споменуто, има своју идеалну форму, и која, из једног свог, посебног, угла – тумачи српску прошлост, садашњост и будућност.

Уколико се сви ови облици посматрају као целина, неизоставно се, у циљу потребе одређења овог идејног система, као најправилније решење, намеће одредница *мит*, у смислу категорије чији распон значења превазилази супротности различитих видова испољавања тог феномена. У складу с тим, дакле, наведену појаву је сасвим прихватљиво одредити као мит, јер у потпуности заузима поменути распон значења, који је карактеристичан за одређење митског, протежући се од, са једног становишта, репрезентативне *свете приче*, коју овај феномен представља за приличан број Срба, документовано присутне у колективној свести српског народа, до, с друге стране, *измишљене историје*, како га многи доживљавају. Са тог становишта, разматрање ИС: СНН као *мита* је сасвим оправдано. У вези с тим, треба подвући и да одређење мита, у распону од *измишљене историје* до *свете приче*, са своје стране, проблематизује питање истинитости, односно неистинитости, мита, јер, у овом другом случају, када је мит света прича – "посебно обележје мита није у његовој *произвољности*, већ у његовој *божанској истинитости* за

[39] Уосталом, дело Ненада Љ. Ђорђевића је послужило и као нека врста увода у дело Олге Луковић-Пјановић; видети у: Срби... народ најстарији 1, 35-63.

[40] Неки радови Билбије и Пешића још увек се нису појавили на српском језику.

оне који у њега верују"[41], односно – "дистинкција да је историја истинита, а мит лажан, је сасвим произвољна", као што тврди Едмунд Лич.[42] Наравно, у вези с овим, поставља се питање где престаје историја, а где почиње мит – и обрнуто. За ову проблематику су изузетно упућујућа размишљања Еванс-Причарда.[43] Наиме, са становишта комплексног увида у ИС: СНН, поуздано се може тврдити да се, дословно, сва одређења категорије *митског* из Еванс-Причардових разматрања, у потпуности поклапају са особинама ИС: СНН, који би, према томе, и дефинитивно требало посматрати као мит – али, на шта, посебно, треба обратити пажњу, не у упрошћеном већ у предоченом комплексном поимању те одреднице, по принципу, рецимо, Личовог схватања мита, које је, дакле, пажљиво разликовање између *мита као свете приче* и *мита као измишљене, невероватне приче,* са интересним и аналитичким нагласком на оно прво.[44]

У ствари, 4 предочене *основне одреднице ИС: СНН* представљају основу за настајање једне глобалне *митске приче,* на идеалтипском нивоу, и низа варијантних облика, односно *подсистема*, у оквиру овог идејног система. Другим речима, може се рећи да ИС: СНН, као феномен, поседује свој *идеалтипски текст*[45], као и низ варијантних облика. Сам идеалтипски текст ИС: СНН базира се на једној *архетипској митској матрици.*[46]

Наведени идеалтипски текст сагледава целокупност глобалних историјских дешавања као јединствени процес – са сопственом структуром и сврхом, а са Србима у средишњој улози. Овај јединствени процес је, у ИС: СНН, представљен као *модел наизменичног ширења и скупљања,* тј. као један *пулсирајући модел.*[47]

---

[41] Лич, Едмунд, *Клод Леви-Строс*, Просвета, Београд, 1982, 66.

[42] Исто, 66.

[43] Видети у: Еванс-Причард, Едвард Еванс, *Социјална антропологија*, Просвета, Београд, 1983, 175-177.

[44] Жикић, Бојан, *Антропологија Едмунда Лича*, Етнографски институт САНУ, Београд, 1997, 100.

[45] *4 основне одреднице ИС: СНН* представљају подлогу за стварање једне јединствене *приче*, која има своју *идеалтипску форму*. Ова идеалтипска верзија *митске приче* ИС: СНН се добија као резултат посматрања различитих варијанти овог идејног система, схваћеног као *мит*, односно јединствена *прича*. У магистарској тези "Анализа митских сагледавања улоге и значаја српског народа" представљена је *идеалтипска верзија ИС: СНН*, издељена на 28 основних елемената, тј. *митема.*

[46] Приликом анализе упоришних начела разматраног феномена, уочено је постојање неких универзалних митских релација у оквиру ИС: СНН. Структура ових универзалних митских релација може се дефинисати и као – *архетипска митска матрица*. Архетипску митску матрицу треба схватити као једну објективно постојећу категорију.

[47] Наиме, поменута идеалтипска верзија митске приче ИС: СНН, сагледава целокупност глобалних историјских дешавања као јединствени процес са сопственом структуром и сврхом. Ово сагледавање свеукупности историјских дешавања, у оквиру ИС: СНН, одвија се у 5 етапа:

1) *златно доба* српства, а уједно и човечанства, у целини,

2) *сукобљавање* Срба са непријатељима, и почетак постепеног распарчавања и претапања Срба, односно – сужавања њихове територије,

3) *настајање* великих, историји добро познатих, *цивилизација*, из окриља српства – на темељима српског знања и традиција,

Нивои значења етнонима Срби. – Такође, за разумевање разматраног феномена посебно битно је разграничити и нивое значења етнонима *Срби,* који свакако има средишње место у оквиру ИС: СНН.

Овим се отклањају и многе недоумице које се тичу разумевања ИС: СНН, јер се, у ствари, термин Срби унутар овог идејног система, као и у српској колективној свести, појављује у неколико облика, тј. *идентификационих модела* , од (X) *Срби* у најужем смислу, односно балкански Срби – православне хришћанске вероисповести, или – *они који се осећају Србима и сви други их сматрају за Србе,* па све до – (Y) *Срби* као општељудска, над-етничка, одредница... при чему се, дакле, Срби посматрају пре свега као *етичка,* па тек онда *етничка,* категорија ("Србин се не рађа, него постаје")[48]. У вези са овим другим одређењем српства, треба нагласити да сваки други план осим општељудског и сваки други циљ осим читавог човечанства обједињеног *Српском традицијом* за ИС: СНН има епизодни карактер.[49]

Сродне појаве. – Треба нагласити да разматрани феномен није изолован, иако поседује мноштво специфичности. У циљу успостављања компаративне релације са другим појавама, ИС: СНН се може упоређивати, на различитим нивоима, са феноменима као што су, с једне стране, на пример, представе неких других народа, о сопственој прошлости, у којима се јасно испољава присуство митског обрасца *народ изабрани* (нпр. – представа о Јеврејима као *изабраном народу, народу Божијем*)[50], или, с друге стране, на једном другом компаративном плану, са фено-

---

4) затим, у периоду нове ере, долази до *постепеног изумирања* српског имена, до узимања других, предеоних, назива, као и до завршне фазе претапања Срба у друге народе; на крају тог процеса, српски народ бива сведен, практично, на своје *балканско језгро,*

5) човечанство доживљава *препород,* уједињено у српству, као најсавршенијем колективном живом бићу на планети Земљи.

У ствари, предочени модел је, наиме, модел *наизменичног ширења и скупљања,* идентичан извесним космолошким моделима присутним у савременој физици, као и, с друге стране, неким древним традиционалним (на пример – индијским) космичким представама.

[48] "Дубоко ганут, захваљујем понуди коју одбијам, објашњавајући да се Србин не рађа већ постаје полагањем низа тешких испита. Зато су неки мали Немци изјавили да ће кад порасту постати Срби, као да је то неко звање. Ако бих децу послао у угодни и безбрижни егзил, ускратио бих им јединствену и најбољу прилику за ковање самопоштовања које је темељ самопоуздања. Нема данас у свету боље ковнице врлина и вредности људског материјала од оне у српским земљама, међу Србима, коју творе изазови и ударци 'новог светског поретка'. Српски народ данас полаже најтеже испите, на којима се проверава његова способност за преузимање виших задатака и мисија" (Калајић, Драгош, *Издана Европа*, Југославијапублик, Београд, 1994, 188; подвлачење И.Т.).

[49] Са становишта ИС: СНН, циљеви српства могу бити разматрани једино у најопштијим, најширим, оквирима – отприлике у смислу *повратка целокупног човечанства вечним, општељудским, српским вредностима и традицијама,* односно – борба достојна Срба и српства одвија се у знатно ширим оквирима него што је, рецимо, подручје "уже Србије", која је, уосталом, од стране ИС: СНН и буквално терминолошки одређена као "Србијица" (видети, на пример, код Милоша С. Милојевића, *Одломци историје Срба,* 103), или Балкан...

[50] У вези с тим, треба нагласити како је религиозни дух Израиља "дакле, однос Бога с изабраним народом преобразио у 'свету историју' до тада непознатог типа. Почев од једног одређеног тренутка, та 'света историја', која је на изглед била искључиво 'национална', показује се као узорни модел целог човечанства" (Елијаде, Мирча, *Историја веровања и*

менима као што су неки други (*креационизам,* на пример)[51] модели *паралелне науке...* који на начин сасвим другачији од *званичне истине,* објашњавају глобалне процесе, или токове светске историје, у најширем смислу речи.[52]

Исто тако, може се рећи да ИС: СНН, на неки начин, представља надградњу *српских национално-традиционалистичких концепција,* са којима се такође налази у изузетно блиској повезаности, представљајући њихов ексклузивни део.[53] У вези

религијских идеја I, Просвета, Београд, 1991, 147.). Ово се, у сваком случају, у потпуности подудара са садржајима ИС: СНН, односно – са тумачењем историје Срба као историје (*узорног модела*) читавог човечанства, са посебним освртом на, такође, специфичан однос Бога са Србима као, управо, *изабраним народом,* чија је, дакле, историја – од суштинског и прворазредног значаја за читаво човечанство. Јер, Срби су, по стандардним одредницама ИС: СНН, "носиоци светске историје" (Деретић, Јован I, *Серби – народ и раса*, Глас српски, Бања Лука, 1998, 3), односно – "главни историјски чинилац" (Исто, 87).

[51] Иначе, "према креационистичком концепту порекла – човек, планета Земља, Сунчев систем и цео универзум, нису настали случајно, сами од себе, како тврди опште прихваћена теорија еволуције, већ су настали као продукт плана" (из Информатора Удружења креациониста, октобар 1996) а "основне поставке креационистичког концепта порекла, на основу библијског извештаја о стварању, су следеће: 1. Стварање планете Земље, Сунчевог система и универзума, десило се пре 6.000 (шест хиљада) година. 2. Процес стварања се одиграо у току шест дана (дословних дана од 24 сата). 3. Сви облици живота, укључујући и човека, створени су одвојено, по својим типовима. 4. Планета Земља је у почетку имала водени омотач изнад атмосфере који је стварао ефекат 'стаклене баште'. 5. Пре око 4.300 година десила се глобална катастрофа – Потоп, која је изазвана од стране Створитеља због великог неморала на Земљи, у којој је уништен целокупни живи свет, осим једне мале групе" (Исто).

[52] На пример, постоји читав низ интересантних *модела паралелне (другачије) историје.* Рецимо, руски математичар А. Т. Фоменко, на основу својих израчунавања доказује да је стварна хронологија историјских дешавања знатно другачија у односу на "званичну"... (видети у: Фоменко, А. Т., *Статистичка хронологија – математички поглед на историју*, Математички институт САНУ, Досије, Београд, 1997; исто тако, видети и фељтон аутора Драгана Благојевића, са насловом "Историја у огледалу нове хронологије", који је "Политика" објављивала у наставцима, од 8. 1. 1999).

[53] Садржаји карактеристични за ИС: СНН се наслањају на садржаје патриотског карактера, са позитивним односом према српској традицији, и нацији уопште, који, може се рећи, формирају један *Српски национално-традиционалистички модел*, као систем идеја, образаца пожељног понашања и мишљења, тј. поимања стварности. Дотични *модел* базира се на идејама које промовишу српство, односно – залажу се за очување српске традиције, тј. – културе и *цивилизацијског концепта.* Ови садржаји упозоравају на опасност од утицаја, и уплива, страних, не-српских, вредносних система и конструкција, промовишу српску независност, као и значај целокупне српске цивилизације у глобалним оквирима. Такође, ови садржаји истичу и квалитете српског *тла* и *крви* (порекла), као и одговарајућу улогу српства у будућим дешавањима, глобалног карактера, придајући српству један врхунски значај, у ширим оквирима. Међутим, типични садржаји *српског национално-традиционалистичког модела* ипак не тумаче српски – *простор, време, кретање* (*циљеве*) и глобални *значај*, у духу једног *митског сагледавања*, тако карактеристичног за ИС: СНН... У ствари, може се рећи, ИС: СНН представља, на известан начин, надградњу српског национално-традиционалистичког модела, тј. – његов *ексклузивни облик.* А тај *ексклузивитет* ИС: СНН дозвољава сагледавање овог феномена као самосталне појаве, која се, дакле, наслања на српски национално-традиционалистички модел, али која, с друге стране, представља и једну самосталну уоквирену целину, са сопственим идејним језгром, односно – примарним идејама, структуром и значењем.

с тим, треба споменути *косовски мит* и *православну веру*, као стожере наведених *концепција*, а самим тим и појаве у непосредној вези са ИС: СНН.

Посебно упечатљива је паралела која се, као што је већ наглашено, може повући између ИС: СНН и Библије. А ако се упореде основни елементи *идејне матрице* карактеристичне и за јеврејски библијски и српски општенационални код, оваплећен у примарним идејама ИС: СНН, јасно се увиђа да су ови елементи подударни, односно да се базирају на сакрализацији: 1) простора, 2) времена (историје, порекла), 3) кретања (циљева) и 4) глобалног значаја – ових етничких група, што истовремено, може се рећи, представља и прастари *митски образац*, односно – основу архетипског митско-ритуалног сценарија који се примењује, без обзира на поднебље и период, приликом сакрализације и индивидуе и колектива.[54] У суштини, библијски мотиви су на два нивоа у вези са садржајима ИС: СНН. На једном нивоу – разматрани феномен показује идејну блискост са комплексом чији је центар Библија, и то независно од директних библијских утицаја, док на другом нивоу ИС: СНН црпи своје идеје непосредно из саме Библије[55], чиме се, уосталом, само појачава његова свеукупна повезаност са овим идејним комплексом. Ипак, он представља комплекс суштински независан од саме Библије, са којом га везује, пре свега, заједничко порекло – у смислу да се и један и други идејни комплекс базирају на сродним митским обрасцима.[56]

У ствари – ИС: СНН, иако изузетно близак и представама неких других народа о сопственом пореклу, улози и значају[57], поседује одређене *специфичности* које га

---

[54] Штавише, може се рећи да је, у савременим околностима, и то у глобалним оквирима, међу етничким групама, тешко констатовати постојање феномена у тој мери суштински блиских Библији, као што је то случај са ИС: СНН, насталог и на темељима *Косовског мита,* чија је основа успостављање извесне врсте *савеза са Богом,* у циљу задобијања Царства Небеског, чиме, дакле – Срби постају *Небески народ*, односно – *народ Изабрани, народ Божији*. Простори на којима обитава тај народ, то јест – *народ Изабрани (Небески),* самим тим, аутоматски, представљају управо *Средиште света* – а српска света места чворишне тачке тог *Средишта*, са специфичним значајем, у општим, светским, оквирима. На тај начин – простор на којем живе Срби постаје, у ствари, *свети простор*, за чију је готово сваку тачку везано одговарајуће *глобално значење,* то јест – готово свака тачка овог светог простора постаје од општег значаја за читаво човечанство.

[55] Уосталом, мноштво аутора, чије радове треба сврстати у ИС: СНН, темељи своја дела на подацима из Библије...; рецимо – Реља Новаковић, Јован И. Деретић, Анђелија Станчић-Спајићева, сасвим директно "Thomas" у поговору поновљеног издања књиге Симе Лукиног-Лазића "Срби у давнини", Спасоје Влајић итд. итд.

[56] Оба ова идејна система заснована су као прво на – постојању јасно одређене *идејне матрице*, коју сачињавају одреднице – 1) *порекло од првих људи*, из чега произилази и одговарајућа – *сакрална историја* (= сакрално време), која је уједно и образац за историју целокупног човечанства; односно – у овом конкретном случају – од историјских дешавања везаних за Србе, тј. – Јевреје, зависи и судбина читавог човечанства; затим – 2) *сакрални простор,* о чему је већ било речи; 3) сакрални *ход кроз историју* изабраног народа, тј. *есхатолошка идеја* (одлучујућа битка) – или ишчекивање судбоносне *Битке,* у којој ће учествовати поменути изабрани народ у централној улози, против сила Зла; а резултат свега овога је – 4) идеја о специфичном *значају* изабраног народа у глобалним процесима, односно – од изабраног народа зависи судбина читавог човечанства.

[57] Слични обрасци, који формирају, може се рећи, један идејни систем, присутни су исто тако и код, рецимо, "Хрвата", тако да се може говорити и о *Идејном систему: Хрвати, народ*

чине јединственим идејним комплексом. Наиме, може се рећи да је за разматрани идејни систем везан један јединствени сплет околности, који је узроковао и условио његов настанак.

Компаративни аспект ове проблематике, у сваком случају, захтева шири осврт, и биће разматран у посебној студији, а на овом месту је битно још једном подвући да ИС: СНН није изолован феномен и да постоје многе релације које га повезују са другим појавама (обратити пажњу на напомене 50-57).

Научна и митска компонента. – ИС: СНН је идејни систем са карактеристикама, истовремено, и – свете приче Срба и научне теорије. Он поседује и једну и другу димензију – и митску и научну. Уосталом, ово питање је и једно од кључних за разумевање феномена ИС: СНН.

Другим речима, приликом разматрања проблематике истинитости елемената присутних у ИС: СНН истраживаче може збуњивати и тзв. *митска компонента* овог феномена, с обзиром да наведени елементи, на свом идеалтипском нивоу испољавања, склапају једну *митску причу,* у коју су инкорпорирани и садржаји са научним претензијама и апаратом. Ова митска прича сакрализује српски *простор, време* и *кретање*, односно *улогу и значај* српског народа и српског појединца. Међутим, митска компонента разматраног идејног система, може се слободно рећи, не утиче на истинитост односно неистинитост садржаја који спадају у ИС: СНН, јер, као што је познато, и мит може бити истинит, као што и историја може бити лажна, односно "дистинкција да је историја истинита, а мит лажан, је сасвим произвољна", као што тврди Едмунд Лич.[58]

(Треба нагласити, када се ИС: СНН посматра као јединствени *мит*, увиђа се да се у оквиру овог идејног система, као и у миту, разрешавају одређени проблеми, то јест превазилазе одговарајуће, наизглед, непремостиве супротности присутне унутар српске колективне свести.)[59]

Све у свему, може се констатовати да ИС: СНН представља, дакле, један митски комплекс, у правом значењу те одреднице, који има корене у ближој и даљој прошлости, али који се у потпуности формирао тек у последње време, превасходно последњих година, конституишући се у *средишњи савремени српски мит*. С друге стране, треба подвући, *научна компонента* разматраног феномена захтева

најстарији. Овај идејни систем се, у ствари, наслања на ИС: СНН, представљајући једну врсту његове *инверзије*. Видети, на пример, рад Томислава Хереса – "Дуго путовање од Ирана до Јадрана", у: Бабић, Горан, *Хисторија хрватске хистерије*, Стручна књига, Београд, 1992.

[58] Лич, Едмунд, *Клод Леви-Строс*, 66.

[59] Наиме, увиђа се, као што је већ наглашено, да се, у оквиру ИС: СНН, појављују елементи јединствене *митске матрице*, који су карактеристични за архетипски мит, односно – бајку. С обзиром да је суштинска функција једне митске приче превазилажење дуалитета, тј. супротности, одређених категорија које су од суштинске важности за човека, односно – за митотворачку свест, и основна функција *митске приче* ИС: СНН је такође *превазилажење* дотичних *супротности* у један виши, усложњени, облик комплементарности.

У вези с тим, на једном дубљем семантичком плану, и у ИС: СНН се, на првом нивоу, превазилазе четири типа супротности, које се базирају на архетипским *примарним митским супротностима*, и то су: 1) *мушко – женско*, 2) *кућа (село, заједница) – шума (ван заједнице)*, 3) *живот – смрт*, 4) *човек – животиња*, што су све елементи који сачињавају и први аспект базичне митске матрице која се може издвојити из архетипског (или *идеалтипског*) мита.

једну посебну и свеобухватну анализу, без предрасуда везаних за његову *митску компоненту*.

Функције. – Када је реч о функцијама овог идејног система, неопходно је констатовати да он – на једном индивидуалном плану пружа *одговоре о сврси живљења*[60]; затим, *рехабилитује*, тј. – обнавља заборављене, архетипске митске обрасце, својствене српском етничком бићу; *прокламује* један модел самоодређења у колективној свести Срба, заједно са одговарајућим вредносним системом, као обрасцем понашања[61]; на плану колективне свести *фокусира* националну енергију и интегрише одбрамбене потенцијале српског народа, а све то заједно – у циљу остваривања одговарајуће етничке компактности и стабилности.

Што се тиче функција разматраног феномена, неопходно је нагласити, у вези са поменутим прокламовањем једног модела самоодређења Срба, и да ИС: СНН промовише *српски модел супериорности*, који је директно супротстављен *српском моделу инфериорности*, као скупу негативних етничких стереотипија о српском народу, који је такође константно присутан у српској колективној свести.[62] Наиме, по неким садржајима карактеристичним за ИС: СНН – "једном речју Србин значи: 'Брата, узвишеног, светлог, јасног, независног, изображеног, владајућег, човека и народ, кои стои на највишем ступњу изображења, морално умног државног итд. Народ независне, слободне, беле, јасне, сунчане, дивне, преузвишене, управо божанствене, силне, храбре, надмоћне, никад робујуће моћи и силе браће, рођака итд. међу којом је: државни и просветни ред, поредак, правда, љубав, преузвишеност итд.", то јест – Срби су "народ бео, јасан, светао, свети, најбољи, праведнији итд. кои има савршене државне установе, који је светао, знатан, чувен, слободан у којег је подела 'власти' занимања редова, који је на највишем ступњу изображења итд.", односно – "Срби су народ кои је са јаким братским свезама, сила, мложина, јачина снага итд. према осталим небратским народима над којима се и огледа његова моћ, сила, јачина преимућство и снага"[63], а – бити Србин – "значи бити обдарен са свима најодабранијим врлинама људским"[64]; исто тако, као што се може прочитати у садржајима типичним за ИС: СНН, српска су племена, што се умног развића тиче, у свему и свачему превазилазила остале народе.[65]

---

[60] Односно, *индивидуално* се самоостварује служећи циљевима *општег* – то јест, човек се самоостварује служећи човечанству – придржавајући се начела општих, богочовечанских, вредности обједињених кодексима *Српске Традиције*, која се у оквиру ИС: СНН, појављује управо као *Врхунска и врховна Традиција*. А бити Србин, у контексту ИС: СНН, значи отприлике исто што и бити *прави човек*, или *богочовек*.

[61] ИС: СНН промовише један јединствени вредносни систем који се наслања на *традиционалне обрасце понашања* присутне у српској колективној психи, на тај начин се директно супротстављајући вредносним системима глобалне масовне културе, тј. – *маскултурним обрасцима живљења*.

[62] Ова проблематика је детаљније разматрана у поменутом магистарском раду (видети напомену 1).

[63] Милојевић, Милош С., *Одломци историје Срба и српских-југословенских-земаља у Турској и Аустрији*, Никола Пашић, Београд, 1996, 30.

[64] Исто, 23.

[65] Исто, 165.

Очигледно је да се предочени српски атрибути апсолутно разликују од атрибута које Србима приписују садржаји карактеристични за тзв. *српски модел инфериорности.* На пример, може се чути – "Срби су непросвећена, глупа, заводљива и већином непоштена стока", односно – "на Косову 1389. – поштени, морални и храбри су оставили кости, а оно што је збрисало је прало ноге Турцима – и ми смо њихови потомци, па није ни чудо што смо овакви..." итд. итд.[66]

Такође, ИС: СНН, на једном нивоу свог испољавања, *редефинише* одређене поставке тзв. *званичне науке* и представља мноштво нових садржаја који су, у тзв. званичној науци, били потпуно игнорисани.

Степен истинитости. – Приликом разматрања степена истинитости садржаја који се могу сврстати у ИС: СНН, проблем представља већ поменута чињеница да се у овим радовима често преплићу научна и митска компонента, у тој мери да то може изазвати забуну. Услед тога, дешава се да се важност појединих, у основи аргументованих, закључака и чињеница занемарује због неких других теза, базираних на домишљањима или очигледно нетачних, с обзиром да су и аргументоване и неаргументоване тезе врло често присутне код истог аутора и у истом раду. Наравно, већ на први поглед је сасвим јасно да је научна вредност остварења која улазе у састав ИС: СНН потпуно различита, као што су различити и циљеви и методологија ових радова.

У сваком случају, чињеница је да се окупио велики број истраживача различитог профила око значајних етногенетских тема. То је условило, између осталог, и проналажење нових као и поновно ишчитавање старих, већ познатих извора. Осим тога, поједина размишљања која улазе у састав ИС: СНН, су, такође, довела у питање и неке окамењене флоскуле, односно догме, које су читаве генерације a priori прихватале, без продубљеног аналитичког увида у чињеничну стварност. Наиме, неки садржаји су бацили светлост на многе етнолошке и историјске недоумице и показали да су чињенични мозаици много сложенији него што се до тада чинило и да постоји читав низ података који захтевају дефинитивно другачије објашњење или бар поновно и усложњено разматрање.

Све у свему, треба нагласити да тезе о томе како је етноним *Срби* био првобитни и заједнички за данашње Словене (на шта, између осталог, упућује присуство етнонима *Срби* код две културно, језички и антрополошки најудаљеније словенске групације – балканских и лужичких Срба) и да је Подунавље, односно Балкан, прадомовина Словена (тј. уколико се прихвати прва претпоставка – старих Срба), као што сведочи Несторов летопис, могу бити сасвим вероватне – с обзиром на одговарајуће чињенице. Уколико се ово има у виду, онда и питање истинитости неких основних поставки ИС: СНН треба посматрати на један другачији начин. Другим речима, уколико је сасвим могуће да су предочене тезе тачне, онда и

[66] Ово су неке од карактеристичних синтагми, какве се могу чути у свакодневним разговорима обичних људи, и које су типичне за *српски модел инфериорности.* Иначе, још Владимир Дворниковић (видети, на пример, у: Карактерологија Југословена, Просвета, Београд, Ниш, 1990, 23. и 24) констатује самопредставе Срба потпуно идентичне онима које постоје и данданас, а које би улазиле у оквир *српског модела инфериорности*, како је дотична појава терминолошки одређена у формулационом контексту овог (И. Т.) истраживања.

основне поставке овог идејног система треба сагледавати у контексту потенцијално проверљивих теза.

Наравно, што исто тако треба подвући, у оквиру ИС: СНН, када су упитању радови који имају научне претензије, по свему судећи – налазе се и сасвим аргументована тумачења која је врло тешко побити, као и она која су очигледно плод чистог нагађања.[67]

У сваком случају, многе од теза присутних у ИС: СНН заслужују пажњу научне јавности (не само у *феноменолошком* смислу) и организовање одговарајућих научних скупова посвећених овој проблематици.[68] Јер, питања која постављају одређени радови, који се могу сврстати у ИС: СНН, више су него занимљива и више него сложена. И она се не могу једноставно разрешити лаконском констатацијом да се ради о компензацији комплекса инфериорности малог народа.

Услови настанка. Појава феномена као што је ИС: СНН је у великој мери специфична, односно – да би се стекли услови да се, у савременим околностима, појави идејни систем исте врсте, потребно је присуство неколико основних елемената, тј. услова. То су: археолошки локалитети изузетне старости, који упућују на постојање, у далекој прошлости, сасвим специфичних култура, односно цивилизација, на подручју на којем, у савременом периоду, борави народ (у овом случају Срби) за који се везује хипотетични идејни систем (овде: ИС: СНН); затим – немогућност прецизног етничког одређења народâ који су у прошлости боравили на датом подручју; онда, присуство етнонима хипотетичног народа на огромним пространствима, и у изузетно давно време, у прастарим записима и хроникама; тако-

[67] У сваком случају, погрешно је, приликом одређивања степена истинитости, из контекста целокупног ИС: СНН издвајати оне делове који покушавају да протоисторију Срба, као и улогу и значај српског народа, тумаче на основу "пророчких увида" и на метафизичком нивоу, као што је често случај у "кулоарској интерпретацији" *ИС: СНН*, или оне делове ИС: СНН који се базирају на закључцима типа: "према томе име Артемида значи *ар те ми даде*", односно – "одговор на питање откуд богињи Афродити поријекло у морској пени, нуди само њено име, које није ништа друго до српски појам '*а – брод – ита*'", то јест "појам '*а – брод – ита*' је савршена пјесничка рима, па је извјесно да је 'брод који ита' био сликовно писмо, којим је обрађена древна пјесма" или "Атена, што асоцира на првобитну поруку: *ад – те – наша(о)*. Пошто је грчка ријеч Хад, у ствари, Хомерова ријеч *јад*, то су појмови: *ад – те – наша(о)* и *јад – те – нашо* исти појмови" као и "Аполон, као симбол сунца, добио је име по основној оријентацији у времену, по полудневници. Изворно име Аполона било је Наполион, име добијено по древном изразу '*на – поли – је -он*' " итд. ("Нострадамус", број 30-31, чланак – "Да ли је Хомер говорио српски", аутор Новак Андесилић, 26-27). Наиме, овакви радови су битни за формирање ИС: СНН, као једног глобалног српског мита, на нивоу митске димензије његовог испољавања, али их, наравно, не треба користити приликом анализе веродостојности садржаја ИС: СНН, заједно са научно поткрепљеним и аргументованим радовима који се такође могу сврстати у ИС: СНН.

[68] У наведеном магистарском раду (видети напомену 1) издвојено је више од 100 теза карактеристичних за ИС: СНН. Свака од ових теза је на свој начин интригантна и упућујућа, и сигурно да заслужује пажњу научне јавности. Током једног периода, од завршетка Другог светског рата па све до пре десетак година, било је, може се рећи, прећутно забрањено свако дубље истраживање протоисторије Срба, али данас, у сваком случају, нема никаквих разлога да се оваква истраживања заобилазе услед неког "рефлекса страха", заосталог из претходних времена.

ђе, непосредна умешаност хипотетичног народа у дешавања од глобалног значаја, превасходно у савременим околностима; као и – присуство низа других потпорних фактора, често невидљивих и тешко докучивих, који потпомажу повезивање претходних услова у јединствени систем.

Свакако, уз све ове основне услове, за завршно формирање ИС: СНН била је неопходна и одговарајућа духовна клима, као секундарни услов. Што се тога тиче, може се рећи да је таква атмосфера створена пре десетак година, када долази до слабљења и распада идеолошких премиса бивше СФРЈ – паралелно са упоредним буђењем одређених образаца колективне психе, када долази до продора садржаја, међу којима су значајну улогу играли управо садржаји који представљају саставни део ИС: СНН, из подручја несвесног у колективну свест Срба.

Једноставно речено, одмах након што се појавио слободан простор за проток информација, након распада идеолошких и духовних темеља бивше СФРЈ, дошло је истовремено и до поновног јављања садржаја карактеристичних за ИС: СНН... што сведочи и о њиховој *отпорности* односно увреженості у обрасце српског колективног мишљења.

У суштини, постојеће, наведене, главне околности једноставно су морале довести до појаве феномена као што је ИС: СНН, или бар до нечега веома сличног. Дакле, може се рећи да је настанак овог идејног система логични производ стицаја одговарајућих, предочених, *околности*. Чак, треба констатовати – и да би било прилично необично да се један овакав идејни систем, узимајући у обзир наведене *основне услове* његовог настанка, није појавио и да није остварио утицај, на плану колективне свести Срба, ових размера. Међутим, у вези са поменутим најуочљивијим условима његовог формирања, неопходно је приметити и да је ИС: СНН већ увелико био осмишљен у XIX веку, знатно пре открића Лепенског Вира и других прастарих локалитета, пре светских ратова и догађаја који су српски народ сместили у само средиште глобалних дешавања. Према томе, поред предочених видљивих *услова* настанка разматраног феномена, треба говорити и о суштинским *узроцима* његовог формирања, који су, очигледно, изузетно сложене природе.

Архетипска основа. – Суштински узроци настанка ИС: СНН су, може се рећи, магловити и, по свему судећи, треба их тражити међу архетиповима, дубоко унутар динамичких процеса који обликују српску колективну психу.

Посебно пада у очи да је, у ИС: СНН, и те како заступљена и једна од најзначајнијих архетипских представа на глобалном плану – представа *рибе*, у вези које М. Елијаде, једном приликом, закључује да – "било како било, симболика 'рибе' и 'рибара', симболика коју срећемо у многим културним контекстима, увек у вези са појмом 'откровења', тачније са прелазом једне доктрине из стања заборава, односно 'помрачености', у стање јасне објаве, остаје и даље неразјашњена."[69] Уосталом, и Јунг је показао и доказао да – "симбол рибе аутохтоно настаје из несвесног"[70] и да је риба један од најстаријих симбола уопште, односно – да *риба* представља само *Сопство*, као суштински принцип.[71]

[69] Елијаде, Мирча, *Јога*, Бигз, Београд, 1984, 306.
[70] Јунг, Карл Густав, *Ајон*, Атос, Београд, 129.
[71] Исто, 134-135.

Када се све то има у виду и када се има у виду степен присутности, као и начин на који је *риба,* и то све више и више, заступљена у разматраном идејном систему (на пример – посредством цивилизације Лепенског Вира и помињања риболиког божанства Дагона, у вези са Србима... итд. итд.), постаје сасвим јасно да појава као што је ИС: СНН, у сваком случају, излази из оквира уобичајености и да је у непосредној вези са светом примарних архетипова, одакле проистичу и одговарајућа *откровења,* у вези са којима се најчешће појављује управо представа *рибе*, која се, што такође треба нагласити, никада не појављује случајно, већ увек у вези са неким дубоким и тешко прецизно одредивим значењем и знањем.[72]

Другим речима, феномен који је у толикој мери пропраћен присуством једне од суштинских архетипских представа, као што је то случај са ИС: СНН, не може бити, ни у ком случају, свакидашњи, минорног значаја и једноставног, лако одгонетљивог, значења, већ насупрот томе, у складу са значењем симбола рибе – *дубок, суштински, тешко докучив*, са нејасним и наизглед непрозирним, магловитим узроцима и порукама, односно последицама...

Исто тако (може се констатовати у складу са једним јунговским приступом), сва дешавања у којима је, током, на пример, само XX века, учествовао српски народ – морају бити у непосредној вези са српском колективном психом, тј. – са дубоким, невидљивим али константно присутним, покретачима који делују из дубина српске колективне психе, одакле, као појава сасвим несвакидашњег карактера, по свему судећи, долази и сам ИС: СНН, као феномен.

У ери средстава масовне комуникације, када је готово све подложно десакрализацији, односно – свођењу на уобичајено значење, и када се тежи анулирању свега непознатог и непредвидивог – људској природи је више него икада потребан *мит*, у правом значењу те одреднице, као примарно средство за сакрализацију стварности, као *света прича* која настаје директно из архетипске реалности, са једном ванвременском *истином* коју у себи носи. Наравно, ова потреба изискује управо – *изворни* мит, изникао непосредно из *архетипског*, а не вештачке митове, настале као резултат одређеног плана и програма, или као још један од производа масовне културе. ИС: СНН, као идејни систем, формира један такав изворни митски комплекс, један *мит* – у правом значењу те речи, који је сасвим сигурно у непосредној релацији са самим средиштем српске колективне психе. То је веза са једним од њених најдубљих слојева, што се може показати и доказати на мноштву примера. Јер, идеалтипска митска прича коју формира ИС: СНН, је, у ствари, прича о настанку и развоју читавог човечанства, о његовом почетку и крају, о смислу и циљевима живљења и човека. То је, у сваком случају, мит – по својој сложености и парадигматским могућностима сличан и самој Библији и, у савременим околностима, без обзира на извесне сличне појаве код других народа, представља једну специфичност, сасвим у складу, уосталом, и са објективним положајем српског народа у условима глобалних процеса успостављања тзв. западњачког, *Новог светског поретка.*

Лиминални карактер. – У вези са предоченим *митским карактером* ИС: СНН, у очи пада и лиминалност овог феномена, његов гранични положај.

---

[72] О значењу рибе видети опширније у: Јунг, Карл Густав, *Ајон.*

Јер, садржаји карактеристични за овај идејни систем налазе се на граници науке, уметности, религије... Они су се, исто тако, дуго времена налазили с друге стране дозвољеног, представљајући извесну врсту *табуа*, а тако је, у многим случајевима, и дан-данас. Уосталом, и код многих Срба, који се диче својим "савременим ставом", упознавање са садржајима ИС: СНН сматра се за нешто недостојно њиховог статуса, нешто што је малтене – табу, тј. – за нешто што је на неки начин опасно и недодирљиво, чиме се, такође, подвлачи *граничност* овог феномена.

Међутим, као што је познато, категорије граничног и светог често се изједначавају, тако да је и с те стране ова појава једноставно предодређена да, као мит, постане *света истина* за Србе. Уосталом, и једна од основних функција ИС: СНН, као феномена, је управо сакрализација српског простора, времена (историје), циљева (кретања) и улоге и значаја српског народа, са *светим уговором* (*савез са Богом*) као централном митском темом око које се образује и целокупни митски комплекс, који се, уосталом, може означити и као *Срби, народ изабрани.*

У сваком случају, у основама ИС: СНН, као једног лиминалног феномена, присутна је, може се рећи, "прикривена светост и моћ која прати кретање ритуалног субјекта према границама непознатог и непредвидивог"[73]. Другим речима, у додиру са основним начелима ИС: СНН, индивидуа (као и колектив!) добија прилику да постане ритуални субјект, да буде учесник једног митско-обредног сценарија, да сакрализује сопствену егзистенцију, то јест – да изађе из оквира профаног живљења, да закорачи у подручје светог.

Универзална митска матрица у Идејном систему "Срби, народ најстарији". – У контексту одговарајућих истраживачких поступака примењених приликом анализе специфичних сагледавања улоге и значаја српског народа, ИС: СНН се испољио као феномен чије је језгро у непосредној вези са универзалном митском матрицом и архетипским митским обрасцима као основним елементима архетипског мита, у смислу текста, општег, архетипског карактера са функцијом сакрализације стварности. Тиме је овај феномен, дакле, у директној вези са базичним културним и цивилизацијским концептима, на којима почива целокупност разнородних митских система широм света. У том смислу, он је један од ретких савремених митских система који задржава своју изворну митску димензију, архетипску чистоту и структуру истоветну примарним митским обрасцима.[74] Када се ИС: СНН, као феномен, подвргне свеобухватној етноантрополошкој анализи, долази се до закључка да је ова појава у непосредној вези са архетиповима и да представља један изворни и живи савремени српски мит, од кључног значаја за функционисање српског етничког бића. У ствари, ИС: СНН, као мит, користећи се универзалним митским релацијама, разрешава одређене конфликтне супротности, егзистирајуће на плану српске колективне свести, претачући их у нове, синтетичке, форме комплементарности.[75]

---

[73] Малешевић, Мирослава, Прилог типологији ритуала прелаза, *Расковник* 39, Народна књига, Београд, 1984, 49.

[74] Ово питање опширно је разматрано у поменутом магистарском раду.

[75] Видети напомену 59. С обзиром да је овде (тј. - у раду који је замишљен као рад уводног карактера) немогуће детаљније анализирати извесна питања у вези са ИС: СНН, о овоме ће знатно више речи бити у неком од наредних радова.

Средишњи савремени српски мит. – На крају, треба подвући да ИС: СНН представља један живи савремени мит, изванредне и несвакидашње снаге и сложености. Поред тога он се, практично, сваким даном надопуњује новим садржајима који непосредно усложњавају његову структуру и значење, уз констатацију да су они, ипак, у суштинском смислу већ формирани. То, наравно, не значи да у наредном периоду не треба очекивати многобројна и узбудљива изненађења, што се тиче варијантних појавних облика, карактеристичних за овај феномен.

У савременим околностима, када се целокупни српски народ налази у изузетно тешком положају и када "није ни мало једноставно бити Србин" једино изворни митски систем, са претензијом да постане једна врхунска *света истина* за Србе, која објашњава метафизичку димензију догађаја у којима учествује српски народ, може успоставити извесну стабилност *српског* самоизјашњавања и позитивног самоодређења, односно – колективну или индивидуалну одлуку о истрајавању у припадности српству, без обзира на последице. На пример – сваког дана се из медија може сазнати како Србе убијају, кољу, отимају, киднапују, вређају, малтретирају само зато што су Срби, како Српкиње силују и убијају само зато што су Српкиње итд. итд.[76]

И у том смислу – појава феномена као што је ИС: СНН је неопходна за, може се рећи, сам опстанак српства, јер у условима, чињенично присутне, глобалне сатанизације српског народа, у светским оквирима, (једино) овакав идејни систем, који је истовремено и изворни мит, у смислу не лажне историје, или – погрешне оптике сагледавања стварности, већ – *свете истине Срба*, може утицати на успостављање једног стабилног идејног упоришта српског колективног бића.

Уместо закључка. – Као што је већ речено, овај рад треба посматрати, пре свега, као покушај да се каналишу нека будућа истраживања, тј. да се одреде неке основне смернице за анализе које следе, јер један рад не може дати све коначне одговоре на сва питања.

Питања која се тичу одређења српског етничког бића и тајанствених чинилаца који уобличавају српску колективну свест актуелнија су него икада. "Авети прошлости" или "жива српска стварност"..., имагинација или реалност..., постоје ли заиста колективни комплекси који на један, ко зна кад, архетипски уобличен начин, одређују путеве српства? Да ли су Срби протагонисти једног великог *Мита*, уочљивог тек *иза* копрена свакодневног и променљивог, који је толико снажан и у тој мери исконски да изван његових образаца за Србе не постоји никаква друга егзистенција? Бити Србин, према томе, значило би исто што и бити један од актера манифестације *Српског мита,* који, као *света истина*, на себе преузима улогу ту-

[76] Српска штампа свакодневно сведочи о најмонструознијим злочинима, чије су жртве Срби, само због своје националне припадности. На пример: "Пуцао сам у њега (И. Т.: Рајка Николића из Ретимља), а други су га полили бензином, који је морао да донесе, из неких кола која су ту била паркирана, његов син Цветко. Онако рањеног и још живог запалили смо га у Ретимљу. Терали смо заробљене Србе, било их је више од десет, да то гледају.(...) У Оптеруши није било заробљених мушкараца, бар када сам ја тамо стигао. Тамо су биле само две Српкиње, које смо морали да силујемо нас 47 војника", испричао је Сафет Кабаши, а пренела "Политика" (2. 9. 1999, чланак – Рајка Николића из Ретимља живог спалили, аутор – М. Лакетић, 15).

мача циљева човечанства. На тај начин *Велики српски мит* смешта Србе у средиште светске историје.

И данас, у околностима карактеристичним за целокупну српску историју – у условима ратова и сукоба, поново се отелотворио *Српски Мит*, као прича о сукобу *добра* и *зла* глобалних размера, чији су учесници Срби, као *небески народ*, *народ Божији* : у *савезу са Богом* Срби ратују против оваплоћеног *Зла*.

Посебно интересантна је чињеница да су и спољашње околности потпомогле манифестацију *Великог Српског Мита*, што га је у колективној свести Срба, као *свету истину*, још више учврстило.

Ivica TODOROVIĆ

IDEOLOGICAL SYSTEM "SERBS, THE OLDEST NATION"

The topic of this work is presentation of specific forms of observing the role and significance of Serbian nation, which can be called *mimic*, because they fully include the span of significance characteristic for the determination of mythical. This means, from one point of view, representative *holy tales*, and from the other one, *made up histories*, as many people understand them. However, many occurrences, in connection with determination of the role and significance of Serbian people, with the same basic determinants, can be placed into a unique *ideological system*, no matter whether contents of scientific, art or mythical matters are in question. This ideological system is most adequately terminologically determined as *Ideological System "Serbs, the Oldest Nation"* (short from derived from Serbian: IS: SNN). This is at the same time the title of the paper of Olga Luković – Pjanović, which associates most certain ideas characteristic for the discussed phenomenon, such as conceptions about the Serbs as the oldest and the most important nation, with the special historical mission and Serbia as a sort of metaphysical centre of the world.

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XLVIII
Bulletin of the Ethnographical Institute SASA, vol. XLVIII
Београд 1999.

Мирко БАРЈАКТАРОВИЋ
Професор Универзитета, Београд

UDK 392.2
Оригинални научни рад

ЈОШ О УБИЈАЊУ СТАРИХ ЉУДИ (УОПШТЕ И КОД НАС)

У расправи се даје осврт на (обичај или појаву, бајку или стварност) убијања или напуштања старих и немоћних особа. Наводе се и конкретни примери код наших чергара цигана.

Кључне речи: убијање (лапот, прикољиш), самртник, вампир, невоља, злочин или спас.

Уместо увода

Иако је у прошлости било мање (врста) болести, оне су људима ипак задавале одређене тешкоће. Али, неке од њих могу саме да "прођу" или се излече појединим средствима. Свагда је, међутим, и старост, мада је у прошлости просечан људски век био краћи, представљала посебне невоље и бриге. И то не само остарелој особи већ и њеној ближој друштвеној средини. А старост не може сама од себе да прође. И од ње нема лека. Стручњаци чак данас кажу да после одређеног стреса старост може да некога и раније да снађе. Људи се само труде да (можда) успоре старење, или олакшају његово подношење. И неуки су покушавали да се боре против старости. Веровало се, ту и тамо, да је добро да старије особе треба мање да једу, да спавају са младима, да прогутају по које зрнце злата итд.[1] Цивилизовани пак људи препоручују старима одређене врсте лакшег рада и кретања уопште, јога вежбе, трансценденталне медитације, узимање витамина Ц и Е или неке друге медицинске препарате (сулфамида, мелатонина и др.) Но, истина је да се старење људи не може зауставити, нити избећи (ако се раније не умре).[2]

У сваком случају стари су одувек млађима причињавали одређене проблеме. (Зар се и код нас често не гунђа противу старих?) Замислимо само особу у годинама која

[1] Марко Поло (13. столеће) каже да Брегомани (брамани) у Индији мало једу и у свему су умерени. Зато, вели он, они живе и до 200 година (Марко Поло, *Милион* – с италијанског М. Максимовић, Нови Сад, 1947, 149). Наш празноверни свет веровао је да ће остати дуже млад ако се на Ђурђев-дан, пре сунца, проваља по детелини (*Српски етнографски зборник* (даље *СЕЗб*) 50, Расправе и грађа 1, Београд 1934, 15). Сматрало се да ће се пре времена остарити ако се неко огледује ноћу (Исто, 210).

[2] Ако поверујемо да старење почиње од онда од када се више не расте да ли да верујемо онима који кажу да "рибе расту све до смрти".

може не само да оглуви, ослепи, постане склеротична и у свом понашању каткад буде неурачунљива[3], па и непокретна. Понекад и са изгубљеном контролом у вршењу нужде. А некога опет могу заједно да снађу више од тих невоља. Разуме се да таква особа смета и себи и другима из своје непосредне околине. Песник је рекао да "нема веће бруке од старости", а ми бисмо додали: понекад ни веће муке. Понекад се чак веровало да није добро ни да се сретне стара жена[4]. Стари и немоћни особито су тешко падали људским групама које су се бавиле номадским (покретним) начином привређивања и живљења. Зато је код њих сигурно било, и морало бити, за наша схватања и грубих и нехуманих поступака према старима, као и болеснима и уопште немоћним, који нису могли да следе и издрже темпо и облик таквог начина живљења.

У наредним излагањима биће, укратко, говора о том проблему (уопште и код нас).

Грађа и расправљање

А. – И данас код савремених и цивилизованих људи, иако су услови рада и живљења, уопште узето, повољнији, још када је људски век и продужен, стари су млађима и својим најближим сродницима обично на терету. И то некако више у граду него на селу. Тако је уопште, а тако и код нас.

Пре петнаестак година, недалеко од Ужица, у потоку једног села, пронађена је мртва једна старица. Ту је скончала јер ни једно од њене бројне деце (већ пожењене и поудате) није хтело мајку за стално да прихвати. Покондиреној и "поварошеној" млађој генерацији, која се отиснула и нашла у градској или приградској средини, та стара и "проста" сељанка сметала је. Постала је сувишна. И, прекратила је себи живот.

Познато је и то да наше болнице каткада неће радо да приме старе особе. А одељења и посебних установа за њих ни у развијенијим земљама обично нема довољно. Или, код нас када млађи дају стару особу у болницу, понекад се интимно надају да им се она више и неће вратити. У таквим случајевима зато нису ретка питања, чак и прекори лекару "па ми смо га/ју (ово се обично односи на свекра, свекрву, ташту) довели у болницу да ту лакше умре".

У службеним просторијама управе београдског гробља, која организује и кремирање умрлих, већ се налази повелик број урни за које се родбина спаљених уопште не интересује. Разуме се да је знатан број тих урни са пепелом старих особа. (Одговор на то подразумева се – та ко ће да мисли о садржају урни оних за које се једва чекало да оду?).

Старост и стари у сваком случају давнашњи је и општељудски проблем. Ако опет старију особу спопадну какве болести онда су невоље веће. Зато и није чудно да је одавна било веровања (и илузија) да негде (вероватно) треба да је постојао, или можда и сада постоји, неки блажени народ код кога нема патњи и болести, нити страха од старења. И, када се неко од припадника тог "народа" засити живота, он се једноставно баци у море! Уосталом, тако је измишљено и постојање загробног живота, јер

[3] Неке особе у старости забораве и своје име и не познају ни најближу родбину (Алцхајмерова болест) и постану посве зависни од дугих. Понекад се и у дневној штампи појави оглас да се тражи нека стара особа која се "изгубила".

[4] Гдегде се чак веровало и да није добро ни да се сретне стара жена (*СЕЗб* 50, 85).

људима је после двадесет или тридесет година, колико је некада просечан људски век трајао, истински било жао да посве нестану. Људи су, дакле, радо и дуго хтели да живе, али када би могло бити и да не старе. Или, када би могло бити да у болести немају болова.[5] Зна се на пример да је познати психоаналитичар Сигмунд Фројд, када је био болестан, тражио да му дају што више средстава за умирење. Једноставно живело му се. Човек се некако увек нада да ће касније бити боље.

Стари Хелени су опет веровали да бог Танатос (брат Хипноса, бога снова) ослобађа људе од болести и сувишне старости јер им "узима" душе[6]. Код њих се и то држало да ће срдите богиње Еринеје прогонити убице родитеља и да ће такве преступнике кажњавати (обично лудилом – манијом)[7].

Откуда иначе таква веровања? Можда отуда што је некада било и другачијег, грубог поступања према старим? Давнашње су свакако и библијске забране, као и она хришћанска, да људи један другога не треба, и не смеју, да убијају, те да нарочито треба да "поштују оца и матер своју". Нису ли овакве изричите одредбе и препоруке настале ради тога да би престало са насилним и неприродним уклањањем старих из своје средине, каквих је поступака, ту и тамо, свакако морало да буде? Ако није постојало убијање старих (и немоћних) зашто би се баш такве норме постављале и наглашавале? И у Душановом законику (XIV столеће) постоји пропис да онај који убије свога оца или мајку има да се спали[8]. Овакве казне за убиства родитеља посредно као да нам говоре о томе да је онда и код нас могло бити насилног уклањања старих. Ако тога није било зашто би се то уносило у Законик?

---

[5] Жеља, нагонска, да се дуже, чак вечито, живи ваљда је стара колико и сами људи. Зато се човек одувек трудио да изнађе средства помоћу којих би остао млад. И дуговечан. Отуда и веровања у магичну снагу појединих ствари. (Као што се веровало да трава расковник може да отвори сваку браву и да помогне изналажењу закопаног блага! Или као што су хришћански проповедници некада тврдили апсолутну премоћ крста). Лаковерни, шарлатани, алхемичари и песници измишљали су таква свемоћна средства. Говорило се, затим, да је Адам зато што је из радозналости загризао јабуку и бесмртност тако изгубио. Гилгамеш је, наводно био пронашао траву живота, али му је ову украла змија. Александар Велики био је пронашао воду живота, али ју је изгубио кривицом свог кувара. И код нас се гдекад причало о некаквој води (живота) помоћу које може и мртви да оживи (*СЕЗб* 50, 107-108). Један Индус је живео 370 година! Ваљда зато што је за то време променио 700 жена.

Код нас су забележена веровања да орлови или јелени, под одређеним условима могу чак и да се подмладе. И птица феникс тобоже живи 500 година, да би тада била спаљена и из свог пепела опет оживела! Или веровало се да змије знају траву живота, јер ако убијемо једну (змију), њена другарица може том травом да је оживи. Или, држало се да семе белога лука, које није нико и никада видео, може некога да учини дуговечним. Ово семе, наводно, само су виле знале. Зато су и могле да живе докле хоће. Кад престану да га узимају, и када им живот досади, оне лако и без болова умиру (В. Чајкановић, *Мит и религија у Срба*, Београд 1973, 12, 15). Један вавилонски миг казује да када су богови стварали људе они су за себе задржали живот (бесмртност), а људима су доделили смрт.

[6] Д. Срејовић-А. Церемановић, *Речник грчке и римске митологије*, Београд 1979, код Танатос.

[7] Д. Срејовић-А. Церемановић, *н. д.*, код Еринеје. Легенда казује да је и Едип, иако у незнању, када је убио свог оца, ипак на себе навукао злу судбину.

[8] С. Новаковић, *Законик Стефана Душана*, Београд 1898, чл. 96. А у такозваном "Грбаљском законику"каже да ко удари оца или мајку има да му се "отсијече" она рука / В. Врчевић, *Разни чланци*, Дубровник 1891, 29, тачка 7.

Б. – Уосталом, живот људи у одређеним условима истински је тежак. Отуда и окрутно понашање према појединцима из својих заједница. Тако, познато је да су раније код аустралијских урођеника неретко убијало новорођенчад[9], нови чланови се нису желели јер их је било тешко подизати, али и зато што их у животу није ништа лепо очекивало[10]. Тако је било и у деловима Тибета, висинске и хладне земље. Тамо су особито нерадо прихватана женска деца. Зато су она чешће убијана него мушка. Због тога је долазило до мањег броја одраслог женског у односу на мушки део становништва. Отуда потом и појава (и обичај) да два или више мушкараца (обично се радило о браћи) узимају само једну жену[11]. Марко Поло (XIII столеће) саопштава да су у кинеској провинцији Манџу сиромашни људи често бацали новорођену децу[12]. И код Грка, у позној антици, женско новорођенче сматрало се несрећом и често је уклањано[13].

Код Бушмана пак (степско пустињске групе Јужне Африке), који као нормални ловци животаре у подручјима у којима најчешће нема довољно ни воде за пиће, не само да нерадо дочекују нове чланове већ своје старе и некадре особе једноставно остављају онамо где су одређено време боравили[14]. Донекле су тако радили и њихови суседи, номади сточари, Хотентоти и Кафри.

Раније су и у неким деловима Кине старе (после 60 година) остављали на одређеном месту без хране. Донедавна су тако радили и Чукчи (са Чукотског Полуострва и Ескими). За Чукче и Корјаке има вести да њихови стари, када су у невољи, сами траже да им се прекрате муке[15]. Батаки на Борнеу су своје старе одводили до неког дрвета за чије би се гране овај дохвтио. Присутни су око њега обављали и одређени обред и певали. Када би, не могући дуго да се држи за гране, стари пао дотукли би га (чак и јели његово месо)[16].

Код неких негдашњих народа Индије када би се стара особа разболела одлазила је на неко пусто место. Од тада о њој више није нико бринуо[17]. Код старих Египћана Херодот саопштава да синови нису били обавезни да брину о родитељима[18]. Масагети, прастари народ који је живео источно од Каспијског мора, умрле од болести сахрањивали су, док би остареле клали и њихово месо, кувано с месом неке заклане животиње, јели[19]. Херодот пише да су тако радили и Иседонци, суседи Скита[20], као и Калатијци и Падејци, народи Индије[21].

---

[9] Утолико пре ако је дете рођено са неким недостатком. Или ако су рођене двојке обично је једно бацано (Брокгауз-Ефрон, *Енциклопедически словар*, Санктпетербург 1902, 402). Код нас су такву судбину често доживљавала деца из ванбрачних односа.

[10] G. Buschan, *Illustrierte Völkerkunde* II/1, Stuttgart 192, 35 -36.

[11] Х. Харер, *Седам година у Тибету* – с немачког Ђ. Војиновић, Нови Сад 1956, 103.

[12] Марко Поло, *Милион*, Нови Сад 1947, 115.

[13] М. Будимир, *Са балканских источника*, Београд 1969, 213.

[14] B. Škerlj, Ljudstva brez kovin, Ljubljana 1962, 78.

[15] Брокгауз-Ефрон, *n. d.*, 67, 403.

[16] С. Широкогоров, *Етнос*, с руског В. Кришковић, Подгорица 1998,103.

[17] *Херодотова историја*, са старогрчког М. Арсенић, Нови Сад 1988, 247.

[18] Исто, 127.

[19] Исто, 109.

[20] Исто, 284.

[21] Исто, 216, 247.

Набрајајући негдашње народе југозападне Азије и области Кавказа, Херодот (V столеће старе ере) је, поред Скита, Анта, Агатирза и других, поменуо и Андрофаге, који се, каже он, хране и људским месом[22]. Да ли се и пре његовог писања овај народ тако називао или их је сам Херодот тако, по грчки (а што значи људоједи, људождери) назвао, не знамо.

И Платонов савременик, грчки историчар Тимеј (IV столеће старе ере) бележи да су стари Сарди, ондашњи становници острва Сардиније остареле родитеље убијали. Страбон је такве случајеве поменуо и на острву Кеосу[23]. И код Грачана су поменуте такве појаве[24]. Код старих Римљана постојала је узречица "seksagenari di ponte", што је, мисли се, била (говорна) успомена на време када су старе особе, чим би напуниле 60 година, требало саме да скачу (или да их други гурну) с моста у Тибар.

Нидерле је претпостављао да су стари Словени, као и стари Индоевропљани уопште, познавали овај "обичај"[25]. Из године 1308. код Полабских Словена забележен је и конкретан случај ове појаве[26]. Код Украјинаца су очувана предања да су некада стари стављани на санке или у кош, да би их тако пренели до шуме[27] и тамо оставили.

За номадску групу (племе) Лоре у Ирану, имамо чак савремени податак да они своје старе и болесне остављају на неком месту са мало хране. И, када касније поново сврате на то место, сахране њихове посмртне остатке[28].

Бушмани (Јужна Африка), који иначе живе у изузетно оскудним условима, као сабирачи, познато је да остављају своје старе и немоћне[29].

Код Шилука (око горњег Нила), племенске поглавице су, и донедавно, убијани чим би се приметило да старе. Сматрало се да док још имају снаге ваља убити, јер остарели неће бити кадри да ваљано заступају своје саплеменике[30].

Код Зулу Црнаца владаре су убијали чим би ови почели да добијају боре и седе власи[31]. И Бугари су, почетком IX столећа, убијали свога хана чим је ослепео[32].

---

[22] Исто, 281, 314.

[23] Schrader, Realleh. *Der ind. Altertumkunde*, код Alte Leute; J. Grimm, *Deutsche Rechtsaltertümer* 4/1, Leipzig 1922, 674.

[24] G. J. Kazarow, *Beträge zur Kulturgescihte der Traker*, Sarajevo, 1916, 105-106.

[25] L. Niederle, *Život starych Slovanu* I, 1, Praze 1911, 221-222

[26] J. Grimm, *н. д.*, 672.

[27] Велецкаја Н. Н., *Многобожачка симболика словенских архаичних ритуала* – с руског Д. Величковић, Ниш 1996, 49 – 50. По једном њиховом предању "обичај" је престао онда када је стари, сакривен да не буде убијен, саветовао да се зрна жита за семе пронађу у слами којом су куће покриване (Велецкаја, 47). Велецкаја мисли да су овај обичај познавали и балтички Словени (Велецкаја, 59).

[28] Ово саопштава у садашњем времену, човек који је уочи Другог светског рата радио на изградњи железничких путева у Персији (М. Ковачевић, Исповест Перише Костића, *Политика*, Београд 25. IX 1998, 33).

[29] Ians Bjere, *Kalahari (pračovjek u atomsko doba)* превод с немачког Фране Туђан, Zagreb 1964, 195.

[30] G. Buschan, *н. д.*, 1922, 448, 489; Фрејзер. Ц. Ц., *Златна грана*, с енглеског Ж. Симић, Београд 1937, 339-340, 342.

[31] Фрејзер. Ц. Ц., *н .д.*, 345.

[32] В. Бешевлиев, Грцки и латински извори за варата праблгарит, *Известия на народни етнографски музеи въ София* VIII-IX, Софија 1929, 167-171, 179.

Код неких народа се пазило да стари посве не ослабе јер ако постану сувише немоћни (пре него умру) у таквом стању ће вечито живети на оном свету[33]. И код нас се веровало да ће умрли на оном свету живети у онаквом стању у каквом се задесио у време умирања[34].

И други аутори су раније помињали (појаву или обичај) убијања старих код разних народа или етничких заједница[35].

Разуме се да ни код свих културно неразвијених није свагда и свуда било случајева да се стари насилно уклањају. Напротив, било је код неких и посебне пажње према старима. Тако, код неких аустралијских урођеничких група они су не само поштовани већ су и одлучивали о свим важнијим стварима своје заједнице. Њима су припадали и најбољи делови ловине[36], па је ово на известан начин упоређивано са сенатом или већем стараца у старом Риму. Код индијанских Ацтека (Мексико) пре њихова покоравања од стране Шпанаца (почетком XVI столећа), саопштава се да су стари поштовани. Особито су поштовани они са добрим памћењем и зналци историје (мудраци) чије су речи и савете слушали и којима су били захвални за све оно што од њих наслеђују[37]. Марко Поло у својим казивањима о кинеској покрајини Арланд (сада Јунг-Чанг) саопштава да људи тамо нису имали божанства већ су поштовали најстарије чланове своје куће[38].

Неки аутори иначе су веровали да је убијање старих особа рађено из економских разлога јер су они, зато што нису могли да се крећу нити да привређују били на терету млађима[39]. Чајкановић је пак, као и Фрејзер, био другачијег мишљења. Сматрао је, наиме, да је смех старих пре њихова убијања, као и уопште убијање старих особа, имало религиозно значење и смисао. Веровало се, тврди он, да ће убијени на оном свету боље (лепше и лакше) живети, па да ће, још физички очуван моћи боље да брани своје саплеменике[40].

Из наведених примера може се закључити да понашање и облик међуљудских односа у неком подручју, односно у некој људској заједници, пре свега зависи од животних услова. Наиме, разнолике норме и обичаје код људских група стварају прилике и услови у којима људи живе. А како су услови и прилике у разним крајевима света разнолике, природно је да су и реаговања људи на њих била неједнака. Понекад и сурова и немилосна (за наша данашња схватања). Тако је и уклањање старих особа понегде постало и редовна појава, односно обичај. Оно је у давнини

---

[33] К. В. Smih, *Geschichte der Kultur*, Zürich 1948, 356-357.

[34] С. Грбић, *Обичаји српског народа из среза бољевачког*, Срп. етн. зб. 14, Београд 1909, 242; С. Милосављевић, *Обичаји српског народа среза хомољског*, Срп. етн. зб. 19, Београд 1913, 138. У североисточној Србији веровало се да ако самртник умре док га купају да ће на оном свету бити го (Т. Ђорђевић, *Кроз наше Румуне*, Београд 1906, 32).

[35] На пример: Charles Letourneau, *La sociologie d'après l'ethnographie*, Paris 1899, 148-152; J. Deniker, *Les races et le peuples de la terre*, Paris 1900, 286; R. Thurnwald, *Eberts Resllaxion der Vorgeschichte*, s.v. Alter, 113-115 и др.

[36] К. В. Smih, *н. д.*, 310, 328

[37] Мигуел Леон Портиља, *Древни Мексиканци*, са шпанског Б. Прелевић, Сарајево 1974, 55, 68, 76.

[38] М. Поло, *н. д.*, 105.

[39] E. Westermarck, *The origin and development of moral ideas, London*, 1912, 383 (цитирано код Чајкановић, *н. д.*, 173, 112).

[40] В. Чајкановић, *н. д.*, 110-115.

поменуто код бројних народа, па и индоевропских и класичних европских док се донедавна одржало и код бројних људских заједница широм света. Да ли бисмо у таквом случају могли веровати да су наши преци у даљој, па можда и нешто ближој прошлости, били у томе изузетак? Свакако не.

Пошто у наше време устаљене и јавне праксе (као обичаја) убијања старих тешко да још негде има, или се барем о томе сигурно не зна, онда ову појаву не бисмо могли да назовемо и обичајем. Али, ако се у одређеним подручјима таква појава наметала, или намеће, као нешто неминовно и оправдано што мора да се чини, макар то и не било сасвим редовно, онда бисмо ово могли да назовемо и обичајем. Неки аутори додирујући ову појаву ипак употребљавају термин обичај[41].

В. – Следи излагање о овој појави код нас, у Југославији.

Ако изузмемо рад Вука Караџића на сабирању усменог народног стваралаштва у којем има мотива о проблему старих, колико знамо са простора раније Југославије код нас је први Мојо Медић објавио предања, забележена у Лици и Кордуну, о Немрима, неком давнашњем "народу" који су старе људе убијали. То је саопштио у белешци "Зидање Вавилона" 1883. године[42]. То су била казивања записана у динарским крајевима.

Године 1898. Сима Тројановић објавио је посебан чланак (штампан у Истри и одвојено као сепарат) "Лапот и проклетије у Срба" (Београд), у коме саопштава неке општије податке а још више народна предања код нашег народа, посебно из источне Србије, о негдашњем постојању праксе убијања старих особа. [43]

Непуних десетак година после тога, Тихомир Ђорђевић, путујући по источној Србији ради етнографских проучавања Влаха, по казивању старих особа, подробно је описао ондашњи обичај "прикољиш", а који се односи баш на старе и

---

[41]Неки аутори додирујући ову појаву, употребљавају термин "обичај" (Ј. Ердељановић, *Основи етнологије*, Београд 1939, 49; Б. Дробњаковић *Етнологија народа Југославије*, Београд 1960, 130-133; Велецкаја Н. Н. *н. д.*, 55, 59, 75, 151).

[42] Мојо Медић, *Јавор*, Нови Сад 1883, нешто сажетије, то исто саопштио и у *Zborniku za narodni život i običaje Južnih Slavena* (даље *ZBNŽOJS*) 24, Zagreb 1919, 29-31. Укратко: у том предању се говори како је Вараон озидао високу кулу, али без прозора. Пре тога он је био наредио да се сви стари људи из његове земље поубијају. И, да би у кули било светла тражио је да људи одлазе у "мрачну земљу" из које треба да донесу драгог камења. Из те земље опет нико се није враћао. Један старац, којег је син сачувао (није га убио), научи сина, када је на њега дошао ред да иде у мрачну земљу, нека собом води кобилу чије ће ждребе приликом уласка у ту земљу заклати. Јер та кобила ће га извести и вратити до оног места где јој је ждребе остало. Тако је овај и урадио и све се добро завршило. Мотив о тамној земљи и кобили без ждребета описан је и код Вука Караџића у Рјечнику код речи *тама*. У истом броју тог Зборника објављена је и белешка Ивана Крмпотића у којој се каже да су у почетку, у "време стварања свијета", живели некакви Немри, који су носили дебеле вунене беле хаљине црних рукава, чији стари нису умирали већ би се скаменили, изгледали би као од дрвета, постали очајници. Пошто нису умирали убијани су /*ZBNŽOJS* 24, 324/. Медић је нешто касније објавио и приче о убијању старих у Босни и Херцеговини /за "турског земана"/ /*ZBNŽOJS* 26, 1928, 258/. И Миле Магдић је објавио предања из Бјелаја да су онамо некада живели неки крупни људи, Немри, који су дуго живели и код којих су стари убијани /*ZBNŽOJS* XIV, 1909, 124/.

[43] С. Тројановић, *Лапот и проклетија у Срба*, Београд 1898, 1-19.

болесне особе. Наиме, код њега читамо да су стару и болесну особу стављали у мртвачки сандук и давали јој помен говорећи "Бог да му душу опрости". Те особе су осим тога опрљиване (пржене) усијаним гвожђем иза врата. То се називало "прикољиш". У поверењу, Ђорђевићу су казивали да, ако стари приликом прикољиша не умре да га понеки једноставно "угуши". На ово он додаје да је то "на сваки начин убијање стараца".[44] Не значи ли, уосталом, својим садржајем и сам термин прикољиш, преклати? Овоме на концу иде у прилог и време када се прикољиш обавља (ноћ). Двадесетак година после тога Ђорђевић је објавио и посебан чланак о "убијању старих" у коме износи мишљење да је разлог овоме што су људи веровали да у старога може посве да "изумре божанска снага". Зато то ваља и предухитрити. Истиче да је некада власт и углед домаћина у породици код нас била већа, налик владару за кога се држало да има нечег божанског[45].

Опширнији (и нешто уопштенији) рад о народним предањима о убијању старих, који поред примера из Србије и динарских крајева доноси и предања из Македоније, објавио је 1930. Војислав Радовановић. Он сматра да су то биле само занимљиве приче, "бајке", које су радо препричаване, а да је стварног убијања старих, као праксе, одавно нестало[46]. Светислав Првановић учинио је 1964. такође уопштен осврт на лапот, доносећи и нека питања о убијању старих из Тимочке крајине. Мотиви предања које он саопштава у ствари су варијанте предања из суседних крајева[47].

Сада доносимо и нешто новијих података о овој појави који углавном потичу из Црне Горе. Сима Тројановић је саопштио казивања да је пре 170 година (он је то објавио тридесетих година двадесетог столећа), у Пјешивцима (раније црногорско племе) старо чељаде постављано на пустину (поњава од ваљане вуне, филц), стављали му на потиљак смотуљак вуне преко којега би га секиром треснули и усмртили. Иза тога су долазили суседи где се убијеноме давало подушје. Овај поступак називао се "пустеновање"[48].

Наш познати етнолог, Миленко Филиповић, забележио је 1933. године у више места северне Црне Горе (Бијело Поље, Пљевља, Колашин, Андријевица) те у Сјеници и Пријепољу, предања да је некада било убијања старих људи. Скоро сва та предања, која Филиповић доноси, у ствари су варијанте мотива у којем се говори како су млађи, сазнавши да ће и они доћи на ред, престали са том праксом. У Васојевићима је забележио да је тај поступак називан "пустеновањем". Филиповић додаје да су га у свим овим местима уверавали да Цигани и "данас" практикују убијање старих те да су и око 1930. године оставили једног старца испод села Слатине, код Андријевице.[49]

На ову појаву, познату код Цигана, подсећа и Сретен Вукосављевић.[50]

---

[44] Т. Ђорђевић, *Кроз наше Румуне*, Београд 1906, 45

[45] *Наш народни живот* /Срп. књиж. задруга/ Београд 1923, 150-1.

[46] В. Радовановић, Народна предања о убијању старих људи, *Гласник Скопског научног друштва* 7-8, Скопље 1930, 345.

[47] С. Првановић, Лапот – обичај убијања стараца, *Развитак* 2, Зајечар 1964, 87.

[48] С. Тројановић, Лапот и уморство деце, *Енциклопедија С. Станојевића*. 2, Београд. У овом чланку Тројановић не наводи имена лица од којих је та сазнања записао као што је то радио у чланку *Лапот и проклетије у Срба*.

[49] М.. Филиповић, *Различита етнолошка грађа*, Срп. етн. зборник 50, Београд 1967, 207-208, 211.

[50] С. Вукосављевић, *Пјесме са села*, Београд 1962, 204-205.

У брошури "Медицина и психологија у доба Његоша и у његовим дјелима", психијатар Вуковић каже да је у Црној Гори и до почетка прошлог столећа било "помагања" старима да умру. Наиме, он пише да би стару особу лепо обукли и нахранили да би је после тога, изненада и с леђа, син, или уопште неки снажнији мушкарац, обухватио око струка и снажно стезао и дрмусао да јој посве из плућа истера ваздух. Старо чељаде иза тога више није могло да се поврати[51].

Али, поред ових, наизглед недовољно уверљивих, казивања ми имамо из новијег па и најновијег времена и конкретних и веродостојних саопштења која се односе на Цигане (чергаре) да су они заиста убијали, односно да и даље убијају или напуштају своје старе. Тако у селу Вртишту, код Ниша, 1933. године, убијен је један стари Циганин. Водио се о томе истражни поступак код суда. Жена убијеног је признала: "Он је био мој муж. Ја сам га убила, уз његову сагласност, према нашем обичају, да му прекратим живот, да га спасем обичаја ради"[52]. У ствари, установљено је да су старог убили млађи, и то "ушимице" секиром. Али, да ови не би били осуђени, она је кривицу преузела на себе.

Код Цигана (чергара) у Црној Гори било је напуштања као и убијања старих особа (што је већ поменуо Филиповић). Потписани пак добро памти како је негде око 1930. године група чергара једне позне и хладне јесени, оставила у Беранама на голој ледини, поред Лима, на самрти болесног старијег мушкарца, само поред мало ватре, док су остали (са својим чергама) отишли својим послом и старим путевима. Када је овај човек ускоро умро, сахранила га је "општина". Случај нам није било тешко упамтити јер су старога ословљавали именом (или надимком) које има аутор овога текста.

Међутим, у чланку "Роми у Црној Гори", а потом и у посебној књизи под истим називом, професор Момчило Лутовац недавно је описао неколико конкретних случајева напуштања, односно убијања старих код Цигана у Црној Гори. Он износи неки пут и имена жртава, а у једном случају имена лица која су из шуме "гледала" обављање тог чина. За један случај овако пише: Ископа се рупа, будућу жртву напију ракијом, потом је гурну у раку и тресну чекићем у слепоочницу. Иначе су старе убијали и тако што би им на главу ставили "пустаћију" (комад овчије коже са вуном) преко које су је ударали тврдим предметом. Понекад је преко главе жртве стављан хлеб. Рекло би се тада "уби га љеб". Лутовац је навео места и године (код Андријевице, Никшића, Берана и на Крнову – између Пљеваља и Жабљака) на којима су се такви случајеви догодили (1942, 1945, 1946. и 1973). Последњи случај остављања старице у Рожајама бележи из 1973. године[53].

Пре тридесетак година и Драгослав Антонијевић је у Алексиначком Поморављу видео једну "напуштену" старицу "чергара", који су је оставили и без трага нестали[54].

---

[51] В. Вуковић, *Медицина и психологија у доба Његоша и у Његошевим дјелима*, Титоград 1991, 39.

[52] T. Vukanović, *Killing of old people among Gypsies on the Balkan Peninsula*, VI Congrès international des Sciences Anthropologique et Ethnologiques, Paris 1960, Tom II (1964), 309; Т. Вукановић, *Роми /Цигани/ у Југославији*, Врање 1983, 157-158.

[53] М. Лутовац, Роми у Црној Гори, *Гласник ЕИ САНУ* XXVI, Београд 1977, 128; *Роми у Црној Гори*, Иванград 1987, 151-153.

[54] Д. Антонијевић, Положај старих особа у обичајном праву Ј. Словена, *Обичајно право и самоуправе на Балкану и суседним земљама*, Посебна издања Балканолошког института САНУ 1, Београд 1974, 450.

Г. – Мало пре смо спомињали чланак С. Тројановића о лапоту. У том прилогу саопштена су предања без временског и географског одређивања, записана од (именованих) особа из неколико места источне Србије, о томе да је некада било убијања старих чељади, односно како је долазило до прекидања те праксе.

а) Једно казивање вели да у "бирземану" (давно) није било умирања. Зато су стари убијани. Када је пак смрт "заредила" убијање је престало.

б) Некада је било од саме власти наређено да свако убије своје старе. Један није убио оца већ га сачувао и сакрио. Али, када је овај одлазио у рат, у неку далеку земљу, сакривени отац га посаветује да собом води кобилу, али чије ждребе треба да остави код куће. Јер та кобила ће га кад тад из туђине и даљине вратити онамо где јој је ждребе остало[55]. Овај је тако урадио и све се добро завршило.

в) Син (дечак) прати оца који је куком вукао свога оца да би га на одређеном месту убио. Када је све било готово син (односно унук убијеног) вуче куку натраг, кући. Пита га отац шта ће ти сине, кука? Овај му одговори "Кад ти остариш, да тебе одвучем"[56]. Тако је престао обичај.

г) Или, била нека опклада ко ће први појаву сунца изјутра да угледа. Од убијања сачувани старац научи сина да, када се изјутра сунце буде појављивало нека он гледа на запад јер ће тамо најпре сунчеви зраци да се појаве. Остали су гледали на исток. Као врста загонетки и питалица овакви мотиви предања могли су радо да се препричавају и преносе на млађе генерације. Па и да се шире (доживљавајући одређене промене) одсељењем људи из једног краја у други.

Из више места, такође из источне Србије, и то у наше време (сто година после Тројановића), Сретен Петровић забележио је и друга предања о убијању старих особа.

а) Једно од њих каже да би се приредила дађа док је будућа жртва за то време била под столом, да би тек после дађе била убијена[57].

б) Наредила власт да се побију сви стари. Један сакрије оца. Власт потом ударила намет на сваког који не "закоље камен и не одере га". Када је дошао ред на онога који је сакрио оца, он пита оца шта да чини? Овај га саветује да тражи од "Турчина" да му овај прво закоље камен, а он ће га потом одрати. Од те и такве досетке престало убијање[58]. Овде се као рђава власт помињу Турци.

в) Неки цар захтевао да из сваке куће понеко мора да покуша да из реке извади "златан кондир". Давили се људи у води, јер кондира у њој није било, иако се он тамо привиђа. Онај који је сачувао оца од убијања пита шта да ради? Овај му каже да се попне на дрво, које се налази поред реке, на коме је кондир привезан и да га одатле узме. Јер од обешеног кондира на дрвету само се његов лик назирао у води. Када је цар дознао за порекло ове и овакве досетке, престало је убијање старих[59].

---

[55] С. Тројановић, *Лапот и проклетије у Срба*, 12-13. Овакво предање у Крепољину, у ист. Србији објавио је и Т. Ђорђевић у *Карацићу*, Алексинац 1900, 128.

[56] С. Тројановић, *н. д.*, 14.

[57] С. Петровић, Митологија, магија и обичаји, *Културна историја Сврљига* 1, Ниш 1992, 337.

[58] С. Петровић, *н. д.*, 338.

[59] Исто, 337-338. И потписани је, јула месеца 1998. у селу Белоињу, код Сврљига, чуо од једног мештанина предање са мотивом да унук враћа куку којом му је деда одвучен да буде убијен.

У алексиначком крају забележено је овакво предање. Наредио "неки цар" да се сасвим старе особе побију. Једна старица имала је девет синова, којима је већ била на терету. Они одлуче да је најмлађи син убије. Овај је сакрије у буре. Првога дана иза тога остала им стока незбринута. Тада је стара из бурета почела да опонаша гласове домаћих животиња. То је синове подсетило на опомене и приговоре мајке да стоку на време треба притерати кући. Најмлађи син је тада признао да није убио мајку. Отада престало убијање старих[60].

Са Косова такође има забележених предања да су људи некада дуго живели. Зато, када би неко доживео 70 година, убијали су га. "Била му мајка, био му отац, све редом, кокну га, па га закотрљају па у рупу сахране" (село Бистрица).

а) Син води старог оца у планину да га тамо убије. Када су били на једном брегу, отац вели сину "Сине, не овде већ на оно друго брдо јер сам ја овде убио мога оца, а на оно треће брдо ће тебе убити твој син". Син се на то тргао, и од тада престало убијање.

б) Унук прави корито. Пита га отац шта то ради. Син одговара "Спремам га за тебе", јер је, наводно, отац о слави своје старе родитеље склањао у неку споредну зграду, да их гости не виде и тамо им храну давао у кориту (село Сочаница)[61].

И из Македоније имамо забележена предања о "кољење на старците"[62].

а) Некада су клали старе људе. Један сачувао оца. Била велика суша и глад па су људи од хране појели све што су имали. И семе. Због тога нису имали чиме да засеју њиве. Сакривени отац научи сина да у мравињаку потражи зрневље за семе[63], јер у мравињаку се као храна мрава нађе и зрна жита.

б) Наредио неки цар да се побију сви стари. Иза тога тражио од људи да праве уже од песка. Један сачувао оца од убијања и пита га како да се снађе? Отац га научи да тражи од цара да прво он направи "мостра" (узорак, мустра) како се то ради. Од тада престало убијање[64].

в) Неубијени отац научио сина да гледа не на исток већ на запад где треба прво сунце да се појави[65].

г) Носи у врећи син оца да га убије. Стари из вреће каже "Носи ме подаље одавде, јер и тебе ће клати кад остариш"[66].

По садржини изнетих предања сакупљених из разних делова претходне Југославије, може се одмах запазити да су то понека само варијанте истог мотива те да се она према томе подударају. Да ли је ово дошло одтуда што се становништво у прошлости померало из једног краја у други (па су тако и мотиви предања преношени)? Или су, можда, у питању предања очувана, али са измењеним појединостима. Остаци у народном памћењу од некадашњег стварног поступања са старима онако како им предања кажу? када се додирује преношење мотива сеобом становништва, додајемо следеће. У својим казивањима Марко Поло помиње

---

[60] Д. Антонијевић, *Алексиначко Поморавље*, СЕЗб 83, Београд 1971, 245.

[61] Т. Вукановић, *Срби на Косову* I, Врање 1986, 229.

[62] В. Радовановић, *н. д*, 314.

[63] Исто, 320. Једно украјинско предање говори како је стари научио млађе да зрневље за семе потраже у слами којом се куће покривају (Велецкаја, *н. д.*, 47)

[64] В. Радовановић, *н. д.*, 318.

[65] Исто, 319.

[66] Исто, 317.

"тамну земљу". Наиме, он вели да људи из јужних крајева Сибира одлазе даље на север, у тамне крајеве земље "да краду", водећи собом кобилу без ждребета. [67] Боравећи дуже у Кини, Поло је имао прилике да сазна да на северу заиста постоји "тамна земља". Ово његово казивање има стварну основу у постојању такозване поларне ноћи, када се зими, у току те ноћи сунце месецима не појављује на видику. Биће да порекло мотива о тамној земљи у томе лежи.

Д. – Народна предања иначе казују да су стари убијани мотком, маљем, камењем, секиром, чекићем. Или би их преклали. Или тровали. Понеко од њих казује да је то рађено јавно и да су сељани (суседи) на то гласно сазивани. Неки веле да су то радили најближи сродници (обично се каже синови)[68]. Или суседи (сусељани). Негде се казује и овако: да се ипак као грешник не би знао прави убица, одвели би (или однели) старог у неку долину да би окупљени сељани, са стране и одозго, обурвавали камење к њему. Тако би старога убило "село" а не појединац и одређено лице. Или се за тај поступак убица не би сматрао и грешним, жртви би стављали на главу хлеб (помиње се и "проја") преко кога би несрећника треснули каквим тврдим предметом. Тако би га убио "хлеб", а не појединац. Предања забележена у Црној Гори, казују да је старом на главу стављан замотуљак вуне или пустина. Предања из Лике кажу да је на главу жртве стављан лопар (дрвена лопатица) преко којег би га треснули.

Ђ. – Убијање старих у предањима из источне Србије назива се лапот, а у Црној Гори пустеновање. Ово друго долази од речи пустина, комад текстила од ваљане вуне (у ствари филца) на коју је жртва пре уморства полагана.. Именице лапот углавном нема у нашим речницима. Уколико је у неким новијим има она је тамо унета на основи података из Тројановићева чланка о тој појави. Код Руса и Бугара са основом *лап* познате су именице које означавају гипку земљу, блато, пару, комад тканине (крпа, дрњак), шапу (медвеђу). Првановић мисли да је израз лапот исте основе са речима лапарат и халапљив[69]. Но, биће да је израз лапот дошао од глагола лапити који значи испаравати, ветрити. Уосталом, у народу се за остарелу (склеротичну) особу каже да је излапела, изветрила. Иначе именица лапот са својим садржајем нашла је и места код уметника[70].

---

[67] Марко Поло, *н. д.*, 173.

[68] И код америчких Индијанаца саопштава се да су синови убијали очеве /С. Широкогоров, *Етнос* – с руског В. Кришковић, Подгорица 1998, 103/.

[69] С. Првановић, *н. д.*, 97.

[70] Под називом *Лапот* Горан Паскаљевић је 1971. снимио филм. И то у источној Србији, у селу Плужина. Са мотивом уклањања старих снимани су и раније филмови у Јапану или другде, у којима се приказује одвођење старих на одређено место /острво или брег/ где су остављани. И радња романа Живојина Павловића *Лапот*, Београд 1992, везује се за источну Србију. Он иначе на једном месту пише: "Син убија оца да му немоћни и бескорисни родитељ не буде на терету. Таква је божја правда. Тако је од када је света и века. И тако ће увек бити" /с. 19/. Поводом Павловићева романа Славица Дејановић-Ђукић и Слободан Лазаревић објавили су брошуру *Запис о лапоту*, Крагујевац 1997, у којој говоре о лапоту као књижевном и психолошком мотиву, тј. као приповедачкој бајци /с. 54, 91/. Године 1995 у Београду објавио је Рајко Лукач збирку песама под насловом "Битисање пред лапот или порту".

У врањском крају постоје географска имена места: Лапотница, Лапашница и Лопутња за које Требјешанин мисли да су трагови лапота[71]. Код Подујева једно село називају Лапошница, док у пољаничком срезу постоји село Лапинце. На Косову, поред Дренице, постоји жупа и село под именом Лапушник. У Црној Гори, у Цуцама, у селу Кућишту има Лапова пећина. У Србији има насеље и раскрсница путева Лапово, као и место Лопутња, код Крепољина у источној Србији[72]. Ако би ова имена била остатак и успомена на лапот (што је тешко веровати) онда би то могло да се каже и за име острва Лапад у Далмацији као и називе насељених места Лапорје и Лапље (Словенија), Лаповац (Хрватска), Лапја (Херцеговина), Лаповићи (код Пријепоља) и Лапље село код Приштине[73]. Већ смо помињали да се и назив места Миљевац, недалеко од Пљеваља, доводи у везу са лапотом. Међутим, на заиста стварно одржавање праксе убијања старих код Цигана чергара указују и бројна места поред потока и путева, којима су се чергари иначе кретали, на којима се налази по који гроб а који се једноставно називају "Циганско гробље" или "Цигански лаз"[74]. Јер, чергари су се рађали и умирали у покрету.

И неке наше узречице (налик пословицама) могле би бити говорни остатак или успомена на ту праксу. Ту се пре свега "стигао за секирче", "готов за секиру", "сазреја за утеповање", "за утаповање је сас куку", "бог га заборавија да га узме и оставија на људи да га утепав", "да се утепа јер га је бог избрисаја из свој тефтер", "ич неје штета да се утепа с куку", "клапа како пред утеповање", "дошло му време за утеповање"[75]. У Македонији се за старо чељаде каже "стасан за колење". У горњем Полимљу се у одређеним случајевима чује узречица "изишао из циганских"[76] што значи да неко пређе (рецимо у каквој игри) број педесет, јер је та бројка узимана и подразумевана као гранична година после које су Цигани убијали своје старе. Ово последње је слично оном старом римском да после шездесете треба у Тибар.

У врањском крају када сељани коме иду на подушје кажу да иду на лапот. То значи да се по своме садржају изједначавају изрази помен (подушје) и лапот. Није ли и то остатак у говору (као врста музеја) из оног времена када су помен и убијање старих једновремено обављани? Из једног предања из источне Србије видели смо да је кандидат за убијање био под столом док му је приређивана помана (помен). Тамо се, уосталом, и сада понекој особи даје помен за живота.

Код Бугара се каже "Ако човек знае када ће умре сам треба да ископа гроб".

Једна македонска песма говори о томе како су млађи послали деду у планину "мечките да го изедат".

---

[71] Р. Требјешанин, Трагови лапота у предању и приповеткама јужне Србије, *Народно стваралаштво* 20, Београд 1966, 1473.

[72] Часопис *Караџић* за 1900, Алексинац, 128.

[73] Код Адига на Кавказу, код којих се приповеда да су стари убијани, једно место се назива "Стена стараца" /Велецкаја, *н. д.*, 124/.

[74] Р. Требјешанин, *н. д.* У Украјини каже се за старог "сести на лубок" /лубок, луб, кора од дрвета/, "пора на лубок" /Брокгауз-Ефрон, 67, 403/ или "ставити у кош" или "ставити на санке" /Велецкаја, *н. д.*, 49-50/.

[75] М. Барјактаровић, Шта значи израз "Изишао из циганских", *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор* 38/1-2, Београд 1972,107-110.

[76] В. Караџић, *Српске народне песме*, Београд 1891, 129 -131.

У српским народним песмама о неблагодарном сину (синовима) каже се "Иди мајко, у гору зелену е да би те намериле звери"[77]. У једној другој народној песми таквог мотива за казну су претворени: "Девет сина девет каменова, девет снаха девет љутих змија па се змије по камењу вију". Овакво казивање као да се односи на већ несталу праксу убијања и кажњавања оних који би је и даље примењивали[78].

Е. – Како предања правдају постојање оваквих односа и поступака према старима? Људи су се свагда понашали углавном онако како су прилике прописивали. Особито онда док су били за стално ненастањени. Код номада иначе нема изразитог хуманизма. И милости. Код њих тога не може бити сваки пут. Зато су старе и не кадре, још ако су болесни, једноставно напуштали, јер су постајали терет и сметња и себи и ужој заједници којој су припадали. Тако раде и птице и животиње. Како саопштава Лутовац, таман тако су учинили и Цигани (чергари) 1973. године, остављајући једну своју старицу у Рожајама. (Зар и код наших предака није било номадског и полуномадског сточарења?) Наизглед то би био блажи поступак. Грубљи је, али временски краћи, тренутно физичко убијање. Дакле, невоља је не само могла већ и морала да изазове па и одржава такву праксу. Неки писци су овакво поступање према старима објашњавали тако што су тврдили да су људи у давнини то могли да раде и из религиозних разлога. Видели смо о томе мишљење Чајкановића (па и Т. Ђорђевића) које се углавном ослања на закључак Фрејзера. Наиме, убијање старих се радило ради живота и његова настављања.

Као основно оправдање грубог уклањања старих (наша) народна предања узимају њихову немоћ и сметњу млађима. Старост иначе може посве да онеспособи и унакази некога. Уосталом и млађи су постајали терет ако би били дуже и теже болесни. Сем тога, помоћи старом и болесном да умре могло је да се сматра и услугом. И милосрђем. Утолико пре ако се веровало да старога "чека" бољи живот на оном свету.

Ж. – А како се објашњава нестајање односно престанак убијања старих? Свакако да су хуманији односи, међу људима уопште (па и према старим и болесним), могли да настају или да се увећавају, од онда од када би се код њих побољшале економске прилике. Судбина старих нарочито је од онда могла бити боља од када су се људске групе почеле да везују за одређену територију својим настањивањем и да постају ратари. Од тада је могло бити више милосрђа (посебно према родитељима). Јер отада стари више нису били онолики терет и сметња као онда када су се људске групе кретале у неизвесну потрагу за ловином или сабирањем било чега што је могло да се искористи. Код људи са сталним пребивалиштем нађе се и (лакших) послова које могу да обављају и старе особе, тако да и оне доприносе привређивању у домаћинству. Тако оне нису посве зависиле од рада млађих. Сем тога, знања и искуства, и савети старих могли су, сасвим природно, млађима

[77] Из Боке Которске имамо забелешку о приговору сељака због тога што је допао затвора када је истукао оца, који каже "Хвала богу господу смијешна ли овога суда, када свој отац не смије да се бије" СЕЗб 50, 84-85.

[78] По легенди и Хипситила, кћи Тоанта, краља Лемне, сакрила је свога оца када су жене Лемноса биле одлучиле да се побију сви мушкарци са острва. /Срејовић – Церановић, *Речник грчке и римске митологије*, код Хипситила/.

да буду од користи у њиховом раду. Било је зато у прошлости, као и у новије време, заједница код којих су стари имали чак и одређено првенство и повлашћену улогу у својим срединама.

Иначе о престанку ове праксе код нас су предања скоро сагласна да су животна искуства и знања старих пресудно утицали на престанак њихова насилног уклањања. Поменути су и конкретни примери појединих предања како су стари одређена питања успешније решавали од млађих те да је то углавном одлучивало да се престане са њиховим напуштањем или убијањем. Нека предања опет истичу као најзначајнији моменат наводно сазнање младих да ће и они доћи на ред. И болећивост и самилост према старим и немоћним, нарочито према родитељима, помињу се у предањима. Сам опет мотив скривања оца од убијања свакако је стар. Он је, као и много шта друго, к нама могао да дође с југа (од Грка)[79].

Колико је опет у неком крају овај поступак (са старима) могао и до недавна да се одржава, разуме се да се то није радило јавно, бучно и уз неке формалности. То је чињено тихо (ноћу) и скривано од јавности. На концу познато је да закони одавно кажњавају за убијање људи. Саопштавајући податке о "прикољишу" код Влаха, Ђорђевић каже да се то радило ноћу.

Они пак који су на овај или онај начин уклањали старе природно је да су желели да то некако и оправдају, па тако и умире своју савест. Када се помиње прикољиш (опрљивање усијаним гвожђем, од чега неки одмах и умру) по народном веровању радило се то због тога да се овај после смрти не би повампирио. Држало се да вампир може да чини штету и да буде опасан. Они наводно једу срце деци, људима, стоци. Код Румуна за вампира се иначе каже и прикољиш[80]. Зато за време обављања прикољиша није био грех припомоћи староме да умре. То је могло да се сматра и добрим и потребним делом како према жртви тако и према сродницима (да не страхују од повампирења). Већ је изнесена мисао да су стари убијани да би млађи могли лакше и мирније да живе.

Сем тога предања говоре да се прикољиш примењивао, пре свега, над онима који би се пре смрти дуго мучили. А за онога који се дуго мучи држало се да је грешан. Када је опет неко грешан свакако је мањи грех ако му се на неки начин помогне да умре[81].

Па и убадање мртвога пре саме сахране неким оштрим предметом, који се заривен обично остави у телу покојника, није ли остатак дела те праксе и технике која је својевремено примењивана? Кажу да се и то (убадање) радило (а понегде ради и данас) да се покојник не би "укварио" (вампирио). Верује се наиме да ако мртвац није "начнут", има да се утенчи (вампири)[82].

Стављање затим старог и болесног у мртвачки сандук, као и помен "зажива" очигледно су радње из круга смртног случаја (у породици). Из ових помешаних појединости данас је тешко разлучити шта је остало као нека форма а шта је понекад била права стварност.

---

[79] Т. Ђорђевић, *Кроз наше Румуне*, 43.

[80] Код Бугара поред тешко болеснога, да би овај лакше умро, стављају жуто цвеће (Christo Vakarelski, *Etnografia Bulgarii*, Wroclaw, 1965, 278).

[81] В. Вукадиновић, Лексика обичаја из животног циклуса човека, *Етнокултуролошки зборник* 1, Сврљиг 1995, 247,248.

[82] С. Зечевић, Шумска мајка, *Развитак* 5, Зајечар 1968, 97-98.

Код Влаха у североисточној Србији иначе постоје занимљиве и старе појединости из народних веровања и обичаја. Неке од њих, ако не и већи део, свакако су преостаци из дубље прошлости. Рецимо веровање у постојање бића *мума падури* (шумска мајка), које, по задужењима, личи на старогрчку Афродиту (која је била богиња порођаја и плодности уопште)[83]. Прастарих појединости свакако има и из групе погребних обичаја. Херодот пише да неки њихови (грчки) северни суседи, одређеније трачка група Траузи, су плакали када се неком роди дете, док су се веселили приликом нечије сахране[84]. Није ли из тог времена и тога порекла и доскорашњи обичај "мртвачке свадбе": да се наиме, пре саме сахране умрли момак фиктивно ожени (односно умрла девојка уда)? Радило се то вероватно да би се умрли изједначио на оном свету и био равноправан са другим (мушкарцима, односно женама). Свакако је то рађено и зато да овај, ако га не би пре сахране "оженили", не би био незадовољан, злочест и осветољубив према живим сродницима[85].

Кад помињемо старе Грке истичемо и то да су они северним суседима (трачким Трибалима) које су иначе сматрали простацима и настраним, јетко приговарали за њихово грубо поступање према њиховим старим (које су ови убијали)[86].

Када све ово знамо онда се може веровати да су у источној Србији предања о убијању старих особа, где су иначе добро очувана, уистину заснована на некадашњем стварном постојању овог обичаја код Трибала, а свакако делом и на одржавању те праксе и у каснијим временима о чему уосталом и говоре неке појединости и из XX столећа[87].

Искуство је затим рано уверило људе да се од смрти не може побећи. Зато су стари морали мирно чекати свој крај (био он овакав или онакав) за који би се свакако на одговарајући начин и припремали. Зар и припрема "за укоп" сама по себи не показује неминовну помиреност са смрћу? Зар се и у наше време не праве себи "вечне куће"? Понекад су сигурно и сами стари могли да дају идеју и иницијативу "да је време" да им се прекрате муке, односно да им се помогне да умру. Код наших народа иначе се "за укоп" спремала нова одећа а понегде и мртвачки сандук, док је у источној Србији често за живота, себи давана и "помана" (помен). Ово последње гдекад се правдало и тиме што старији нису имали довољно поверења да ће им, када умру, млађи учинити прописан помен[88]. Радовановић је за дећу "зажива" у Неготинској и Тимочкој крајини, када се позива свештеник, пали свећа,

---

[83] *Херодотова историја* 11, 8.

[84] М. Барјактаровић, Склапање "брака" са мртвацем код наших народа, *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*, 57-58/1-4, Београд 1992, 88.

[85] Ф. Папазоглу, *Средњобалканска племена у предримско доба*, Сарајево 1969, 64, 65, 68, 375-377, 379.

[86] У елаборату *Рад са Власима*, 34-36, који се чува у Историјском архиву у Зајечару, јасно пише да лапота у источној Србији, код Влаха у "забаченим крајевима има и у XX столећу" (цитирано код Драгољуба Петровића, Власи североисточне Србије као етнички ентитет, *Положај мањина у Савезној Републици Југославији*, изд. САНУ, Научни скупови 84, Београд 1996, 305).

[87] Раније је приликом поделе породичне задруге остављано нешто имовине оцу на име "укопнине", тј. трошкова за сахрану када буде умро /Т. Вукановић, *Дреница*, Приштина 1998, 57.

[88] В. Радовановић, *н. д.*, 313.

спрема кољиво и храна и када се говори "Бог душу да му прости"[89], те када је ту и старо присутно, казао да је то "метаморфозирани постхумни обичај убијања стараца"[90], јер се овоме када умре, други помен не приређује. Он, свакако и с правом, додаје да после "трпезе зажива" старо чељаде још више ороне и ускоро умре[91]. Иначе ова "трпеза зажива" као да је била генерална проба умирања[92].

Уместо закључка

Може се, дакле као сигурно не само претпоставити већ и веровати да је у даљој прошлости а понегде свакако и у каснијим столећима, у великој невољи бивало онако како то раде наши Цигани (чергари) све до нашег времена: да су, наиме, и код наших предака уклањане старе особе. У безизлазним случајевима сигурно је било и иницијативе самих старих да им се помогне да умру, ако сами то нису могли да ураде[93].

У Црној Гори где су били чешћи сукоби са Турцима (каткад и међуплеменски) држало се дужношћу и чашћу погинути у борби противу непријатеља. Умрети код куће и природном смрћу некако је сматрано неборачким и нејуначким. Као прекор и клетва сматрало се када се некоме каже "Да бог да умро код куће (у кревету)". Зато, ако је неког старијег мушкарца очекивала незавидна дубља старост, он је одлазио с млађима у ратне окршаје не би ли тамо ("мушки и јуначки") погинуо. Јер, о таквима ће да се прича, можда и пева, као о најбољим појединцима. Било је запажања да су овакви борци и ратници млађима често били сметња у прегруписавањима, покретима и снабдевању.

Природно је да физичко уклањање старих одавно и код многих није морало да буде свуда и редовна појава или обичај, али да се она одржавала може да се тврди. Тражити данас и "конкретне" доказе постојања праксе лапота (или пустеновања), код нас јесте једноставно претеривање. јер, колико је ту и тамо ова пракса још постојала она је скривана од јавности, и обављана је у кругу ужих сродника. То је једно. Друго, постојање самих предања (и њихово препричавање) да је те праксе уопште некада и било, као да се она и даље одржава код Цигана, сигурно је олакшавало и психолошки оправдавало, ма и изузетно, њено постојање. То утолико пре ако се веровало да је онај што се пре смрти много мучи грешан и да ће се ако приликом "прикољиша" не умре, повампирити. Зато припомоћи староме да умре није морало да се сматра посебним грехом. Напротив, чинила се тако помоћ и услуга староме, а живи су ослобађани страха од њихова вампирења, ако умру природном смрћу. Утолико пре ако је стари тражио такву помоћ. Уосталом све је то ствар конкретних прилика и неприлика у одређеним ситуацијама, као и наших схватања и тумачења појединих туђих или својих невоља.

---

[89] Исто, 313, 316, 322.

[90] Исто, 313.

[91] Ношење лутки приликом ранијих прослава: Купала, Морена, Костроме, Германа, Калојана и њихово бацање у воду, ватру или цепање, као и позивање Козме и Дамјана да дођу на дању, када се иначе све ради уз шалу и смех, Велецкаја мисли да је то замена убијања старих (Велецкаја, *н. д.*, 82-83, 85).

[92] Помињана старица из ужичког краја са почетка овог рада, сама је прекратила себи живот.

[93] И. Ковачевић, Прикољиш, *ГЕИ САНУ* 39, Београд 1992, 107-112.

У најновије време има "стручњака" који ће чак све оно што је досада код нас писано о лапоту (као и оно што ту још и није познато) да назову "спекулацијама", па да и тако изнуђене и наметнуте смрти "објасне" тако што их назову "аберантним". Јер, забога "аберантно" је рођење, "аберантан" је живот, "аберантно умирање", "аберантан је загробни живот". Још ако се овако сроченом и аргументованом излагању, као потпора, додају и изрази као што су ритуал, табу, метонимија, дисконтинуитет, етноекспликативан[94] итд. онда ће доиста све бити и јасно објашњено, што се тиче положаја старих, односно питање лапота и прикољиша код нас.

Има, с друге стране, и оних који претешке невоље људске, односно помагање невољницима да умру (и да на тај начин спасу и пећеника и његову најближу родбину) хоће да назову обичним "причама", те да су то само приповедања "сугестивног" казивања о "хипотетичном" обичају, односно да је све то само "фантазам" и "бајке", јер забога, нема ни један "релевантан материјални доказ о постојању овакве праксе у блиској и даљој традицији Срба"[95]. Зар традиционалној култури неког народа (или неког његовог дела) не би припадало и оно о чему се не пише и о чему стручњаци не знају? Зар се бројне, сада зазорне и кривичне, радње не обављају баш кришом? Т. Ђорђевић помиње обичај код Влаха (у источној Србији) да мртваца после четрдесет дана раскопају "да га виде још једном". Ово раде, додаје он, ноћу јер то власти забрањују.[96] Зар у традиционалну културу не иде и оно што се у народу више јавно не чини онако како то делом раде Цигани чергари до наших дана? Зар се и део Срба није до недавна бавио номадским и полуномадским сточарењем (покретним занимањем сличним чергарењу код Цигана)? А како да назовемо данашње поступање млађих, на пример у Банату или у источној Србији, према најстаријим члановима свога домаћинства када их пошаљу на салаш или какву другу одвојену зграду да се тамо сами сналазе? Или када старо чељаде чешће наговарају да само изађе из куће, "да прошета" (цадом или шором) са задњом примишљу не би ли га нешто згазило?! Није ли то, прећутно, и обострано мирење са срачунатим и уходаним поступцима са старим? И на крају како да именујемо и оправдамо примере оних наших земљака, који раде у туђим земљама, а којима родитељи, а још чешће дедови и баке (а како знамо данас се дуже живи и има све више старих особа), ни адресе не знају? Ови стари једноставно су препуштени сами себи и суседима (који ће их сахранити када умру). Таква је често судбина старих код нас. То је тужна стварност и нашег модерног времена а не бајке и фантазми. Али, о томе ваља бити обавештен.

Јесу ли фантазми и бајке писани подаци из службених материјала, и то из нашег времена, да у забаченим крајевима источне Србије има лапота и у двадесетом столећу (види напомену 81 а)? Природна немоћ која је са старошћу захватила неку особу, још ако је она дуже непокретна и болесна, из дана у дан је повећавала

---

[94] В. Јовановић, Предања о лапоту као фантазматски ритуал, *Етнокултуролошки зборник* 1, Сврљиг 1995, 209-214, Мало опширнију верзију исте садржине објавио и на енглеском /*Balcanica* 28, Београд 1997, 139-150/. Исто мишљење наводи и у поговору књиге Велецкаје "*Многобожачки симболи...*" Ниш 1996, 335-346, па би све то објединио и проширио и у посебну публикацију, објављену у Новом Саду 1999.

[95] Т. Ђорђевић, *Кроз наше Румуне*, 42.

[96] Умберто Черони, Индустријско друштво и преображај породице – с италијанског Обрад Станојевић, *Гледишта* 8-9, Београд 1970, 1142.

безизлазност и појачавала нервозу у кући. И реално гледано, шта су обе стране (старо чељаде и млађи из куће) даље могли да очекују? У чему је и као једини излаз могао да се види: у "злочину" или "спасу"? Злочин је помоћи некоме да умре, али је у томе и једини могући спас. Уосталом, ко је у прошлости, па и сада на селу, установљавао смртност и њене узроке? И узрок и последице овде су у самој природи ствари, Црњански, Ћосић и Михиз били су разумни и високо морални људи. Они су смогли снаге да сами реше доспеле невоље штедећи друге.

Потписаноме је познат конкретан случај, из Београда, како је пре неколико година млађа жена љутито прекорила мужа (Б. Д.), који је са оцем (А. Д.) ишао на кров зграде да виде нешто око телевизијске антене, "Зашто га ниси гурнуо"? Зашто свог рођеног оца није гурнуо са крова вишеспратнице? Па свако би помислио да је стари био неспретан и да се само догодио несретан случај. А тај свекар ове врле снахе (J.) нити је био тако стар, нити болестан. Није био ни материјално на терету, јер је као првоборац, а потом амбасадор имао и пристојну пензију. Али, похлепној и нестрпљивој снахи требао је што пре у целини свекров стан за њену ужу породицу. Сметао је човек у свом сопственом стану!

Како знамо, код цивилизованих за децу се праве посебне установе. Тако и за старе. Јер под утицајем новог начина привређивања и раслојавања људи нестало је ранијег задружнијег облика породичног живљења. Ваљда се све већом опседнутошћу новцем и материјалним добрима, код људи су нарасли и индивидуализам и себичност. А смањење броја чланова породице довело је до пада моралног и осећајног јединства и општих веза заснованих на крвном сродству. И код нас се граде домови за старе (али послати старога у дом значи отписати га). Код нецивилизованих и неморалних пак још није тако. Код њих тињају и трају и давнашње појединости из међуљудских односа и понашања (чинила нам се она ружна или лепа). Људски род је законито пролазио кроз разне облике постојања и разноликих збивања. Али то треба знати и признати. Признајмо да ми данас не знамо шта се интимно догађа ни код најближих суседа или сродника. Чак ни код оних од којих нас дели само зид исте зграде. Снаха (J.), мало пре поменута, која је љутито и упитно прекорила свог мужа зато што није са крова гурнуо свога оца, сасвим тим показује да би она, да је са свекром била на крову, то урадила. На концу, свекар њој и није оно што је и њеном супругу.

Поговор или напомена

Човек као биће није дат и створен по вољи неког другог и свемоћног (како кажу теолози), већ од родитеља. Данас то знају и деца која понекад отворено траже да им мама "роди" бату или секу. Ми дакле немамо никаквог удела (заслуге или кривице) у томе да ли је требало да се родимо. И да живимо свој живот.

Разуме се да ни наша смрт није ничије, па ни "божје" дело већ најобичнији стицај прилика и нормалне дотрајалости рада наших органа. Наша смрт је једноставно законита и природна неминовност. Она може утолико пре да наиђе ако оболимо или се повредимо. Друга је ствар ако нам неко други "узме" живот.

Међутим, савремено, такозвано хумано друштво болесне и старе покушава да брани од болести и од скоре смрти, када нам даје лекове, када нас вештачки храни, даје туђу крв, или пресађује органе. То значи да то друштво осуђује људе на живот. А какав је понекад тај живот у мукама, посве безизлазан и недостојан-

ствен? Гдекад и скуп. Зато се питамо зашто стари и тешко болесни не би имали право да умру онда кад и ако то сами зажеле? (Најчешће то траже особе болесне од рака, сиде и одузетости). Да ли је старој, још и болесној особи услуга ако јој се пружи могућност да лакше умре, или је то злочин и убиство? Зар блага, брза и безболна смрт за неизлечиво оболелог није лек и спас? Да ли је часно самоубиство лепше од, у тешким мукама нечасног и понижавајућег животарења? У Русији осуђеници на смрт траже да се над њима што пре изврши пресуда, иако су они обично у добром физичком здрављу. Најкраће, када већ мора да се умре, да ли је хуманије пустити некога да се у недоглед мучи него му омогућити, или помоћи, да лакше оконча са животом? Доктор Бернар (то је онај лекар из Јужне Африке, који је први у свету пресадио људско срце од настрадале особе другом лицу), пре две три деценије сам је дао мајци, која је, болујући од рака имала несносне болове, одређена средства да умре. Недавно је један белгијски мисионар тражио од лекара у болници да помогне његовој мајци да умре. Наш књижевник Милош Црњански је, пре двадесетак година, стар и болестан, својевољно одлучио да више не узима лекове и храну да би што пре издахнуо. Тако је урадио (1997) и Борислав Михајловић-Михиз. Француски председник Републике Митеран је 1996. године на исти начин убрзао свој крај. Али, то је једна страна гледања.

С друге стране, има ли неко (и ко) право да другима омогућава такве ствари или да узима живот некоме који му није подарио (па и да му га је подарио)? Разуме се да у вези са овим деликатним питањем има, и природно је што има другачијих мишљења. И то како с правне тако и са медицинске стране гледано. Зато би, можда, ваљало да лекари, правници а можда и још које друге врсте стручњаци, направе правилник о томе. Само, разуме се, да се у њему не могу пронаћи могућности злоупотреба.

Од савремених држава једино је питање помоћи у бржем умирању решила Холандија: уз пристанак неизлечиво болесног, лекар му олакша и убрза смрт.

Објављено је да ће против париске болничрке Малевр бити покренут поступак за "убиства", која је у току 1997. године починила помажући, на захтев болесника, људима да умру (*Политика*, Београд 27. VII 1998, 1), јер у Француској не постоје прописи о томе. Оптужен је и амерички лекар Кеворкијан (држава Мичиген) децембра 1998. за помагање неизлечиво болесним да умру.

За сада се зна да људи најдуже живе у области Кавказа и на јапанском острву Окинава. Саопштава се да у Јапану има (1998) више од 10 хиљада стогодишњака. Овоме додајемо да је закључен уговор између одговарајућих органа Јапана и Србије да се, код Жагубице, подигне дом за пензионере Јапана (око 2000 корисника) /Политика 31. X 1998. 18/.

Организација Уједињених Нација, мислећи на старе, прогласила је први октобар за дан када се треба сећати старих. Годину 1999, пак, назначиле су као годину солидарности са старим особама.

Mirko BARJAKTAROVIĆ

MORE ABOUT KILLING ELDERLY PEOPLE (IN GENERAL AND IN OUR COUNTRY)

General review on the happening, once established praxis, of killing or rituals of elderly people is presented in this paper. This was done in the distant past, particularly within human groups who lived nomadic (vagabond) way of life, when the elderly, especially the sick and disabled were burden to the communities they belonged to. Many traditions about killing the elderly are discussed, which are recorded in different parts of Yugoslavia, particularly in Eastern Serbia. In Eastern Serbia, this custom is called "lapot", in Montenegro "pustenovanje", and review is given on "prikoljis" within Wallach people in Eastern Serbia, in the case when elderly people's necks are burnt with red hot iron, then put into coffin and mourned. Tihomir Djordjević simply called this killing of the elderly. In the end, there are some definite data about real killing and leaving of the elderly Gypsies (Chargers) up to now. It is understandable that in modern times this sort of tradition is not public, as some traditions stated this used to be praxis.

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XLVIII
Bulletin of the Ethnographical Institute SASA, vol. XLVIII
Београд 1999.

Александра ПАВИЋЕВИЋ
Етнографски институт САНУ, Београд

UDK 397 (497.1)
Оригинални научни рад

ЖЕНЕ И ЊИХОВА МОЋ У ДРУШТВУ[1]

- проучавање друштвене симетрије у контексту полних улога -

Овај рад представља покушај разматрања једног сегмента тзв. "женског питања" са аспекта нешто другачијег него што је то био случај у досадашњим научним радовима. Наиме, аутор је настојао да "питање" сагледа "изнутра", односно, са становишта и у оквиру друштвених модела који су проучавани. Проучавање је спроведено на основу три друштвена модела, при чему сваки од њих представља систем полних улога у одређеном социјалном контексту. Након излагања сваког од модела, нашег а) традицијског, б) грађанског и ц) савременог руралног друштва (истраживање потоњег спроведено је 1994. године у ивањичком крају), аутор је покушао да одговори на питање о постојању или непостојању друштвене симетрије у контексту полних улога, у поменутим друштвеним оквирима.

Кључне речи: женско питање, полне улоге, друштвена моћ, симетрија и асиметрија, традиција, трансформација.

> "Народи код којих жене раде много више него што ми мислимо да им приличи, имају према женама често далеко више поштовања него наши Европљани. Дама цивилизације, окружена тобожњим почастима и отуђена од сваког стварног рада, заузима неизмерно нижи друштвени положај него жена барбарства на тешком раду која је у свом народу истинска дама".
>
> Ф. Енгелс [2]

Из самог наслова и горе наведеног цитата, јасно је да је овај рад посвећен проучавању једног сегмента тзв. "женског питања", односно, питања положаја и улоге жене у породици и друштву и могућностима и начинима на које она остварује одређену врсту друштвене моћи у заједници у којој живи.

---

[1] Овај рад представља прилагођен дипломски рад (одбрањен 1995. год.) који се, под истим насловом може пронаћи у Библиотеци Философског факултета у Београду.

[2] Цитат је преузет из рада Смиљанић Вере, Мењање улога полова у савременом друштву, *Васпитна улога породице* 15, Просвета, Београд 1982, 105-109, 105.

Ипак, требало би на самом почетку рећи да је ово проучавање више размишљање на поменуту тему, односно покушај да се укаже на могућност посматрања проблема "изнутра"[3], односно, са становишта другачијег него што је то до сада мање-више био случај. С обзиром на то, резултате овог истраживања не би требало схватити као неке апсолутне, дефинитивне и непобитне закључке, него пре као позив на преиспитивање до сада укорењених (и можда једностраних) ставова и мишљења о поменутој теми. Наиме, циљ рада је да се, полазећи од неког принципијелног става о подређености жене у друштву, размотри које импликације тај њен положај има за одређену друштвену заједницу, у ком смислу (и да ли) је он подређен, као и да се прикаже које су реалне сфере њене моћи.

Проучавање је спроведено на основу три друштвена модела, при чему сваки од њих представља систем полних улога у одређеном социјалном контексту.

У оквиру прва два случаја разматран је систем полних улога карактеристичан за наше традицијско друштво, односно, модел који је настао у процесу формирања грађанске културе у Србији у другој половини 19. века, док се трећи модел тиче савремене сеоске средине, а настао је као резултат емпиријског истраживања спроведеног у селу Кушићи, у ивањичком крају, лета, 1994. године.

Но, пре него што кренемо са излагањем модела, требало би дефинисати значење кључних појмова за овај рад. То су: женско питање, друштвена симетрија (и асиметрија) и друштвена моћ.

Женско питање. Иако није нигде експлицитно дефинисано, под женским питањем се подразумева разматрање могућности (или немогућности?) које се пружају жени у ослобађању од "окова" патрицентричног друштва.

Проблем који се намеће услед овакве дефиниције, а који је најчешће занемарен у научним радовима је "мушко питање", односно, питање карактера и природе мушке моћи у друштву, која се најчешће користи као средство приказивања женске "немоћи", а не сама по себи.

Због очигледне неопходности познавања и једне и друге стране друштвене стварности, у раду су, колико је то било могуће, паралелно разматране улоге и мушких и женских припадника друштвене заједнице.

Симетрија и асиметрија – друштвено значење. Појмови симетрије и асиметрије у контексту њиховог друштвеног значења преузети су из студије Мајкла Јанга и Питера Вилмота, *Развој симетричне породице.* [4] Под симетричном породицом аутори подразумевају онај друштвено-економски и историјски облик породице у коме муж и жена имају подједнаку моћ, односно, улоге и једног и другог су подједнако (суштински) важне за опстанак породице и имају слично друштвено вредновање. Као један од основних корака у стварању симетричне породице,

[3] Још 1969. године, при Америчком антрополошком удружењу, основан је Комитет за етичка питања чији је циљ био да истражује друштвену и моралну одговорност антрополога, а као критика дотадашње антрополошке праксе, јавља се тзв. "критика изнутра". Ж. Папић и Л. Склевицки, Антропологија жене – нови хоризонти анализе полности у друштву, *Антропологија жене*, Београд 1983, 7-32, 8. На овај начин желело се утицати на антропологе да размотре и постану свесни ставова и предрасуда са којима су приступали изучавању "примитивних друштава", а који су често били узрок погрешних закључака о устројству тих друштава.

[4] Мајкл Јанг и Питер Вилмот, Развој симетричне породице, *Рађање модерне породице*, приредила Анђелка Милић, Societas, Београд 1988. 234-255.

они наводе рађање феминистичких идеја, односно, почетке борбе жена за освајање неких привилегија и власти које су до тада припадале искључиво мушкарцима.[5]

Како је породица основна друштвена заједница и као таква огледало друштвених кретања, сматрамо да је исправно у том контексту говорити и о симетрији друштва (с тим што се, бар за сада, ограђујемо од већ наговештених закључака поменуте студије).

Друштвена моћ. Одговор на питање, да ли неки члан друштвене заједнице поседује одређену количину друштвене моћи, зависиће у извесном смислу и од дефиниције овог појма. Најједноставније речено, под друштвеном моћи може се подразумевати могућност утицања на организацију, реализацију и исход одређених акција битних за опстанак заједнице. При томе се моћ појединца може мерити количином и важношћу његове улоге за ширу заједницу.

ТРАДИЦИЈСКИ МОДЕЛ ПОРОДИЦЕ

Иако је овај модел мање-више познат и присутан у етнографској и етнолошкој литератури, изложићемо га у најопштијим цртама.

Нашој традицијској породици често се додају и епитети "патријархална" и "задружна". Први епитет се односи на чињеницу да у тој породици мушкарци заузимају повлашћено место у породичној структури, да се економска и друштвена моћ налазе у рукама мушкараца и да се наслеђивање врши по мушкој линији. Овај епитет који представља једну од основних одлика наше традицијске породице можемо разложити и рећи да је она патрицентрична, патрилинеарна и патрилокална, што подразумева да жена, након удаје, долази да живи у род њеног мужа[6].

Што се тиче другог епитета, познато је да је у Србији до почетка 20. века, преовладавао задружни породични живот. Иако је задругâ било негде и до после Другог светског рата, оне су често функционисале према принципима другачијим од оних са почетка прошлог века (када је процес распадања нашег традицијског друштва полако отпочињао.[7] Иако извори о задругама нису малобројни, они су често противречни, непотпуни и представљају неку идеалтипску слику која је остала да живи и после нестанка задружног живота. "Људи који су одрасли у задрузи, говоре о њој са носталгијом и љубављу. У њој није било усамљености и несигурности, ни неке животне борбе. Задруга је свакоме пружала могућност да се прехрани, ожени или уда и да подигне децу. Давала је углед и важност појединцу."[8]

У основи задруге били су отац и мајка са ожењеним синовима и њиховом децом (очинска задруга) или браћа са својим породицама (братственичка задруга). Породицом и имањем је управљао кућни старешина. "Он је наређивао где ће ко ићи и шта ће радити, он је, са договором укућана, продавао шта је било за продају и куповао шта треба купити. Он је држао кесу од новаца и бринуо се како ће платити харач, порез и остале дажбине. Када је у кући било каквих гостију, стареши-

[5] Исто, 243.

[6] Мирослава Малешевић, Ритуализација социјалног развоја жене – традиционално село западне Србије, *ЗРЕИ САНУ* 19, Београд 1986, 9-121, 24.

[7] Исто, 26.

[8] Vera Erlih, *Jugoslavenska porodica u transformaciji*, Liber, Zagreb 1971, 344.

на је са њима разговарао и сам са њима ручавао и вечеравао."[9] У кућама у којима је било много чељади, најпре је постављана једна софра старешини и гостима, друга мушкарцима и младићима, а тек после њих вечеравале су жене и деца.[10] Старешина није морао да буде најстарији мушкарац по годинама у кући. Када би остарио, он је предавао старешинство најспособнијем сину (брату или синовцу), чак иако је овај био најмлађи.[11] Ако би се догодило да старешина не управља кућом како ваља, укућани су бирали другога.[12] Власт старешине, дакле, није била неприкосновена. Он је био, што би се рекло, "први међу једнакима"[13], односно, онај који је доносио одлуке и био питан за савет у већини животних ситуација. Веома је важно да се истакне и то да у задрузи није постојала приватна својина (осим одела, мањих предмета и женске "прћије"), па старешина није био апсолутни власник (што је случај са породицом која настаје после распадања задружног живота), већ се његова моћ и моћ осталих мушкараца заснивала првенствено на праву организације, дистрибуције и доношења коначних одлука које су се тицале економског живота заједнице.

Како је примећено у једном раду[14], односи у традиционалној сеоској породици градили су се око две осе: ауторитета и солидарности. Односи ауторитета били су засновани на принципу пола и старости, при чему је пол био примарнији, док су односи солидарности подразумевали једно начело колективизма, односно, чињеницу да су потребе заједнице биле издигнуте изнад индивидуалних потреба њених чланова (мада је идеал био њихово поистовећивање).

Положај жене и њене (радне) улоге

Ако покушамо да сагледамо положај жене у нашем традицијском друштву, њене обавезе, права и место у структури традиционалне породице, можемо слободно да кажемо да јој живот није био нимало лак.

Задружни живот био је организован тако да је сваки члан породице имао своју улогу, па је то подразумевало и укључивање деце у радне процесе још од малих ногу.[15] Девојчице су већ од шесте-седме године почињале да се брину о млађој деци, да помажу мајци у кућним пословима као и мањим пословима на имању. То су исто радили и дечаци, с тим што су они од одређеног животног доба почињали да проводе више времена са оцем или другим старијим мушкарцима.[16] Ови су имали пресудан значај у формирању полне улоге код дечака, односно, у формирању улоге "мушкарца" у заједници.

---

[9] Вук Караџић, *Етнографски списи*, Просвета, Београд 1969, 191, 192.

[10] Исто; Никола Павковић, *Етнографски записи Јеврема Грујића*, СЕЗб XCVI, САНУ, Београд 1992, 51, 52.

[11] Мирослава Малешевић, *н. д*, 25; Никола Павковић, Друштвена организација, *ГЕМ* 44, Београд, 1980, 145-161, 156; Вук Караџић, *н. д*, 191, 192.

[12] Вук Караџић, *н. д*, 191, 192.

[13] Никола Павковић, *Етнографски записи*, 25.

[14] Маја Кораћ, *Заточенице пола*, Институт за социолошка истраживања Философског факултета у Београду, Београд 1991, 42.

[15] Никола Павковић, *Етнографски записи*, 50, 51; Мирослава Малешевић, *н. д*, 28.

[16] Мирослава Малешевић, *н. д*, 28.

Старије девојчице и девојке обављале су велики део кућних послова, бавиле се ручним радом и, уз мајку, се спремале за своју будућу улогу – супруге, мајке и домаћице. Олакшавајућа околност задружног живота била је та, што је у задрузи живео већи број жена, па су дужности спремања хране, куће, бриге о деци и пољопривредни радови били подељени између њих. Послове међу њима организовала је старешица – најчешће жена старешине.[17]

Удајом, девојка је напуштала свој род и одлазила у мужевљеву кућу у којој је, у тренутку доласка, заузимала најниже место у породичној хијерархији. Тај њен положај се испољавао у виду безусловне послушности према свим мушкарцима и старијим женама као и немогућности да на почетку свог брачног живота, утиче на било какву одлуку која је требала да се донесе у породици, па чак ни на ону која се тицала ње саме. Поред тога, као најмлађа снаха, она је мужу, деверима и свекру изувала и чистила обућу и била обавезна да осталим женама помаже у свим пословима.[18]

Ипак, није само жена била та која је имала велики број послова и обавеза. Тако су и мушкарци који су (формално или неформално) имали већу економску моћ, а истовремено је и њихова одговорност за економски опстанак породице била већа, имали живот тежак исто колико и живот жена. Због тога не би требало закључивати да је жена била у лошијем или подређеном положају због напорног посла који је обављала, него би требало подробно размотрити које то чињенице говоре о њеној подређености.

Церемонијално и формално изражавање понизности и подређености ауторитету

У нашем традиционалом друштву постојао је низ разрађених културних образаца којима су се симболично изражавали ауторитет и доминација мушки оријентисане групе над женским члановима. Ово се односи на читав скуп неписаних правила у понашању жена у свакодневном животу које можемо означити као церемонијалну (и формалну) понизност[19] и која нам служе само као знак за препознавање постојања одређених односа у друштву, али никако као основни разлог због којег бисмо положај жена окарактерисали као подређен.

На основу етнолошке литературе може се говорити о неколико облика церемонијалне понизности:[20]

а. начин поздрављања супружника и уопште поздрављање мушкараца од стране жена,

б. начин ословљавања супружника и свакодневни однос међу њима,

в. правила у вези са седењем за столом,

г. понашање жене када су гости у кући.

---

[17] Никола Павковић, *Етнографски записи*, 25.

[18] Мирослава Малешевић, *н. д*, 33.

[19] Бет Денич, *Пол и моћ на Балкану*, *Рађање модерне породице*, 267-285, 274.

[20] Исто, 274, 275; Вера Ерлих, *н. д*, 117; Зорица Дивац, Трансформација сеоске породице у савременим условима (истраживања у Доњем Увцу), *ЗРЕИ САНУ*, књ. 17-18, Београд 1985, 9-97, 54, 55. Мирослава Малешевић, *н. д*, 32.

а) Што се тиче начина поздрављања, у већини наших крајева био је обичај и правило да жена љуби руку своме мужу, али и свим старијим мушкарацима (посебно старешини куће). Поред тога и при сусрету са било којим мушкарцем, жена се склањала са пута и, спуштене главе, погледом упртим у земљу, чекала да он прође. Када је негде ишла са мужем, жена је ишла иза њега, а у неким крајевима, она је била та која је носила тежак терет, док је мушкарац ишао слободно, не носећи ништа[21] (осим пушке, а с обзиром да се овај извештај односи на Црну Гору, могуће је да се радило о врло практичном обичају).

б) У нашој традицијској породици, супружници, посебно они који су се налазили на почетку свог брачног живота, слабо су међусобно контактирали. Ово се односи, са једне стране, на неписано правило по коме су они обострано избегавали међусобно ословљавање, а са друге на чињеницу да су се млади супружници ретко договарали или саветовали у вези било чега. Мада се временом мењала, оваква ситуација је донекле била и логична јер су на нивоу задруге све битније одлуке доносили старији ожењени мушкарци. Ипак, жене су могле да присуствују "већањима", а старије су чак питане и за савет.[22] Посебно је битно на овом месту истаћи да се свакодневни живот наше традиционалне породице углавном одвијао по добро утврђеном калупу, тако да нису биле честе ситуације у којима је требало донети неку велику одлуку.[23]

в) Начин и ред седења око трпезе вероватно је један од најјаснијих показатеља устројства наше патријархалне породице. Већ је раније наговештено да жене нису седале са мушкарцима за исту трпезу. Око стола се седело увек према рангу: мушкарци су седели у челу стола, према старости – од најстаријег до адолесцената, а жене, почевши од најстарије, стајале су иза њих и дворише их при јелу.

г) Када су гости били у кући, жене нису никада седеле за столом са њима. Оне су их послуживале, али ћутке, не учествујући у било каквом разговору.

Иако можда не спада у потпуности у облике формалне понизности, испоставља се, на основу података којима располажемо, да је право које је традиционална сеоска средина давала мушкарцу, да физички кажњава своју жену[24], ипак било формалне природе. Наиме, он је то право ретко користио, а познато је и то да је злостављање жена ушло у праксу тек у време распадања патријархалне породице.[25]

Систем вредности нашег традицијског друштва био је устројен тако да се од жена и девојака очекивала изразита стидљивост, вредноћа, доброта, послушност и преданост породици. Ипак, занимљиво је, примећено је у једном раду, да се овде није толико ценила и тражила стидљивост колико достојанство и озбиљност као потребна својства жене.[26] Од женске деце се очекивала послушност и "девојачки

---

[21] Мирослава Малешевић, *н. д*, 29; Тихомир Ђорђевић, *Наш народни живот* I, Београд 1984, 138.

[22] Мирослава Малешевић, *н. д*, 25.

[23] Вера Ерлих, н.д, 249.

[24] Мирослава Малешевић, *н. д.*, 32; Драгана Антонијевић, Насиље над женама и сексуални морал: Потиснута повест устаничког доба у Србији, *ГЕИ САНУ* XLVII, Београд 1998 (1999), 65-79.

[25] Вера Ерлих, *н. д.*

[26] Исто, 117.

стид", али се није сузбијало истицање у групи вршњака, цењена је бистрина, радне способности, знање, отвореност, веселост, озбиљност и леп изглед.[27]

Облици контроле

Пошто смо размотрили начине и облике формалног исказивања понизности, погледаћемо за које друштвене појаве они представљају знак, односно, у чему је стварна, реална ограниченост положаја жена у нашој традицијској заједници.

На основу литературе у којој се, на овај или онај начин помиње положај жена у нашој патријархалној култури, може се извести закључак о вишеструкој ограничености положаја женског пола, односно, можемо да кажемо да се контрола понашања жена врши на неколико нивоа: 1) економском, 2) друштвеном и 3) ритуалном.

1) Када је реч о економској контроли, она је у тесној вези са правним статусом жена у нашем традицијском друштву. Наиме, по систему обичајно-правних норми, жена је увек, у "правном" смислу сматрана малолетном, односно, њу је пред законом заступао отац, за време девојаштва, односно, муж, када би се удала.[28] Из овога су произилазиле и одредбе традицијског права којима је проповедана неједнакост полова у наследно-имовинским питањима, што подразумева да су се сва породична добра наслеђивала по мушкој линији, а жене су имале право на "прћију" или останак у родитељској кући уколико се не удају.[29]

2) "Друштвена" ограниченост понашања жена подразумевала је: а) контролу кретања у суштини које је било спречавање предбрачних и ванбрачних односа девојака, односно, жена.[30] б) ограничавање иступања у јавности – првенствено на сеоским скупштинама које су представљале искључиво мушку сферу одговорности, ц) непостојање права на доношење било какве одлуке, макар се она тицала и избора брачног партнера.[31]

3) На области ритуалне контроле нећемо се превише задржавати. Познато је да ритуали представљају симболички израз потреба једне заједнице и као такви могу се читати као посебан језик о друштвеној стварности. Обрасци ритуалне контроле

---

[27] Милица Живановић, Предбрачне слободе младих у албанском и српском селу – традицијски обрасци и промене, *Етноантрополошки проблеми*, св. 6, Београд 1989, 83-92, 83.

[28] Валтазар Богишић, *Зборник садашњих правних обичаја у Јужних Славена* II, ЈАЗУ, Загреб 1874, 543.

[29] Никола Павковић, Традицијско право и савремена сеоска породица, *ГЕИ САНУ* XXXII, Београд 1983, 41-46.

[30] Петар Ж. Петровић, *Живот и обичаји народни у Гружи*, СЕЗб LVIII, *Живот и обичаји* 26, САНУ, Београд 1948, 497; Видосава Николић, Брак код Срба у Метохији, *ЕП* 3, Београд 1961, 58-104, 71; Видосава Николић, *Врањско Поморавље*, СЕЗб LXXXVI, Живот и обичаји 36, САНУ, Београд 1974, 344.

[31] Миленко Филиповић, *Таковци, Етнолошка посматрања*, СЕЗб, LXXXIV, Расправе и грађа 7, САНУ, Београд 1972, 45; Петар Ж. Петровић, *н. д*, 269; Јеремија Павловић, *Качер и Качерци*, Београд, 1928, 96; Никола Пантелић, Село и породица, *Етнолошка истраживања у Горњој Ресави*, ГЕМ 25, Београд, 1962, 105-134, 123; Станоје Мијатовић, *Левач и Темнић*, СЕЗб VII, Живот и обичаји 4, Београд 1907, 7.

су доста прегледно изнети у раду М. Малешевић у коме аутор анализира три преломна тренутка у животу жена (прва менструација, удаја и рођење првог детета) и ритуале који се у тим приликама изводе.[32]

Контрола понашања мушкараца

На питање, да ли обрасци контроле понашања изнети у претходном поглављу представљају истовремено и знаке неравноправности међу половима, можемо да одговоримо, ако размотримо да ли и мушки припадници заједнице подлежу неким сличним или истим ограничењима.

Ако прихватимо да се под контролом подразумевају сви они поступци (законске одредбе, традицијско право, неписана правила понашања и ритуалног понашања) којима једна друштвена заједница тежи да спречи евентуална негативна дејства која појединац или група могу да имају по ту заједницу, онда је логично претпоставити да и мушкарци и жене подлежу одређеној врсти контроле.

Већ је речено да су у средини о којој говоримо важила правила хијерархије, не само по полу него и по старости, па тако, рецимо, син није смео да у очевом присуству седи, говори без питања, пуши, пије и много контактира са женом.[33] Осим овог формалног изражавања потчињености ауторитету (у које се, аналогно са истим категоријама код жена, може уврстити и телесно кажњавање које је подједнако и за женску и за мушку децу, али не и за одрасле) изграђивање ауторитета старијих према млађима врши се и економским притиском[34] и одређеном врстом друштвене контроле која се може поредити са оном коју заједница спроводи над својим женским члановима.

Економски притисак је у чврстој вези са организацијом економског живота заједнице и са чињеницом да у њој не постоји приватно власништво. Из тога произлази да ни један мушкарац није самостално располагао економским добрима и није имао право да самовољно одлучује о њиховој дистрибуцији. Неравноправност полова изражавала се у поменутој неједнакости у наследним правима и у могућности доношења коначних одлука, која се налазила у рукама мушкараца, односно, старешине куће. Занимљиво је, међутим, приметити да је мушкарац у ствари, био двоструко економски ограничен; са једне стране, он је зависио и био упућен на сарадњу са свим одраслим мушкарцима у кући, док је са друге стране, његов економски статус уопште, зависио од његовог брачног стања. Наиме, тек када би се оженио, мушкарац је улазио у ред "људи", стицао право да буде домаћин, старешина задруге и потенцијални наследник дела породичног имања.[35] Могло би се рећи да су жене у овом случају биле у повољнијем положају, јер се њихов економски статус није мењао ступањем у брак, дакле, није постојала та врста принуде као код мушких припадника заједнице.

Што се тиче друштвене контроле понашања мушкараца, њени механизми нису били толико разрађени као када су у питању жене. Наиме, није постојала строга

[32] Мирослава Малешевић, *н. д.*
[33] Вера Ерлих, *н. д*, 36.
[34] Исто, 51.
[35] Петар Ж. Петровић, *н. д*,178.

контрола кретања, али се ограничавање предбрачних "слобода" вршило тиме што је у традиционалној средини јавност често, на овај или онај начин, приморавала младића да се ожени трудном девојком.[36] Дакле, преко покушаја да се заштити девојка, вршена је и контрола мушкараца. Што се тиче ванбрачних искустава уопште, она су се наравно дешавала (више код мушкараца него код жена), али их је традицијско јавно мњење строго осуђивало.[37]

Потчињеност мушкараца ауторитету родитеља била је изражена и у немогућности самосталног избора брачног партнера. Наиме, девојка која је напуштала родну кућу, могла је много лакше да се супротстави родитељским жељама, док су младићи, који су невесту доводили у кућу, то више чинили по сугестијама родитеља.[38]

О ритуалној контроли мушкараца нигде се у литератури тако експлицитно не говори (бар колико је аутору овог рада познато), као што је то случај са ритуализацијом живота жене. Свакако, у овом тренутку, то питање није толико релевантно, па ћемо га оставити за други пут.

На крају овог поглавља вредело би покушати одговорити на питање, зашто уопште постоји потреба за контролом понашања и зашто је она више изражена када су у питању жене?

Један од могућих и најприхватљивијих одговора налази се у раду Бет Денич, *Спол и моћ на Балкану*[39] у коме се истиче да могућност евентуалног негативног деловања женских припадника заједнице лежи у установама агнатског сродства. Наиме, одвојена од своје родне групе у којој нема више никаквих права, невеста улази у домаћинство у коме су сви, почев од њеног мужа, његових крвних сродника и осталих удатих жена, за њу потпуни странци. Језгро одраслих чланова групе састоји се, дакле, од мушких агнатских сродника и удатих жена несродника; и док су мушкарци рођени у средини у којој се лојалност групи подудара са њиховим сопственим интересима, жене такву лојалност не осећају. Међутим, како опстанак домаћинста зависи и од половине одраслих чланова коју чине такве жене, као основни проблем агнатске групе појављује се управо усклађивање и контрола жена – несродника, да би и оне деловале у складу са интересима заједнице.[40]

Пошто би крајње излишно било говорити о било каквој контроли чланова заједнице који не поседују извесну моћ за евентуална негативна и "разорна" дејства, треба одговорити и на питање, у чему лежи та "прикривена" женска моћ?

"Тек када роди синове, жена осигурава себи место у мужевљевој групи, везавши се са њом крвном везом. Утицајем на свог мужа и синове, жена може постићи и властиту, индиректну моћ"[41], али с обзиром да се њени интереси односе искључ-

---

[36] Вера Ерлих, *н. д.*, 127; Андро Јовићевић, Породица, Приватно право у Ријечкој нахији у Црној Гори, *ЗБНЖОЈС*, XVIII, ЈАЗУ, Загреб 1913, 161-178, 170; Валтазар Богишић, *н. д.*, I, 183; Атанасије Петровић, *Народни живот и обичаји у Скопској Црној Гори*, СЕЗб VII, Живот и обичаји 4, Београд 1907, 418.

[37] Вера Ерлих, *н. д*, 309; Атанасије Петровић, *н. д.*, 377; Валтазар Богишић, *н. д.*, I, 183.

[38] Вера Ерлих, *н. д.*, 159.

[39] Бет Денич, *н. д.*

[40] Исто, 273, 274.

[41] Исто, 273, 274.

чиво на мушкарце са којима је блиско повезана, они могу представљати опасност за стабилност шире заједнице.[42]

На овом месту смо најзад дошли до основне улоге и кључне тачке у којој лежи моћ жена у традицијском, патријархалном (и вероватно не само у том) друштву. Ради се наравно о њеној способности "репродуковања" људи, што омогућава опстанак и продужетак заједнице, па је стога њена улога велика, важна и незамењива.

Улоге полова

Производна функција наше традиционалне породице, као што смо управо видели, није се односила само на производњу економских добара, већ и на "производњу" деце. "Производња људи била је" (и још увек је) "примарни друштвени процес без кога нема ни људи, ни друштва, ни културе"[43], па је основна улога жене и извор њеног неисцрпног стваралаштва било управо рађање наследника за мушку лозу. У овој врсти производне функције породице учествовао је, наравно и мушкарац. Методи контроле рађања у нашој традицијској заједници нису били посебно развијени. Насилних побачаја је било, мада они нису били чести, јер их је средина строго осуђивала, сматрајући прекид трудноће смртним грехом.[44]

Поред репродуктивне, егзистенцијално је била битна и радна улога жена. Она је подразумевала обављање домаћих послова, послова у земљорадњи, сточарству и баштенских радова. Што се тиче радне функције мушкараца, она се такође кретала у домену земљорадничких и сточарских послова, као и јавних послова и евентуално, трговине.[45]

Трећа улога жена је васпитавање деце, при чему се од њих (жена) очекивало да социјализују своје синове и кћерке на начин који ће осигурати будућност групе.[46] Због другачије организације дневних задужења, мушкарци су мање времена проводили у кући, па су, самим тим, мање учествовали у процесу социјализације деце. Они су, као што је већ речено, почињали да проводе више времена са синовима тек од тренутка који се сматрао погодним за почетак обучавања у улози пола.

Перспектива моћи

"Растући у задружној породици, млади су пред собом имали напредовање, а не неку декласацију, као у средини где су млађи повлашћени, а када остаре губе ува-

---

[42] Исто, 273, 274.

[43] Сребрица Кнежевић, *Учешће жене у нашој народној култури, Етнолошка истраживања материјалног и духовног стваралаштва*, Докторска дисертација, Библиотека Философског факултета у Београду, без инвентарног броја, 40.

[44] Јеремија Павловић, *н. д.*, 110; Јеремија Павловић, *Живот и обичаји народни у Крагујевачкој Јасеници у Шумадији*, СЕЗб XXII, Београд 1921; Валтазар Богишић, *н. д.*, I, 604.

[45] Џоел М. Халперн и Барбара К. Халперн, Промене у схватањима о улогама мужа и жене у пет југословенских села, *Симпозијум, Етнолошко проучавање савремених промена у народној култури*, ЕИ САНУ, Београд 1974, 161-175, 164, 165.

[46] Бет Денич, *н. д*, 274.

женост и моћ."[47] Већ је наговештено да положај жене није био исти по доласку у мужевљев род, након рађања првог детета и када је престајала да буде најмлађа међу доведеним женама. Тако је, на пример, обичај скидања обуће и прања ногу одраслим мушкарцима (поглавито свекру), био обавезан за младу када су га друге жене већ напустиле.[48] Без неког већег напора свако је временом улазио у виши ранг задружне хијерархије. Тако је, када би постала свекрва, жена надгледала рад снаха, настојећи да различите жене усклади у јединствену радну снагу за домаћинство.[49] Већ је напоменуто да су старије жене питане за савет[50], а у неким тренуцима наше историје, жене су могле да постану и старешине задруге и, као такве равноправно да учествују на сеоским зборовима.[51]

Симетрија или асиметрија традицијске породице и друштва?

Из досадашњег излагања видели смо да неприкосновену сферу моћи мушкараца у традицијском друштву представља њихово (мање-више) формално право доношења коначних одлука, као и могућност директног учествовања у јавном животу. Као што је већ речено, утврђени обрасци функционисања заједнице нису често доводили до потребе доношења неких великих одлука, а по питању свакодневних послова, жена најчешће није ни питала мужа. Његов благослов се подразумевао. Жене су биле главни домаћи продуценти и фабриканти свега што је породици требало.[52] "Иако је жена зависила од мужа, било би равно његовом самоуништењу, да је превише злоставља. Њена економска вредност била јој је спас, нарочито ако сама није радила" (ван домаћинства) "већ је одгајала свом *послодавцу* и друге раднике"[53], као што је случај са нашом традицијском породицом. Како у тој породици у скоро свим облицима производње учествују и мушкарци и жене, њихове улоге не могу нам послужити као доказ неравноправности мушког и женског пола. Наш став о подређености жена често произилази из (нашег) мањег вредновања приватне сфере живота која, по традицији и биолошким својствима, припада женама. Није на одмет овде поновити да се у нашем традицијском друштву јавна сфера, доступна мушкарцима, сводила на учешће на сеоским скупштинама, контактирање са евентуалним гостима у кући и релативно већу слободу кретања, а већина његових (мушкарчевих) акција у јавности била је усмерена ка обезбеђивању добробити за властиту породицу. Поред тога, нису ни жене у потпуности биле лишене могућности јавног истицања. Познато је да су оне које су биле спретније у неким "женским" пословима" (различите врсте ручног рада, на пример) могле постати чувене и ван граница села, а исто је важило и за жене обдареније за песму која је пратила већину животних догађаја. Оне су биле радо виђене на селима, прелима и свим сеоским и кућним прославама.[54]

---

[47] Вера Ерлих, *н. д*, 69.
[48] Исто, 211.
[49] Исто, 344.
[50] Мирослава Малешевић, *н. д*, 25.
[51] Миленко Филиповић, Жене као народни главари код неких балканских народа, *Човек међу људима*, СКЗ, Београд 1991, 109-137.
[52] Сребрица Кнежевић, *н. д*, 42.
[53] Мајкл Јанг и Питер Вилмот, *н. д*, 236.
[54] Сребрица Кнежевић, н.д.

Из досадашњег излагања смо видели да мушкарци и жене имају подједнаку могућност утицања на организацију, реализацију и исход акција битних за опстанак заједнице. Пошто су стога њихове улоге подједнако важне (види дефиницију друштвене моћи на почетку рада), можемо да говоримо о реалној симетрији нашег традицијског друштва. Са друге стране, имамо формалну асиметрију, која се огледа у традиционално мањем вредновању улоге женског пола, израженом кроз облике формалне понизности и кроз економску несамосталност жена. Међутим, овај закључак би могао да делује контрадикторно будући да упркос тврдњи о реалној симетрији традицијског друштва помињемо чињеницу економске несамосталности жена.

Ова релативна противречност се можда може решити посматрањем економских односа у породици на два нивоа: на нивоу производње и на нивоу власништва. Што се тиче производне функције породице, видели смо да у њему подједнако учествују и мушкарци и жене и да и једни и други, захваљујући улогама које имају, а које су подједнако важне за опстанак заједнице, остварују исту количину друштвене моћи. Дакле, на овом нивоу можемо говорити о симетрији друштва. Када је реч о власништву, иако у оквиру традиционалне породице није постојала приватна својина, економска добра су се налазила у рукама мушкараца. Ово је мужу давало могућност да, уколико не би био задовољан неким жениним поступком, жену отера без икакве правне одговорности или материјалног обештећења. "Отерана" није могла да рачуна на неку светлу будућност. Повратак у род био је исто толико тежак (ако не и тежи) од започињања неког новог живота, далеко од мужевљеве фамилије. Са овог аспекта можда можемо да говоримо о асиметрији наше традицијске породице. Међутим, чињеница да су се овакве ситуације дешавале изузетно ретко и не без ваљаног разлога (ваљаним разлогом сматрана је прељуба или несачуван "девојачки образ", јер свако безразложно шиканирање жене могло је да доведе до сукоба између њеног и мужевљевог рода, што се на сваки начин избегавало[55]), као и подсећање да циљ овог рада представља разматрање друштвене моћи у контексту полних улога, чини оправданим већ изнесени закључак (о симетрији традицијске породице и друштва).

Овоме треба додати и то да је и мушкарац могао да буде изопштен из живота породице и шире друштвене заједнице уколико би се његови поступци показали неодговарајући захтевима традицијског друштва.

Дакле, могућност је постојала и у једном и у другом случају, а захтев за поштовање утврђених норми понашања важио је за све чланове друштва, без обзира на пол и узраст.

РАЂАЊЕ ГРАЂАНСКЕ ПОРОДИЦЕ У СРБИЈИ КРАЈЕМ 19. ВЕКА

Једно од подручја која су међу првима била захваћена процесом разградње патријархалног устројства било је подручје Србије. Институција која се најпре на-

[55] Ст. Лопичић, Биљешке из обичајног права у Старој Црној Гори, *ЗБЖНОЈС*, XXIV, Загреб, 1919 273-294, 277.

шла на "удару" овог процеса била је наравно породица, а његови узроци и последице су вишеструки. Као основни узроци који су довели до распадања патријархалне породичне задруге у литератури се наводе: трансформација традиционалне економије, прелаз на новчану и тржишну привреду и све већи уплив иновација "из вана" (из домаћих градова или иностранства). Међутим, сви ови узроци се, у извесном смислу могу посматрати као последице светске аграрне кризе, праћене техничким и економским развитком света крајем 19. века.

Док је у кући све функционисало по старом обичају, задругари нису приговарали старешини да не управља добро, а када је наступила криза потребе заједнице се више нису могле покрити на стари начин.[56]

Најважнија последица оваквог стања ствари (за којом су ишле и све остале) било је рушење једног од основних принципа на којима је почивала наша традицијска породица. Ради се, наиме, о принципу колективизма који почиње да се разграђује јачањем индивидуалистичких потреба, односно, сукобљавањем потреба заједнице и појединца. Ово се манифестовало кроз тежњу синова да се ослободе неприкосновеног ауторитета оца што је резултовало процесом нуклеаризације породице у којој су, још дуго времена, владали поремећени међуљудски односи. Кроз ова настојања ожењених мушкараца и жене су успевале да "протуре" своју жељу за одвајањем од заједничког домаћинства, која је имала више лоших него добрих последица по њих саме. Наиме, послови који су у великом домаћинству били распоређени између неколико жена, сада су постали обавеза само једне од њих, па је тиме и њихова евентуална могућност бављења неким ванкућним активностима смањена. Као знак погоршаног положаја жена у литератури се наводи и пораст алкохолизма и злостављања који узимају маха у периоду распадања патријархалног, задружног живота, а ту је и појава мираза која сведочи о смањеној вредности девојака.[57] Наиме, због новонасталих економских прилика и тиме нужно промењених система вредности, појединац је покушавао да себи олакша живот миразом стеченим приликом женидбе. Овоме је допринела и женска већина карактеристична за Србију тог доба, што је, све заједно, довело до праксе по којој су кћерке добијале велики део очевине (много већи него што им је по традицијском праву припадао) за "пристојно удомљење".[58]

Позитивну страну разграђивања патријархалног реда префставља појава већег саветовања мужа са женом, као и већа слобода девојака, али са друге стране и њихова мања заштићеност, што се да наговестити из већег броја ванбрачних порода који су у вези са поменутим процесом.[59]

Први захтеви за еманципацију жена – Европа крајем 18. и почетком 19. века –

Како су дешавања у Европи с почетка прошлог века (19) извршила највећи утицај на нашу грађанску породицу и женско питање у Србији (у нешто каснијем

[56] Вера Ерлих, *н. д*, 361.

[57] Вера Ерлих, *н. д*, 359, 395, 360, 361; Мирјана Прошић, Женско питање у Србији крајем 19. и почетком 20. века и часопис Домаћица (1879-1914), *ГЕИ САНУ* 34, 47-71, 48.

[58] Вера Ерлих, *н. д*, 361, 191.

[59] Исто, 249, 127, 132.

периоду), а ови опет на односе у нашој сеоској породици изнећемо укратко опште карактеристике тих дешавања која се односе на брак и породицу.

Крајем 18. и почетком 19. века, "брак, некад удруживање мушкараца и жена у сврхе сексуалности, одгајања деце, привређивања и заједничке верске праксе, у овој епохи осећајности се претвара у љубављу испуњено, превасходно психичко сједињавање супружника. Када је најзад у романтизму усвојено мишљење да се брак примарно заснива на љубави и да се тиче искључиво једног мушкарца и једне жене, брак и породица као установе, почињу да се распадају. Једна од последица оваквог стања био је и захтев за еманципацију жена од супружничке, односно, очинске власти и њихову равноправну интеграцију са мушкарцима у грађанско друштво. Овај захтев је био истакнут у току Француске револуције и одмах је оцењен као претња естаблираном поретку, а посебно породичним односима. Друга последица која је истовремено деловала као саставни део новог схватања љубави и као реакција против непожељних захтева за еманципацијом, јесте трагање за новим обликом легитимизације акционог простора жене, традиционално на породицу ограничене и подређене мужу. Радило се о томе да се, у случају жена, постулирани развој разумне личности помири са брачним и породичним односима који су сматрани пожељним. Од 18. века (и раније) жена се јасно дефинише преко породице и брака, а брак и породица преко жене, али за разлику од ранијег времена (пре 18. века) сада се само жена, а не више и мушкарац одређује преко породице. Такође се другачије него раније обележавају принципи, односно дејства природе, историје и морала унутар којих мора да се развија узвишена женственост и који морају спречити прелазак једног карактера у други."[60]

Из овог навода се да наговестити да су жене, поставивши питање еманципације и отпочевши борбу за равноправност, у ствари, скренуле пажњу друштва на себе и изазвале много већи притисак и контролу него што је то до тада био случај. Зашто је "мушки оријентисано" европско друштво тог доба доживело и реаговало на начин наговештен у горњем цитату, комплексно је питање. Но, свакако, могућност да основна друштвена заједница – породица буде угрожена и уопште почетак процеса мењања улога полова и једне моменталне нестабилности друштвене структуре, довеле су до примене одређених поступака којима је био циљ да друштво доведу поново у стање равнотеже.

Слични процеси дешавали су се и у Србији, крајем 19. века, а односили су се првенствено на ондашњу грађанску културу и породицу.

Женско питање у Србији[61]

Политичка кретања, промене у друштвено-економским односима, као и трансформација патријархалног устројства породице (и друштва), довели су до актуелизовања "женског питања" у Србији крајем 19. века. Како су у то време били изразито снажни и токови акултурације између затечених (српско-патријархалних) и новоприхваћених европских културних образаца, на страницама дневних листова

[60] Карин Хаузен, Поларизација полних карактера, *Рађање модерне породице*, 212-234, 214, 215.

[61] Информације о овом питању углавном су преузете из наведеног рада М. Прошић.

и часописа све чешће су се појављивали написи који су говорили о положају жена у европским земљама и Америци и њиховој борби за еманципацију.[62] Домаћим теоретичарима били су познати приступи овом проблему у свету. Они су покушавали да у времену бурних промена одреде место и улогу жене и да јој помогну и покажу пут да лакше преброди "кризу идентитета" и постане "користан" (овај навод је мој) члан друштва.[63] Они који су се, на овај или онај начин, бавили овим проблемом били су окупљени у неколико група. Најрадикалнији су били спремни за спровођење стварних и коренитих промена у међуљудским односима уопште, па тиме и у односу међу половима, а насупрот њима су се налазили они који су желели само да легализују давно успостављену поделу на мушки и женски свет, уз покушај ревалоризације традиционалних женских делатности. Ови други су били бројнији и имали су већи утицај на друштвене токове (бар у прво време). Борба за еманципацију, тада још увек само "женско питање", добија и своје институционализоване облике, па се у ту сврху, у Београду, 1875. године оснива Женско друштво, "не због претенциозних захтева за које није дорасло, већ из чисте, искрене намере да просвећује себе и женски подмладак, да спрема сироте девојке за ваљане раднице, да негује хумане осећаје, да помаже сироте у невољи."[64] Ускоро су основане подружнице у двадесет пет градова Србије, па је Друштво променило назив у Београдско женско друштво и његове подружнице. На тај начин је идеја о женском питању и борби за женска права добила могућност да се прошири и ван главног града, у унутрашњост, а преко градова у унутрашњости и на село. Године 1863. основана је Виша женска школа, а 1879. Женска радничка школа у којој су ученице најсиромашнијих слојева биле примане на бесплатно школовање. Задаци школе били су васпитавање ученица, "како би као будуће грађанке могле часно и поштено живети", затим унапређивање заната као и чување и унапређивање народне текстилне радиности и афирмација њених производа у свету.[65] Друштво је организовало и Дом старица – прихватилиште за изнемогле старе жене, без родбине и средстава за живот. Године 1879. покренут је и часопис "Домаћица", као врста гласила Женског друштва. Занимљиво је поменути да су уредници часописа били мушкарци, па се његова концепција није много разликовала од става званичне политике и мишљења "мушких кругова". Наиме, садржај је био биран по угледу на женске листове у свету чији је основни циљ био да гаје "култ женствености".[66]

Женственост као појам изражавала је друштвени поглед на жељено стање које се остваривало тако што су жене прихватале да су њихове основне улоге у друштву улоге мајке, супруге и домаћице.[67] "Домаћица" није одступала од проповедања тих улога, а у сваком броју је доносила прилоге о вођењу домаћинства, помоћи болеснима, васпитавању деце, ручним радовима....све у свему, о традиционалним женским делатностима, а кроз све то је истицала друштвено пожељне вредности жене: поштење, верност, скромност, љубав, доброту, пожртвовање, вредноћу.[68]

---

[62] Исто, 47, 48.
[63] Исто, 48.
[64] Исто, 50.
[65] Исто, 51.
[66] Исто, 52.
[67] Едит Петровић, Култура женствености, *ЕС* 6, Београд-Светозарево 1985, 51-56, 51.
[68] Мирјана Прошић, *н. д*, 54.

Сем што се залагало и као свој основни став износило подједнаке могућности школовања и за мушку и за женску децу (и овде је било наглашено обучавање занатима и професијама које су одговарале утврђеној улози пола), Друштво је жени додељивало и улогу битну за добробит целокупне заједнице, наиме, да "својом трпељивошћу, истрајношћу и моралном лепотом оплемени читаво друштво, да га потчини својој вољи и тиме укине рат, производњу оружја, разврат, употребу алкохола, наркотика и да литературу очисти од прљавих производа и разврата".[69] Све ово довело је до формирања једног одређеног модела жене коју Тихомир Ђорђевић карактерише као полупатријархални тип.[70] "Жене овог типа су заостале као и жене патријархалног типа (сеоске жене), али нису више ни у потпуно истом положају као сеоске жене. Полупатријархална жена је почела да се отима, али, неспремна и неспособна за прави положај жене, она се није знала определити, те се онде где се највише отела, највише и удаљила и изврглa у нешто што није ништа, у празну спољашњост, бесмислен гест и бесплодни, чак и штетни разговор који јој испуњава већи део живота."[71]

Међутим, све интензивније раслојавање друштва довело је до ситуације у којој је све већи број жена морао да зарађује новац за живот, било због сопственог издржавања, било због допунских прихода за домаћу економију. Уредништво "Домаћице" је препоручивало ону врсту занимања која су представљала професионализацију традиционалних женских дужности, с тим што су од почетка 20. века на страницама листа почеле да се појављују и неке другачије идеје о женском питању. Наиме, борба за женска права постаје све отворенија. Жене устају против доделе традиционалних улога као јединог могућег занимања (за њих), критикују мушкарце и окривљују их да они сносе одговорност што је жена "толико дуго морала да трпи понижења и да се задовољава другоразредним положајем у друштву". Борци за еманципацију залажу се да добију пуну политичку, друштвену и културну равноправност са мушкарцима, подразумевајући под тим и право гласа. Са тим циљем, 1906. године је основан Српски народни женски савез, а његови захтеви били су следећи: легализовање права жена на рад, уједначавање плата и положаја жена и мушкараца у оквиру професија, измене закона о наслеђивању (само за градске жене) и породичног права.[72]

Симетрија или асиметрија грађанског друштва у Србији крајем 19. века?

У литератури где се помиње процес описан у претходном поглављу, идеје бораца за женска права и уопште постављање женског питања, углавном имају позитивну конотацију. Међутим, не можемо са сигурношћу тврдити да је положај жена у грађанском друштву у Србији био бољи од њиховог положаја у време док је на снази било патријархално устројство друштва (што би ваљда требало сматрати мерилом напретка). Видели смо да је током читавог описаног периода, као одговор на женско питање постојала јака потреба друштва да изврши оштру поделу

[69] Исто, 59.
[70] Тихомир Р. Ђорђевић, *О српским женама*, СКГ, Београд 1912.
[71] Исто, 15.
[72] Мирјана Прошић, *н. д*, 62, 66, 67.

између женске и мушке сфере живота и улога. Ствари које су се подразумевале у традицијском друштву, сада су се истицале преко новина и штампе, а жена се, изашавши из своје "тихе и притајене владавине", обрела у друштву које је свим својим снагама (мушким) покушавало да спречи процес мешања улога полова. Због тога, иако су формално мушке и женске улоге биле подједнако вредноване, можемо да говоримо о реалној асиметрији српског грађанског друштва с краја 19. века.

Још нека поређења говоре у прилог овом закључку.

Иако су у традицијском друштву, као што је раније у раду показано, мушка и женска сфера биле формално одвојене, већину послова обављали су заједно и мушкарци и жене. Ревалоризација женских традицијских улога у грађанском друштву, у ствари, је значила да су се оне показале као мање вредне у односу на друге друштвене улоге, а ово највише због развоја и раслојавања друштва, преласка са производних на непроизводна занимања, као и због јачања државног и административног апарата и институција власти. Укратко, развиле су се неке друштвене сфере у које жена по традицији није имала приступа (мада оне у традицијском друштву и нису постојале у том облику).

Цео овај процес је резултовао јаком потребом друштва за оштрим одвајањем (поларизацијом) полних улога, што све иде у прилог закључку да је у грађанском друштву у Србији тог времена постојала мања равноправност мушкараца и жена него што је то био случај у традицијском друштву.

САВРЕМЕНА СЕОСКА ПОРОДИЦА
- на примеру села са општине Кушићи у ивањичком крају -

Савремена сеоска средина развија се под јаким утицајем града. Развијена инфраструктура и саобраћајна средства као и стална трговина пољопривредним и сточарским производима, омогућавају несметани контакт и размену идеја између ове две средине. Које су последице тог контакта као и, у претходним поглављима, описаног процеса на савремено село, биће приказано на примеру општине Кушићи у којој сам лета 1994. године вршила истраживање породичног живота.

Опште напомене

Као што је већ наведено, истраживање је спроведено на територији општине Кушићи на којој се налазе четири села и двадесет и три засеока. Засеоци носе имена породице чији житељи у њима преовлађују, а представљају тип разбијеног села од по неколико удаљених кућа. Како се сами засеоци налазе на великој удаљености од "центра" – самог села Кушићи у коме смо били смештени, као и због ограниченог времена боравка на терену, истраживање је спроведено у шест заселака: Стаменићи, Павловићи, Дабовићи, Арсовићи, Вишњићи, Ратковићи и у самом селу Кушићи.

Као начин разговора са информаторима коришћен је интервју, а у већини случајева разговарано је одвојено са мушкарцима и са женама. Како у овом крају преовлађује породица проширеног типа од три генерације, настојали смо да разговорима обухватимо представнике све три генерације. Занимљиво је поменути да је нај-

већи проблем био разговор са женама најстарије генерације и то из више разлога: прво, оне су најмање биле расположене за причу, друго, често их уопште нисмо затицали код куће (биле су са стоком на испаши) и треће, било их је тешко издвојити од осталих укућана. Овакво стање, као и читава оријентација породице према средњој генерацији и према деци, говоре у прилог већ поменуте појаве: да се у савременом друштву старењем губи моћ и углед, за разлику од традицијског где је тај процес обрнут.

Породична економија

Основни извор егзистенције за становништво овог краја је сточарство. Поред тога народ се бави узгајањем кромпира и воћа (трешања и малина). Воће се углавном продаје на велико, сеоској задрузи, сточарски производи се највећим делом користе за "домаћу" употребу, док се мањи део продаје на пијаци. Око стоке послују деца и жене најстарије генерације. Средња генерација жена обавља све кућне послове и помаже мушкарцима у пољопривредним радовима. Искључиво мушки посао је само косидба, мада су неке жене (углавном удовице) принуђене да обављају и ту врсту посла. Значи, у већини послова везаних за производњу учествују сви, а мушкарци сматрају да није никаква срамота да помогну жени у домаћинству, у "кућним пословима". Неки причају да су "чак и судове прали" када им је жена била одсутна или болесна.

Што се тиче запослености ван домаћинства, жене су углавном запослене у творници тепиха, сеоским продавницама, хотелу (као собарице, куварице, келнерице) и у школи (на пословима одржавања и у администрацији). Мушкарци такође раде у творници тепиха, затим у пошти, кафанама, на тежим физичким пословима и у сопственим фирмама које су од скора почели да отварају. Карактеристично је то да има више запослених жена међу онима које живе у центру Кушића него из околних заселака са те општине, као и то да запослене жене мање учествују у пољопривредним и сточарским пословима. Жене најстарије генерације већином никада нису биле запослене, али један мањи део њих сматра да је боље да жена ради и да има неку сопствену сигурност и "своје парче хлеба". Жене средње генерације, међу којима и има највише запослених, углавном се позитивно изражавају по питању запослења жена уопште и желе да се и њихове кћерке запосле, опет због неке материјалне сигурности и независности. Њихови мужеви, са друге стране сматрају да би било боље да оне не раде, али пошто финансијска ситуација то не допушта, прећутно одобравају такво стање ствари и мисле да, у крајњем случају, жена има право да сама одлучи да ли хоће или неће да ради ван домаћинства.

Но, без обзира на релативно велики број запослених жена и у овом крају важи правило и преовлађује став да је улога жене да се брине о кући и породици, а мушкарца да, из спољног (изванпородичног) света остварује и доноси средства за живот. Међутим, ово је више неко наслеђено, традиционално мишљење, а реално стање ствари је другачије: већину послова обављају и мушкарци и жене, а својим запослењем жена битно доприноси организацији и опстанку породичне економије.

Што се тиче наследних права, познато је да званични, државноправни систем заступа равноправност међу половима по том питању. Међутим, ово теренско истраживање је потврдило већ запажену појаву: званично законодавство, иако је до-

принело неким процесима трансформације, никада није успело да у потпуности искључи деловање одредби традицијског права.[73]

Наиме, жене најстарије, као и жене средње генерације, без размишљања се одричу свог дела очевине у корист своје браће, односно, одричу се могућности коју им је позитивно законодавство пружило: да, наследивши део породичног имања, стекну извесну економску самосталност и независност од мужа.

Ова појава највероватније проистиче из чињенице да су у сеоској средини, више него у граду, још увек живи неки облици традицијског живота и начина размишљања, те су овде разводи изузетно ретки (на целој општини смо забележили само један случај развода), а уселеништво (и то мушко) се јавља тек у новије време због велике несразмерности у броју младића и девојака спремних за брак. (Овде је битно истаћи да мушка већина која постоји у овом крају не произилази из броја рођених и умрлих мушкараца и жена, него из чињенице да у садашњој најмлађој генерацији постоји мањак жена спремних за удају до кога је дошло због масовног одласка девојака у град на школовање и њиховог останка у граду и после завршене школе.)

Због овакве ситуације, вредност жене је у овом подручју велика, што се огледа и у непостојању институције мираза, као и постојању откупа, мање-више симболичне "капаре" за девојку. Наиме, стари је обичај у овом крају (спровођен је и у садашњој средњој генерацији) да младић девојци коју жели да узме за жену дâ неку симболичну своту новца којом би она купила неки комад одеће. Примањем овог дара, девојка је на неки начин давала обећање да ће се удати за дародавца. Чести су били случајеви да родитељи девојке, не знајући да је она примила новац, нису давали пристанак за удају када би момкова фамилија дошла у прошњу, па је девојка не ретко бежала из родитељске куће да би се удала.

Ограничења за припаднице женског пола

Као што смо раније већ рекли, механизми контроле жена у нашем традицијском друштву односили су се на извесна економска ограничења, контролу кретања и иступања у јавном животу заједнице. У савременој сеоској породици економско ограничење жена састоји се само у формалном праву мушкараца да доносе коначне одлуке по питању организације економских добара. Реално, жена располаже и својом зарадом (ако је запослена) и заједничком "касом", исто колико и мушкарац. У распоређивању новца, на првом месту се налазе потребе породице и деце, а мањи део средстава мушкарац ће потрошити на евентуални излазак у кафану, а жена на шминку, цигарете, одећу. При томе, међу супружницима постоји саветовање и једно заједничко, равноправно учествовање у целокупном породичном животу. Самим тим што су запослене, жене имају слободу кретања и иступања у јавном животу, а није редак случај да и оне седе у кафани. Жене које живе у засеоцима око центра Кушића углавном нису запослене. Оне одлазе на родитељске састанке, по потреби у град и у свој род, без икаквих ограничења. Као последица велике слободе кретања, као и разграђе одредби патријархалног морала, постоји велики број брачних неверстава (и мушкараца и жена), мада информације о томе представљају област трачева и оговарања.

---

[73] Никола Павковић, *Традицијско право и савремена сеоска породица.*

Што се тиче образовања, у Кушићима постоји основна школа коју завршавају сва деца, било мушка било женска. У средњу школу, младићи и девојке одлазе у Чачак, Ивањицу или Београд, где живе код рођака, у домовима или изнајмљеним становима (зависно од финансијских могућности породице). Већина младих похађа средњу школу, а мањи број њих наставља школовање и после тога. Приметно је и то да се често више полаже на школовање девојака да би се младићи задржали на имању (или бар један од синова, ако их има више).

Симетрија или асиметрија савремене сеоске породице?

Из претходно изложеног, видели смо да улоге полова у савременој сеоској средини нису строго издиференциране, као и то да и мушкарци и жене имају приступ и у домаћу и у јавну сферу живота. При томе, њихове улоге су подједнако друштвено вредноване и имају подједнак значај за функционисање породице и друштва у целини. Треба напоменути и то да је у засеоцима у којима жене нису запослене, а мушкарци раде ван домаће економије, дошло до процеса феминизације пољопривреде,[74] односно до тога да су жене преузеле на себе већи део послова на имању које, као што је већ речено, представља и даље основни извор егзистенције за становништво овог краја.

Због свега овога, дакле због постојања равноправне расподеле друштвене моћи међу половима (у контексту полних улога), можемо да говоримо и о формалној и о стварној симетрији савремене сеоске породице.

УМЕСТО ЗАКЉУЧКА
- савремено друштво и однос између полова у њему -

Што се тиче односа међу половима, у савременом друштву постоји прокламовани став о њиховој потпуној равноправности. "Овде је реч не само о економској, правној и друштвеној равноправности него и о тежњи за ослобађањем од конзервативних ставова у односу на жену, који су владали хиљадама година."[75] Шта подразумева овакав став и које су његове импликације покушаћемо да размотримо у овом последњем поглављу.

Што се тиче економске равноправности која је прокламована у савременом законодавству, она се односи на равноправност у наследно-имовинским правима, као и на једнако право на рад и накнаду за тај рад и за мушкарце и за жене. Овакав став законодавца као и економска организација савремене, градске породице, резултовали су чињеницом да су у већини случајева запослена оба супружника. При томе, занимљиво је напоменути да је све мање искључиво мушких занимања (аутомеханичари, електричари, водоинсталатери....) и да жене без ограничења могу да учествују у сферама које им раније нису биле доступне (а неке нису ни постојале) у традицијском друштву. Поред економске самосталности, савремено друштво омогућава жени и активно учествовање у политичком животу и у институцијама власти. Добијањем права гласа, жене су добиле могућност индиректног

[74] Тај процес приметила је и Маја Кораћ у наведеном раду.
[75] Вера Смиљанић, *н. д*, 110.

утицаја, а данас већ и могућност непосредног утицаја на друштвене токове и организацију. Из овога што је до сада речено, очигледно је да је економска самосталност жене у потпуности могућа (а није ни ретка). У структури савременог, урбаног друштва има места и за разводе и за безбрачни живот уопште, а самосталност припадница женског пола поспешена је и чињеницом да постоје разрађени обрасци правне заштите жена у случају евентуалног развода. Мушкарци, дакле, (нека опросте) нису егзистенцијално неопходни. Ово нас доводи до још једне занимљиве карактеристике савремене породице, односно, до појаве редукције њених функција (у односу на традицијску породицу), а тиме и до редукције улога и функција њених чланова. Наиме, процес нуклеаризације породице био је могућ првенствено због ослобађања (или лишавања?) породице од њене производне функције.[76] Производњу добара, егзистенцијално битних за опстанак заједнице преузело је село (када је у питању исхрана) и индустрија (када су у питању одећа, обућа, предмети за покућство...). Једини облик производње који је остао функција савремене породице је "производња деце", а она се, због могућности самосталног одлучивања везаног за планирање, ограничавање и контролу рађања, као и због економске самосталности, налази у рукама и власти жена.

Поред овога, васпитну и социјализаторску функцију породице преузеле су установе типа обданишта и школа са дневним боравком, као и мас-медији. У вези са првим, занимљиво је поменути и појаву феминизације васпитања која почива на чињеници да као васпитачице у обдаништима и наставно особље у нижим разредима основне школе, већином раде жене.[77]

Како је савремено друштво пружило жени могућност да одбије улогу мајке, супруге и домаћице, као реакција на њено прихватање те могућности, у савременом друштву се јавља феномен преувеличавања материнства, са једне и маргинализације очинства, са друге стране.[78] Тиме је извршена још једна редукција улога које је мушкарац делио са женом у традицијском друштву.

На основу овога можемо да закључимо да у савременој, урбаној средини постоји формална равноправност полова, односно, формална симетрија друштва, док реално то је асиметрија која, у овом случају, иде у "корист" жена.

Због тога ћемо на крају овог рада поставити два питања: прво, да ли се борба жена за равноправност претворила у борбу за неравноправност и да ли ће крајњи циљ те борбе бити "планете жена" где ће се мушкарци користити само у циљу репродукције? Друго питање представља, у ствари позив на преиспитивање значења појма "напредак".

Већ је раније у раду поменуто да се покрети за равноправност жена често карактеришу као напредни и уопште им се придаје позитивна конотација. Међутим, чињеница да о савременом, урбаном друштву не можемо да говоримо као о здравом, него као о друштву отуђења, навело је аутора овог рада да постави то друго питање: наиме, зар не би требало да мерилом напретка сматрамо доказ да су човек

---

[76] Мајкл Митераурер и Рајнхарт Зидер, Настанак циклуса савремене породице, *Рађање модерне породице*, 199-212, 202.

[77] Марина Арсеновић-Павловић, Вера Станисављевић-Ракић и Вера Рајовић-Ђурашиновић, Феминизација васпитања – од традиције ка савремености, *Етноантрополошки проблеми* 6, Београд 1989, 67-83, 62.

[78] Едит Петровић, *н. д*, 54, 55.

и друштво постали бољи и људскији?! Јер, заиста, само корак у том правцу заслуживао би могао да га направи напредним.

Aleksandra PAVIĆEVIĆ

WOMEN AND THEIR POWER IN SOCIETY
- Studying of social symmetry in the context of sex roles-

This work represents an attempt of studying a segment of so-called "female issue", from a different aspect than other scientific papers. The author tried to observe this "issue" from "inside", i.e. from the point of view and within social models, which were studied. Studies were done based upon three social models, and each of them represents the system of sex roles within social context. After exposure of each of these models of our a) traditional; b) civil; c) contemporary rural society (research of this one was done in 1994 in the region of Ivanjica), the author tried to answer the question of existence or non-existence of social symmetry in the context of sex roles within mentioned social frames.

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XLVIII
Bulletin of the Ethnographical Institute SASA, vol. XLVIII
Београд 1999.

Мирјана ПАВЛОВИЋ
Етнографски институт САНУ

UDK 616 : 398.1 : 615.89
Оригинални научни рад

ПОЈАМ БОЛЕСТИ У РАЗЛИЧИТИМ МЕДИЦИНСКИМ СИСТЕМИМА

Рад разматра схватања болести у три различита система: народној, научној и алтернативној медицини, а акценат је на анализи плуралистичког лаичког етиолошког модела. Поред међусобне повезаности, њега карактерише и хијерархија различитих домена узрочност (природни, магијско-религијски, космички, социоекономски, итд.) пореклом и из различитих медицинских система.

Кључне речи: алтернативна медицина, етиолошки модел, медицински плурализам

Термин болест потиче од прасловенске речи бол, која означава најупадљивији субјективни симптом већине болести. Код нас се јавља у 15. века, мада се верује да је старији.[1] Иако би се лако могло претпоставити да је значење појама јединствено и јасно, јер је сваки човек имао такво искуство, сви покушаји његовог одређења, како у прошлости тако и данас, сучавали су се с бројним препрекама, па још увек не постоји дефиниција која би обухватила све његове аспекте. Један од разлога вишезначности термина лежи и у томе што представе о болести одражавају целокупни поглед на свет једне заједнице, па се не могу одвојити од социокултурног контекста у којем настају.

На основу схватања о детерминантној улози етиолошких теорија у литератури је настала дуго одржавана класификација на "незападне" медицинске системе којима доминирају религиозне идеје и на њима супротстављени "западни", био-медицински, научни систем који наглашава природне и рационалне узроке болести.

Каснија емпиријска проучавања, пак, показују да је већина "незападних" система плуралистичка, јер их поред различитих куративних процедура, карактерише и мултифакторална теорија о узрочности болести повезана са концептом културе који је холастички и обухвата све компоненте културног окружења[2].

Осим тога, поред доминантне, научне медицине у савременим западним друштвима, као и код нас, последњих деценија јављају се различити медицински правци

[1] *Medicinska enciklopedija*, II, Zagreb 1958, 150-151

[2] N. Ngokwey, Pluralistic etiological systems in their social context: A Blazilian case study, *Soc. Sci. Med*, Vol. 26, No. 8, 1988, 793-802; S. Hielscher and J Sommerfwld, Concepts of illness and the utilization of helth – care services in a rural malian village, *Soc. Sci. Med*, Vol. 21, No. 4, 1985, 469-481

који се, уз бројне мањкавости, а у недостатку адекватнијих, обично означавају терминима: народна, и алтернативна медицина[3]. Они најчешће егзистирају паралелно и само повремено званична медицина прихвата понеку, "научно доказану", куративну процедуру (на пример акупунктуру), док остале елементе (носолошке категорије и дијагностичке процедуре), а посебно етиолошка схватања, одбацује. Последњих година, међутим, све више сазрева свест о неопходности успостављања једног јединственог плуралистичког медицинског система у који ће бити интегрисани, поред теорије и праксе биомедицине схватања и методе различитих алтернативних и народних "медицина" што би допринело бољем разумевању здравља и болести.

У раду ће појам болести, зато бити размотрен у три различита медицинска система: народној, научној и алтернативној, а акценат је на анализи савременог лаичког и популарног концепта болести.[4] Циљ је да се покаже да лаичка етиологија својом мултифакторалном структуром представља повољну теоријску основу прихватања различитих "доказаних" и "недоказаних" медицинских праваца, па можда и успостављању јединственог плуралистичког система чији заговорници сматрају да ће представљати медицину 21. века.

* * *

Наша народна медицина је у суштини представљала синтезу магијско религијских схватања и емпиријског искуства. Прожимање те две групе идеја уочљиво је у свим њеним аспектима, па и у представама о болести.

Најважнији емпиријски узроци болести су: прљавштина, покварена храна, уједи или убод животиње, уласка животиње у организам итд. У народним представама болест изазивају и метеоролошки услови. Најнеповољнији су ветар и магла, а важан патогени фактор је и прехлада или назеб. Наш народ врло добро познаје и све основне типове повред (прелом, угануће, ишчашење, крвављење, опекотине, озледе)[5]. Није му непозната ни физиолошка ни хуморална концепција болести. Тако се сматрало да болест може настати због промене положаја органа у телу (спала материца или крајници)[6]. Важан емпиријски изазивач болести је и генетски фактор – "болести до-

[3] За наведене медицинске системе користе се и бројни други термини (алтенативна, холатичка, традиционална, научна, ортодоксна, западна, космополитска) од којих сваки има одређене недостатке. Имајући то у виду у раду се под народном медицином подразумевају веровања и обичаји у лечењу и заштити од болести наслеђене из ранијих времена и уквирене у руралној средини 19. века, под научном – медицина чији је акценат на научном методу и на којој је утемељен здравствени систем успостављен пре свега у земљама западне културе, али и код нас, док алтернативна медицина обухвата сву праксу пружања помоћи болесницима, са изузетком народне, која постоји упоредо са праксом званичне медицине и изван ње. П. Каличанин, Д. Лечић-Тошевски, И. Петковић, *Традиционална и научна медицина, прихватање и интеграција*, Београд 1993, 12, 14

[4] У раду је коришћен материјал из штампе, као и подаци прикупљени у току повремених теренских истраживања у Београду у периоду 1995-2000, а за потребе обимнијег рада о алтернативној медицину.

[5] С. Станојевић, Српска народна медицина и њена превентива II, *Гласник завода за здравствену заштиту СР Србије* 7/8, Београд 1965, 71

[6] А. Петровић, *Раковица, социјално-здравствене и хигијенске прилике*, Београд 1939, 141

лазе по крви"[7], али она се јавља и ако је крв "нечиста" или ако се"поквари": "прегреје, охлади, згусне" итд[8] или веровало се: "Од тебе на мене прелази бољка само ако нам се крв подудари"[9].

Народно етимолошко знање, међутим, појаву многих болести приписује и магијско-религијским факторима, односно деловању натприродних сила или бића: врачању, демонима, ђавољој или божијој вољи.

Тако се веровао да се болест може изазвати различитим поступцима имитативне или преносне магије. Врчањем или бацањем чини настају, на пример, полне болести, полна немоћ или неплодност, док је урок био најчешћи узрок дечијих болести[10]. На тај начин и човек својим поступцима постаје директно одговорна за настанак болести. Али за разлику од бихевијористичких концепцијама, о којима ће касније бити више речи, он не утиче на своју болест, већ изазива болест другог човека.Још чешће, међутим, појава болести је приписивана деловању бројних замишљених натприродних бића: духови, демони, бог или хришћански свеци. Демоне болести В. Чајкановић је поделио у две групе: на демоне у правом смислу који делују самостално и могу имати и друге функције, а понекад и ранг божанства, и на безбројне ниже демоне који су персонификација различитих болести.[11] Та граница, међутим, није увек јасно одређена.

Најпознатији демони болести су порођајни демони – бабице, куга – замишљена обично у женском лику, милоснице и многа друга[12].

Али и различита натприродна бића, којима је народна машта првенствено наменила друге функције, у појединим случајевима, а најчешће ако им се човек замери, могу изазвати болест. На првом месту тако се свете виле ако човек набаса на њихово коло или вечеру, ако угледа како се купају или ако исмева њихову песму.[13] Таква активност вила забележена је и у народној песми:

"За што, вило, да те Бог убије!
за шта, устрели побратима мога?[14]

Осим тога, бројни духови који још увек нису јасно издиференциран помињу се као изазивачи болести у басмама под еуфеминистичким или функционалним на-

---

[7] С. Кнежевић, Здравствена култура и проблеми народне медицине у Јадру, *ГЕМ* 27, Београд 1964, 472

[8] С. Станојевић, *н. д.*, 48

[9] А. Петровић, *н. д.*, 75

[10] Т. Ђорђевић, *Зле очи у веровању Јужних Словена*, Броград 1985, 63-64

[11] В. Чајкановић, *Стара српска религија и митологија* 5, Београд 194, 297; О другачијој подели нечистих или злих сила које кажњавају болешћу видети у: Љ. Раденковић, *Народна бајања код Јужних Словена*, Београд 1996,

[12] О демонима боласи код нас постоји бројна етнографска литература.. Између осталих погледати аналитичке радове: Т. Ђорђевић, *Неке болести и народни појмови о њима*, Београд 1965; С. Зечевић, *Митска бића Српских предања*, Београд 1981, 87, 93, 94, С. Кнежевић, Слава теткама – архаичан ритуал за заштиту здравља, Развитак 6, Зајечар 1967, 72-76; М. Драговић, Митска епидемиолошка бића, *Развитак* 6, 1969, 81-86

[13] С. Зечевић, *н. д.*, Београд 1981, 45

[14] "Марко Краљевић и вила", В. Караџић, *Српске народне пјесме*, Београд 1969, 160

зивима: страшници, худници, напрати, наврати, горски, морски, напасници, непознанци и др.[15]

Друга група обухвата демоне који представљају персонификацију болести. Врло често у текстовима бројних басама болест је апострофирана као личност. Уроци, Чини, Грозница, Црвени Ветар, Мица, Сугреб, Издат, Страва, само су неки од њих.[16]

Нашој народној медицини није непозната ни таургична или религиозна концепција болести по којој болест може послати и бог или поједини хришћански свеци. Посебно су велике епидемије интерпретиране као казна божија, а по неким веровањима и куги Бог даје "списак по којем она иде и мори људе"[17]. Као светац који шаље болест најчешће се у народним причама помиње св. Сава[18], док се за ђавола обично каже да изазива менталне болести[19].

Из претходних примера је јасно да је основно схватање наше народне медицине онтолошки појам болести. Она представља нешто реално и конкретно што егзистира независно од човека и као деструктивни елемент споља продире у његово тело, где се бори с организмом. Међутим, народно етиолошко знање на тој идеји се није заустављало, већ му и други модели о настанку болести нису непознати. Фозиолошка концепција обухвата већ поменуту промену положаја органа, хуморална "кварење крви", генетска – наследни фактор. С друге стране, у народним представама види се и дубока повезаност болести са природом – бројни узроци су еколошки, али и са човековим активностима и социјалним односима – урокљиве очи и бацање чини.

Истовремено постојање више различитих схватања о настанку болести који не искључују један други у каснијој антрополошкој литератури објашњава се тиме што емпиријски узроци дају одговор на питање како болест настаје (због прехладе, повреде, покварене хране итд), али не и зашто је до ње дошло баш тада, у том одређеном временском тренутку; зашто се она десила одређеном појединцу, као ни зашто се у једном случају иста болест може излечити, а у другом не. Одговор је пронађен у вољи натприродног: у магијској, демонистичкој и таургочној концепцији болести.[20]

Дакле, етиолошка концепција наше народне медицине била је мултифакторална, а како је познато да су у њој често и паралелно примењиване и куративне мере различитог типа можемо је у извесном смислу сматрати и плуралистичком.

* * *

Ни у научној медицини до данас не постоји у потпуности задовољавајућа дефиниција болести, већ су бројне различите теорије пратиле историјски развој медицине уопште. Историчари медицине обично истичу да научна медицина настаје у античкој грчкој, јер хеленски филозофи и лекари с једне стране болест приписују искључиво природним узроцима, а с друге стране уместо онтолошке концепције уводе функционалну, по којој је болест одређено стање организма, односно неправилан

[15] М. Ђ. Милићевић, *Живот Срба сељака*, Београд 1984, 289

[16] Исто, 272, 292-294, 259, 266, 272, 329, 327

[17] Исто, 323 или Караџић, *Српски ријечник*, Београд 1969, s.v. куга

[18] М. Ђ. Милићевић, *Краљевина Србија*, Београд 1884, 331

[19] В. Чајкановић, *н. д.*, 299

[20] О теорији мултипликоване узрочности видети у M. Susser, W. Watson, K. Happer, *Sociology in Medicine*, Oxford University Press 1985, 137-138

однос његових делова.[21] Тако се прво јавља Хипократова хуморална теорија која болест тумачи као поремећај усклађеног односа 4 телесна сока: крв, слуз, жута и црна жуч, док је каснија солидарна концепција дефинише као дисфункцију телесних влакана.[22]

У Риму је такође постојало неколико етиолошких схватања од којих, на пример, у 1. веку н. е. преовлађује пнеуматичка школа за коју је болест аномалија у струјању пнеуме – животног даха чију одређену количину сваки организам стиче наслеђем, а седиште јој је у срцу одакле струји организмом.[23]

Многе од ранијих теорија синтетизовао је Гален, познати римски лекар. Његова концепција болести је углавном хуморално-патолошка, али са додатком пнеуматичких, органско патолошких, па чак и солидарно-патолошких ставова. Тај синтетички етиолошки модел владао је следећих 1000 година.[24]

Средњи век историчари медицине обично виде као период инкубације у којем због хришћанског утицаја оживљавају демонистичка и теургична концепција болести, али се јављају и неке нове теорије (космичка, мијазмичка и др.). Ипак у том периоду сачувана су и схватања Хипократа и Галена захваљујући утицају три центра: византијске државе, западно-хришћанске цркве и арапске државе[25].

До промена долази у 17. веку када се с великим напретком физике и хемије, јављају такозване јатрохемијске и јатрофизичке концепције које болест објашњавају као хемијску или физичку промену у организму.[26] То је и време пионира социјалномедицинског модела болести. Незадовољни медицином која се бави само функцијом органа, они у настанку болести наглашавају социјалне факторе[27].

Радикална прекретница и ера научне медицине у ужем смислу настаје с микробиолошком концепцијом, по којој сваку болест изазива одређена бактерија, односно свака бактерија изазива једну и само једну болест. Нов модела је, с једне стране, позитивистички и биоредукционистички, јер болести ограничава само на физичке факторе у телу изазване биолошким узроцима из природе и занемарује друштвене утицаје, а с друге стране, уместо физиолошке концепције, поново уводи онтолошко схватање болести карактеристично за преднаучну медицинску мисао.[28] Герминативна концепција је следећих 100 година битно одређивала правац развоја научне и практичне медицине, јер не само да је одлучујуће утицала на медицинско образовање и својим спектакуларним успесима готово потпуно потиснула све медицинске доктрине које су болест објашњавале на други начин, већ је и утрла пут целуларном и механистичком концепту болести који су такође базирани на природно-научној оријентацији.[29]

---

[21] *Medicinska enciklopedija*, II, 132, под појмом болест

[22] Исто, 137

[23] Исто

[24] В. Станојевић, *Историја медицине*, Београд-Загреб 1960, 28

[25] Исто, 32-33; 43-44

[26] *Medicinska enciklopedija*, II, 138-139

[27] A. C. L. Twaddle and R. M. Hassler, *A sociology of Health*, Saint Louis 1977, 41

[28] M. Škrbić, *Medicina i socijalne znanosti*, Zagreb 1990, 75

[29] По Вирхофовој целуларној теорији свака болест је последица биолошке промене у ћелији, док је у оквиру идеолошког концепта људског тела као комплексне машине у којој су интеракцијски повезани сви саставни делови, болест слом у једном или више њих. Исто, 72-81

Убрзо се, међутим, увидело да спољашњи фактори, вируси или бактерије нису узрок свих болести, као што нису ни довољан услов настанка болести у организмима у којима су несумњиво утврђени. Наиме, доказано је да на појаву болести у том случају делују и неки други фактори: начин исхране, становања, хигијена итд, што води оживљавању теорија о социјалној условљености болести. Истовремено јављају се и схватања која истичу значај понашања за настанак болести (тзв. бихејвиористичке теорије). Али снажан развој експерименталне медицине заустављa таква кретања и успоставља дугу владавину биомедицинског модела.[30]

Дакле, очигледно је да природно-научне теорије, болест перцепирају искључиво као природни феномен, као објективни процес промена у организму искључујући све друге могуће узроке. Осим тога, за њих су болести стање сваког појединачног организма, чиме концепције оптужују жртву тврдећи да за болест не може бити крив нико други до сам појединац, без обзира да ли се ради о болестима изазваним специфичним узрочником – микроорганизмом или лошим навикама, односно животним стилом (алкохолизам, пушење идр.)[31].

Двадесети век доноси бројне нове етиолошке теорије о имунобиолошким, психичким, социјалним, еколошким, бихејвијористичким факторима као изазивачима болести. Али тек од шездесетих година 20. века преовладава схватање о лимитираности старих уникаузалних схватањима о етиологији болести и све више преовлађују мишљења да болест никада не изазива један, примаран узрок, већ констелација великог броја међусобно повезани услова.[32] Истовремено с развојем антропологије медицине преовлађује и свест да у етиолошким моделима акценат треба померити с индивидуе не само на социјални, већ посебно и на културни контекст настанка болести[33].

Међутим, иако је савремена, научна медицина прихвата становиште Светске здравствене организације која је још 1947. године здравље дефинисала "као физичко, ментално и друштвено благостање", дакле не као стање, већ као процес прилагођавања на промењене захтеве живота и значења која приписујемо животу[34], највећи број лекара западних земаља, па и наше, у свом раду се држи старе биомедицинске концепције и болест дефинише у значењу клиничких термина као заостајање у хармоничном функционисању свих органа условљено патолошким агенсима створеним у природи. Они не само да одбацују схватање болести алтернативних медицинских праваца, већ често занемарује социјалне, а посебно културне аспекте болести истовремено игноришући пацијентово виђење, па неретко, чак, и психичке аспекте болести.

Ипак савремена наука последњих година у оквиру залагања за плуралистички медицински систем све више захтева интердисциплинарни приступ проучавању болести. Тај сложени концепт мора обухватити све аспекте који доприносе бољем разумевању болести, па и алтернативно и лаичко схватање.

---

[30] A. C. L. Twaddle and R. M. Hassler, *н. д.*, 49

[31] Škrbić, *н. д.*, 75

[32] Исто, 69-72

[33] L. Otto, Medicine, disease, and culture, Ethnologia Scandinavica, Vo. 23, 1993, 31-33

[34] П. Мићовић, В. Цуцић и М. Јањић, *Социјална медицина*, Београд-Загреб 1988, 18

* * *

На нашим просторима последњих неколико деценија, поред оживљавања народне медицине, јавља се више различитих алтернативних медицинских праваца који у ствари представљају фрагменте медицинских концепција старих и нама удаљених народа, на првом месту кинеска акупунктура, фитотерапија, хомеопатија, биоенергија и др. Те концепције обично не подразумевају целовит приступ схватању здравља и болести, већ се најчешће из стране средине пресађују само фрагменти, посебно методе и технике лечења.

Навешћемо концепције болести само неколико алтернативних праваца. По ајурведа, древној индијској медицини, болест настаје због поремећаја неравнотеже три основна телесна принципа "вата", "пита" и "кафа" (капха) који управљају физиолошким процесима у организму.[35] По биотерапији болест је поремећај у биоенергетским токовима болесника и лечи се додиром без посредника при чему из терапеута "зрачи" флуид (био-зрачење) који треба да активира биоенергетске токове оболелог[36]. Акупунктура, традиционална кинеска медицина, човека сматра микрокосмосом и делом макрокосмоса. У људском телу постоји 12 канала-меридијана, од чега су 6 јин или пасивно, негативно, у сенци, хладно, а 6 јанг, односно активно, позитивно, светло и топло кроз које се наизменично креће телесна виталистичка снага "ћи". Болест представља неравнотежу позитивног и негативног принципа изазвану факторима из човековог окружења.[37]

Иако алтернативна медицина подразумева велики број различитих праваца и концепција, и из претходних примера, је очигледно да она у теоријском смислу представља холастички поглед на свет, јер сматра да су сви делови система – тело, разум, дух, животна средина и друштво узајамно повезани и међусобно делују тако да унапређују равнотежу у оквиру система. Болест је, пак, ремећење токова или трансформација одређеног виталитета, односно животне снаге која се често поима и као својеврсан вид енергије[38], а настаје као последица поремећаја равнотеже између индивидуе и ширег света. Дакле, болест није ентитет, већ адаптивни одговор људског организма неприродним условима, па је њено сагледавање немогуће без разматрања "целине", односно свих физичких, менталних, духовних, друштвених, културних и других фактора човекове околине који су допринели њеном јављању.

У пракси, пак, холастички приступи се најчешће испољавају као "тоталитет индивидуалног"[39], јер су фокусирани на промене у организму, па, као и неки правци научне медицине, постају идеологија која оптужује жртву. Дакле и они имају тенденцију да припишу одговорност за очување здравог животног стила појединцу и тако "замрачују друштвене структуре које врше принуду над индивидуалним понашањем и одабирањем животног стила".[40]

---

[35] В. Стамболовић, Н. Шешић, Р. Шилић и Б. Чичић, *Алтернативна медицина*, Београд 1987, 159

[36] П. Каличанин, Д. Лечић-Тошевски, Й. Петковић, *н. д.*, 74-75

[37] Ж. Бо, *Кинеска медицина*, Београд 1975, 67-74

[38] В. Стамболовић, Алтернативна медицина, *Здравствена заштита* 5, Београд 1989, 25

[39] Berliner and Salmon, The holstic health movement and scientific medicine: the naked and the dead, *Social Rev* 9, 1979, 46

[40] J. McKee, Holastic health and critic of Western medicine, *Soc. sci. med.* Vol. 26, No. 8, 1988, 777

У сваком случају научни и холастички модел представљају различите парадигме или моделе реалности. Докле год они почивају на различитим претпоставкама, па и супротстављеним концепцијама болести, проблематично је одредити валидност једног према критеријума другог, што се у науци годинама већ дешава и представља предмет спора, као и непремостиву границу између њих. Одговор се једино може наћи у плуралистичком концепту болести.

* * *

За разлику од владавине народне медицине када су народни практичари представљали само специјалисте опште распрострањеног знања, у сложеним друштвима, какво је и наше, и које одликује прихватљивост само званичног научног или био-медицинског модела, постоји значајна разлика између професионалне и лаичке концепције болести. С једне стране, као што је већ истакнуто, лекари су у својој пракси обично незаинтересовани за пацијентов доживљај болести и држе се биомедицинске теорије. Просечни пацијент, пак, другачије схвата, објашњава и доживљава своју болест од лекара, јер му је професионални концепт болести још увек нејасан, док му дијагноза, посебно на латинском језику, често делује езотерично, па је неопходно размотрити и лаички приступ болести.

Казивачи болест најчешће схватају као невољу или тешкоћу, односно другачије, измењено стање организма које истовремено ремети и њихов уобичајен начин живота. Лаичка дефиниција, дакле, као и савремена наука, подвлачи две, често неодвојиве, групе карактеристика болести: физичке и социјалне.

Болест се и данас првенствено поистовећује са неком физичком манифестацијом, обично са појединим лако уочљивим и релативно честим симптомима, али карактеристичним за већи број различитих оболења: бол, неодређене тегобе, температура итд.

Иако је основа бола биолошка, физичка осетљивост код различитих особа није иста. Социолози, међутим, подвлаче да је још важније да одговор на бол зависи од групне припадности (социјалне, класне, полне, етничке) болесника. Тако М. Зборовски у својој познатој и често цитираној студији показује да не само у реаговању на праг бола, већ и у слободи његовог испољавања, како у болници тако и у кругу породице и пријатеља, постоје етничке разлике између Староамериканаца, Италијана и Јевреја[41].

Различити социјално-културни контексти реаговања на бола опште су познати и у нашој средини. Раширено је схватање да је само деци дозвољено у свим ситуацијама потпуно слободно изражавање бола, док остале категорије становништва подлежу неким ограничењима. Тако се сматра да старе особе и жене слободније јадикују од мушкараца посебно оних у пуној снази, којима су такве реакције евентуално допуштене у болницама. Чак и тада ако се не ради о озбиљном стању, они се сматрају кукавицама. Исто тако је међу лекарима и болничким особљем уврежено мишљење да су интелектуалци "тежи" пацијенти и то не само зато што слободније изражавају бол, већ и јер захтевају опширније објашњење своје болести.

[41] M. Zboronjski, Cultural components in response to pain, *Journal of Social Issues* 8, 16-30

Физичким симптомима пацијенти приписују и различито значење, а тим и значај. Њихово тумачење у великој мери зависи од локализације и учесталости, али и од личног искуства пацијента, као и његове социјалне мреже. За неке особе бол представља само пролазну манифестација која се лако елиминише аналгетицима, док код других изазива много већу забринутост, јер га схватају као обележје стања свог организма или здравља. Више брине, на пример, бол у стомак од бола у екстремитетима, а озбиљнијим упозорењем се сматра и симптом који се први пут јавља. Тако бол јајника већина жена сматра нормалном пропратном појавом менструалног циклуса, али ако се јави у друго време он може бити сигнал "да нешто није у реду". Раније искуство пацијента је још један значајан фактор од којег зависи како ће неки физички симптом бити протумачен. Особа којој је неко близак боловао од туберкулозе или карцинома плућа, суви кашаљ може схватити као озбиљно упозорење о угрожености здравље, док друга особа која није имала таквих искустава то може сматрати пролазном тегобом.

С друге стране, казивачи често, мада не и искључиво, под болешћу подразумевају само физичке манифестације које ограничавају њихов друштвени живот и редукују социјалне контакте. Тегобе које се завршавају без "везивања за кревет" или "обарања с ногу", иако се уочавају као здравствени проблем, обично се не доживљавају као болест.

Класификација и тумачење болести код наших казивача, с једне стране зависе од карактеристика физичких симптома (интензитет, учесталост, локализација), а с друге до које мере болест угрожава "нормалан живота", као и шта се под тим конкретно подразумева. Тако су кијавица или назеб за неке особе само уобичајене зимске невоље, док другима они представљају озбиљну болест, јер их спречавају да раде, да излазе из куће или да се друже. "Правим" или "великим болестима" казивачи често сматрају само проблеме везане за унутрашње органе, "мање видљиве", или оне које се ређе јављају. Такве су и болести, које захтевају посебне интервенције, операције, као и оне неизлечиве. Све оне изазивају већи страх, од болести за које се из искуства зна да су пролазне и обично не доводе до трајног хендикепа.

Зато се информатори највише плаше рака за који кажу да је: "најморбиднија, најјезивија и најзлоћуднија болест". С њом као и с мукама које она доноси: бол, физичко пропадање човека сви су се у својој околини сусрели. Интересантно је нагласити да велики страх код казивача не изазивају васкуларне болести, иако је од њих највећа смртност у нашим крајевима. Можда зато што већина срчане сметње доживљава као излечиве, а рак као неизлечиву болест. Осим тога, смрт од рака је и много тежа. Понеки су као страшну болест наводили и сиду – "кугу 20 века", али су сматрали да су мали изгледи да је добију и скоро је незнатан број казивача, који знају некога из своје околине који је од ње боловао.

Међутим, по лаичкој концепцији уочавањем физичких и друштвених карактеристика, као ни именовањем, болест није објашњена. Њу додатно расветљава, тек сазнавање узрока. Као изазиваче болести казивачи наводе бројне факторе већ разматране у претходним моделима. Из етиолошке концепције научне медицине прихваћено је да болест изазивају вируси, бактерије или поремећаји у функционисању неких органа, као и наследни фактор. Много чешће, него у примењеној научној и алтернативној медицини они узрок болести "виде" у психолошким и социоекономским факторима. Тако се болест често тумачи као последица, неке трауме или стреса, односно повећања психофизичких напора. Важним изазивачем сматра

се и сиромаштво, посебно повезано са лошом исхраном и стамбеним условима. Ипак, треба нагласити, да се под добром храном обично подразумева обилан оброк и скупа храна (најчешће месо), а не квалитетна храна у нутриционистичком смислу разноврсна и богата хранљивим материјама. "Кад неко не може да поједе и попије не рачуна се да је жив"[42]

Ширењем сазнања о екологији и загађивачи животне средине се доживљавају као узрок болести. "Доста нам је хемије и отрова у храни и ваздуху"[43]. На њену појаву може утицати и начин живота. Међутим, у том случају наши казивачи одговорност пре приписују друштву у целини него понашању или стилу живота одређене особе или се бар већа важност придаје првим факторима, можда и да би се на неки начин скинула одговорност болесника. На пример, и поред тога што наводе штетност пушења или прекомерног конзумирања алкохола по здравље, они конкретни узрок своје или болести неке блиске особе, често пре "виде" у стресу или "отровима" у храни и ваздуху, него у томе што је неко страсни пушач.

Уопште може се рећи да за разлику од модела научне, па и алтернативне медицине, казивачи друштво у целини сматрају етиолошким фактором. Стога су често као узрок, посебно неких тежих болести (рак, инфаркт) наводили велике економске, социјалне и политичке проблеме и напетости у нашој земљи.

У лаичкој етиологији јављају се и схватања карактеристична за нашу народну медицину, посебно метафизичке и религиозне представе о болести[44]. Тако, по схватању наших казивача, болест може настати и као последица црне магије, судбине или казне божије за неки етички грех.

Узрок болести може бити и грешка, али трећег лица. Говорећи о сиди неки казивачи су наглашавали да је "најјезивије што је могу добити трансфузијом крви". Тако се и медицинска средина – болнице – простор који је првенствено намењен лечењу, доживљава као изазивач болести.

Значење симптома и тумачење болести у великој мери може зависити и од социјалне мреже болесника (родбина, комшије, пријатељи). У том окружењу се сваки симптом, узрок, као и објашњење болести, разматра, реинтерпретира и тумачи добијајући тако у процесу популизације[45] свој коначан облик који се често разликује од официјелних етиолошких концепција сва три медицинска модела. Тек тада ново сазнање постаје интегрални део лаичког схватања болести.

На крају не сме се пренебрегнути још један важан извор који доприноси обликовању лаичког етиолошког модела болести – масмедији. Последњих година у штампи, радио и ТВ програмима јавља се "поплава" емисија о медицини било да се ради о рекламним порукама или о "стручним" емисијама у којима се излажу, коментаришу, препоручују и анализирају многе болести и терапијске процедуре. На тај начин пацијенти не само да на "популаран начин" стичу сазнања из научне медицине и неких алтернативних праваца, већ се у великој мери оживљавају и

---

[42] Лек за сваку бољку, "Жена" 1008, 11 март 1995, 77

[43] "Моћ природе", 22.јул 1995

[44] О многим магијско-религијским схватањима болести пореклом из наше народне медицине и очуваним у савременом Београду видети у: С. Кнежевић, Етно-медицинска схватања у савременом Београду, *Acta hist. med. stom. pharm. vet.* 20, Београд 1980, 111-116

[45] Тај термин користи Клеиман у свом раду: A. Kleinman, *A patiante and healers in the context of culture*, California 1980, 56.

"древна, народна, проверена", сазнања на пример: хамајлије против урока, зле силе и разни типови вештичарења као узрок болести или утицај констелације небеских тела на њену појаву и др.

Из досадашњег излагања очигледно је да у лаичкој етиологији фигурирају бројни и различити узроци болести: природни, биолошки, натприродни, космички, еколошки, социоекономски и др који су пореклом и из различитих медицинских концепција. Међутим, они не егзистирају паралелно, већ се различити фактори често комбинују у објашњењу исте болести, стварајући узрочни ланац у којем се успоставља и хијерархија различитих домена и нивоа узрочности. На пример, болест изазива вирус или промена у функционисању неког органа, али се она јавља због пада имунитета до којег доведи лоша исхрана или стрес. Лоша исхрана је, пак, изазвана сиромаштвом или загађењем околине, а стрес великим економским, социјалним, политичким проблемима у нашој средини. Обично се као примаран узрок болести прихвата научномедицински узрочник који наводи и лекар. За лаика то, међутим, није и довољан узрок он често тражи и објашњење услова који су довели до тога да примаран узрок делује. У неким случајевима они прихватају неко од популарних схватања, на пример, утицај стреса, еколошког или социо-економског фактора. Дакле следећи етиолошки ниво обично представљају друштвени аспект болести. Али за потпуно разјашњење болести, посебно оних тежих или фаталних, често ни то није довољно, јер сви живимо под стресом или у загађеној средини, а нисмо сви болесни. У таквим случајевима, наследни фактор може бити задовољавајуће објашњење, али ако то није, пацијенти се окрећу алтернативном медицинском концепту (биоенергија) или магијско-религијском објашњењу (црна магија, вештичарење, судбина). Коначно објашњење. На тај начин обликован модел који наглашава етиологију услова настанка болести, а не етиологију непосредног специфичног узрочника, представља и довољно широку окосницу у коју се лако уклапају нова и непозната сазнања било којег порекла.

На крају можемо закључити да се лаичка етиологија највише приближавају моделу плуралистичке медицине. У њој не само да се јављају становишта о болести пореклом из сва три медицинска система, већ су она инкорпорирана у лаички концепт узрочним ланцем. Ипак, треба нагласити да таква схватања представљају погодно тле с једне стране за различите шпекулативне медицинске правце који могу искористити такозвану "наивност" пацијената, а с друге стране за успостављане плуралистичког здравственог система. Која од две могућности ће се остварити не зависи само од пацијената, већ пре од здравствене политике.

Mirjana PAVLOVIĆ

THE CONCEPT OF ILLNESS IN DIFFERENT MEDICAL SYSTEMS

Understanding of illness in three different systems: folk, scientific and alternative medicine is discussed in this paper. Stress is on analysis of contemporary non-professional and popular concept of illness, according to reports of the tellers and newspaper articles (advertisement messages, telling of the cured and "expert" discussion of some illnesses and methods of treatment. Non-professional aetiology represents multi factor etiological model, in which the cause chain represents incorporation of attitude about illnesses with the origin from all three medical systems (folk, scientific, alternative medicine), from the different fields of cause (natural, magic-ritual, cosmic, social-economy and other). Non-professional approach with this structure enables easy adjustment of new beliefs about cause of the illness, and on the other hand, it is very close to the demand for establishing a unique pluralistic medical system.

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XLVIII
Bulletin of the Ethnographical Institute SASA, vol. XLVIII
Београд 1999.

Бојан ЖИКИЋ
Филозофски факултет, Београд

UDK 391.05 (=861)
Оригинални научни рад

ОДБАЦИВАЊЕ ОДЕЋЕ ПОКОЈНИКА – АСПЕКТ ДРУШТВЕНЕ ОРГАНИЗАЦИЈЕ ПРОСТОРА У НАШОЈ ТРАДИЦИЈСКОЈ КУЛТУРИ

Обичај одбацивање одеће покојника је сагледан као елемент конструисања друштвеног простора. Полазне тачке су: ако се одећа баца, *где* се баца, и ако се поклања, *коме* се поклања. Физички простор је у српској традицијској заједници промишљан као предмет власништва и коришћења, тако да је начињена корелација између тога где се одећа покојника баца, или коме се поклања, и присвојних заменица *мој, наш, нечији, ничији* , у смислу постојања хијерархије спацијалних ентитета за сваку од ових заменица; сваки од спацијалних ентитета (нпр. кућа, праг, двориште, башта, међа, гроб) је асоциран са категоријом особа, живих и мртвих, лично познатих или непознатих.

Кључне речи: ритуална одећа, погребни ритуал, друштвено категорисање простора, друштвено категорисање особа, присвојне заменице.

Одећа – у смислу целине одевних предмета потребних да у одређеном друштвеном тренутку нека особа репрезентује одређену друштвену улогу коју јој тај тренутак намеће – је у самртним ритуалима наше традицијске заједнице обично имала двоструку улогу, у сахрани покојника и у жаљењу[1]. У оба случаја, међутим, радило се о одећи која се посебно припремала за такве прилике и, практично, само у њима користила. Они одевни предмети у којима је покојник умро, обично су бацани, поклањани или, у блажем облику претходне две радње, чишћени[2].

Ђорђевић таксативно наводи да нпр. у шабачком крају одећа у којој је покојник умро бацана је ван села, "на какав трн, да труне", док се у Омољу, нарочито ако је покојник био момак или девојка, давана на дан суботњег подушја најбољем другу или другарици. У Левчу и Темнићу је ова одећа прана у потоку или у реци, али је укућани покојника и поред тога више нису користили, већ су је поклањали Циганима или сиромасима, док је постеља на којој је умрли лежао и умро бацана на "какво трње или прошће" поред неке текуће воде. У Лужници и Нишави је кошуља у којој је неко умро цепана и бацана уз пут или у реку када се остала одећа и постеља понесу на пра-

[1] В. В. Žikić, Funkcija i simbolika obredne nošnje – svadba i pogreb, *Zbornik Međunarodnog festivala folklora "Vršački venac"* 1, Vršac 1996, 48-49.

[2] Т. Ђорђевић, Неколики самртни обичаји Јужних Словена, *Годишњица Николе Чупића* XLVIII, Београд 1939, 263.

ње, а ту одећу су након четрдесет дана кадили и делили сиротињи, а слично се поступало и у крагујевачкој Јасеници, Скопској Црној Гори, околини Ђевђелије итд.[3]

Заједнички именитељи обичаја, у свим нашим крајевима у којима је забележен[4], да се одевни предмети (у целини, или само неки од њих) у којима је покојник умро одбацују, јесу њихово кађење и/или прање у текућој води и, најчешће након тих радњи, њихово одстрањивање из физичке околине не само породице преминулога, већ и његове хабитатне заједнице. Кађење и прање, као типичне лустративне радње, могу да се објасне довођењем у везу са веровањем да је покојник нечист, односно са системом табуа везаних за опхођење према преминулим члановима заједнице[5], по логичком принципу који је у основи тзв. контагиозних магијских поступака. Слично би могло да вреди и за поступак физичког удаљавања покојникових одевних предмета ван просторног досега његове локалне групе, али предмет овог излагања није чисто експланаторна каузалистика, већ проблем изналажења елемената просторне организације у мишљењу које је устројавало нашу традицијску заједницу.

Две битне ставке у случају обичаја одбацивања одеће у којој је неко умро јесу – ако се баца, *где* се баца и ако се поклања, *коме* се поклања. Изгледа да су, по питању првога, општа места текућа вода (поток, или река) и видови трнова или жбунова, док су, по питању другога то сиромаси или Цигани. То упућује да елементе просторне организације у нашој традицијској заједници треба тражити у категоризацији физичког простора и у друштвеној категоризацији особа. Као референтни систем посматрања ових категоризација узето је домаћинство, у случају физичког простора, а његова глава у случају особа. Као аналитички предмет узет је начин изражавања овога у говору.

Физички простор се у нашој традицијској заједници поима преко *власништва* над њим, односно преко његове потенцијалне корисности (онога што се на њему налази) и права над тим. Он гледано из ЕГО-домаћинства[6] може бити *мој*, *наш*, *нечији* и *ничији*. Прва три израза односе се на простор који, на неки друштвено прихватљив начин, може да се употреби. Та употреба може нпр. да буде стамбена (кућа), економска (двориште, њива, ливада, воде), ритуална (гроб, гробље) итд. У случају ЕГО-домаћинства, заменица *мој* (у падежима) има следећу просторну хијерархију: кућа, праг, двориште, капија, башта, ливада/њива, међа, гроб[*]; заменица *наш* ће, полазивши од села, имати само две хијерархизоване просторне подкатегорије које обухватају заједничке економске ресурсе – пашњак, шуме, воде – и заједничко ритуално место *ван* хабитата – гробље.

Оно што важи за заменице *мој* и *наш* важиће и за заменицу *нечији*, која обухвата све просторне поткатегорије које обухватају и претходне две заменице, с тим што се – у просторном смислу – односи на оне појмове који су физички и удаљени

[3] Исто, 263-264 и даље.

[4] За литературу в. нпр. Љ. Андрејић, Прилог библиографији о самртним, посмртним обичајима и веровањима, *ГЕМ* 34, Београд 1971; такође в. B. Žikić, *op. cit*, 54-55.

[5] B. Dušan Bandić Бандић, *Tabu u tradicionalnoj kulturi Srba*, Beograd 1980, 105-164.

[6] Терминолошка, а и аналитичка идеја је Личова, в. E. Leach, Antropološki aspekti jezika: kategorija životinja i jezično nasilje, *Quorum* 2, Zagreb 1989, али како би сам велики мајстор то рекао "анализа наликује Личовој, али актуелни поступак није његов".

[*] Ово се односи на општи, готово идеалтипски, аналитички случај, иначе се овом низу могу нпр. додати шума, воденица и сл., али како се ради о расправи о општем, ово није узето у обзир.

и одвојени од онога шта ти исти појмови означавају са заменицама *мој* и *наш*. Ова заменица, значи, обухвата поткатегорије простора које су друштвено *искористиве*, али физички не припадају локалној групи у којој се налази ЕГО-домаћинство.

Заменица *ничији* ће, следствено, обухватати све просторне поткатегорије, уз које говорна аскрипција претходне три заменице у нашој традицијској заједници не би имала смисла. За разлику од претходних примера, у овом случају је – без обзира на број просторних поткатегорија – хијерархизованост сведена само на две групе појмова: на оне који изражавају "блиску" удаљеност, односно просту физичку издвојеност неких просторних подкатегорија од оних које се сматрају правно иманентним локалној групи ЕГО-домаћинства, попут путева, раскршћа, шуме, брда и сл., и на оне који изражавају "праву" удаљеност, односно такву која не изискује честе физичке контакте, попут планина, мора и сл. Ако бисмо ове две групе представили као скупове у математичком смислу, у њиховом пресеку би се налазили управо они појмови који се сусрећу у обичају одбацивања одеће покојника – трње или жбуње, односно поток или река.

Што се тиче друштвене категоризације особа, гледано из позиције ЕГО-а, могао би да се успостави следећи низ: породица, родбина, комшије, пријатељи, познаници, непознати. Мислим да са аспекта онога шта су ови појмови у нашем језику означавали (тј. шта још увек означавају), није потребно неко подробније објашњење; оно што је битно јесте да, из позиције ЕГО-а, али и у оквиру одређене друштвене заједнице локализоване у одређеном простору, људи који се сврставају у било коју од категорија породице, родбине, комшија, пријатеља и познаника имају некакав *статус*. Са друге стране, људи који би били сврстани у категорију непознатих, како немају ни физичког ни друштвеног додира ни са ЕГО-ом ни са његовом заједницом пребивања, у односу на њих немају никакав статус; за ЕГО-а и његову локалну групу они, практично и не постоје.

Међутим, када се особе из категорије непознатих појаве у физичком простору ЕГО-а и његове локалне групе, они задобијају известан статус, али се тај статус опет разликује од онога који имају појмови из осталих подкатегорија људи, утолико што се према њима не односи као да су људи у правом смислу речи, било да је поступак локалне групе последица очекивања епифаније, било последица игнорисања *оних* који нису *ми*.[7] Слично као што је то случај при категоризацији простора са појмовима који представљају изражене просторне удаљености и статус особа које се у овом обичају збирно помињу као Цигани или сиромаси може да се – у оквиру њихове категоризације као *непознатих* – представи као пресек математичких скупова који садрже елементе високог и ниског друштвеног статуса.

Намећу се аналогије између категоризације простора и друштвене категоризације особа. Ако би се хијерархизовани низови који представљају просторне и поткатегорије особа суперпонирали, могла би да се успостави концептуална веза између категоризације простора и друштвене категоризације људи у смислу да би просторно *мој* одговарало *породици* за особе и сл, те да би утврђивање свих веза на нивоу идеацијског и њихово дијаграмирање могло да представља замашан посао са нужном математизацијом модела. Оно што на овом месту сматрам битним јесте успостављање концептуалне везе између просторне поткатегорије *ничије* и поткатегорије особа *непознати*.

[7] О томе в.; упор. E. R. Leach, *Social Anthropology*, Glasgow 1982, 58, 60.

У оба случаја оно што концептуално изражавају појмови који се сврставају у ове поткатегорије означава нешто физички одвојено, односно неприсутно у физичком простору локалне групе ЕГО-домаћинства, али и нешто за шта се *претпоставља* да би требало да буде физички одвојено, односно неприсутно и у другим локалним групама са којима ЕГО има одређену идентификацију (у овом случају, пошто се ради о нашој традицијској заједници, та идентификација је верска и етничка, али произлази из реченог да се претпоставља и као културна), пошто темељ те идентификације није неко чињенично стање ствари само по себи, већ оно што се тиме *замишља*, односно претпоставља. Самим тим што је, у случају просторне категоризације, искључено из потенцијално *нечијег* (а што значи и из *мојег* и из *нашег*), односно у категоризацији особа из *ми* (што обухвата и породицу и родбину и комшије и пријатеље и познанике), *ничије*, односно *непознати*, не могу имати ни одговарајући правни третман, односно статус.

Особе сврстане као *непознати* иако немају правни статус могу, као што је напред изнето, да имају друштвени статус. У једном ранијем раду сам показао да је – у оквиру читавог погребног ритуалног комплекса – њихова улога, и то поименце означених као Цигани и сиромаси, логички оперативна у систему традицијског мишљења које зацелињује обредну праксу у животном циклусу појединца, па се на томе нећу задржавати[8]. У систему просторне оријентације и организације, то је омогућено управо њиховом помињаном неприсутношћу у физичком простору одређене хабитатне групе и њеним промишљањем сличности организовања других група са којима има етничку, верску и културну идентификацију.

Такве особе могу да се посматрају *као* да су са другога света – било да је његово одређење метафизичко или географско – пошто не припадају *нашем* свету, односно физичком опсегу нашег пребивалишта и његових непосредних економских ресурса, али de facto оне јесу особе које наликују *нама* и које, самим тим *могу* да извесно време пробораве у *нашем* свету (тј. у физичком опсегу наше локалне групе) са *нама* , али му не припадају и нису *ми*, али исто тако нису ни неки *они* , односно не промишљају се као да припадају некој другој групи у односу на коју се ЕГО-ова локална група (са другим таквим групама) идентификационо дистанцира.

Непознатима се, дакле, на известан начин намеће просторна лиминалност, из које, опет, следи статусна[9], односно њихова позиција друштвеног, али не и правног постојања, пошто они не могу да учествују у било чему од нашега *ми*, сем у физичкој интерференцији са његовим простором. Слично томе, појмови из просторно *ничијег* који се појављују у обичају о коме је реч су они који концептуално повезују физичку удаљеност коју ова поткатегорија изражава са блискошћу израженом кроз остале три поткатегорије; поток и река, као текуће воде, које се при том често замишљају и као да су жива бића[10], су и овде и тамо, што, практично, значи и ни овде и ни тамо. Физички су блиски простору који локална група сматра својим, правно се углавном не одређују, а својство кретања их класификује и као изразито удаљене, пошто се простиру и до простора физички јасно одвојених и да-

[8] B. B. Žkić, *op. cit,* 49.

[9] B. E. R. Leach, Structuralism in Social Anthropology, in D. Robey (ed.), *Structuralism: An Introduction*, Oxford 1973, 52; такође в. I. Kovačević, *Semiologoja rituala*, Beograd 1985, 172.

[10] В. Ш. Кулишић, П. Ж. Петровић, Н. Пантелић, *Српски митолошки речник*, s.v. вода, Београд 1998.

леких простору локалне групе. С друге стране, жбунови, трње и сл, могу бити физички блиски, али их њихова друштвена неупотребљивост и, одатле, правно недотицање, сврставају ван простора који ЕГО и његова група сматрају да им припада.

Изнето упућује да би концептуализација на основу које се вршила елементарна организација друштвеног простора у нашој традицијској заједници могла да буде представљена системом концентричних кругова, и то на следећим нивоима. Први ниво је друштвено организовање простора у једној локалној групи која сугерише да за сваки ЕГО ово поимање треба да буде идентично и да полази од хијерархизованости појмова у поткатегоријалним низовима говорне аскрипције, као што је напред наведено. Око ЕГО-овог простора би, дакле, био простор локалне групе, структуиран по истом принципу, што би чинило други ниво. Унутар сваког од ових нивоа по једна кружница би представљала поткатегорије *мој*, *наш*, *нечији* и *ничији*.

Напокон, исти принцип важиће и на општем нивоу који обухвата све локалне групе са којима се ЕГО-ова етнички, верски и културно идентификује, што ће, у промишању просторне организације света, довести до даљих нивоа структуираних по истом принципу пошто оно *нечије* на нивоима ЕГО-а и његове локалне групе још увек може да остане унутар нивоа свих локалних група које чине *ми*, али на том општем нивоу изискује титулара из категорије *они*, што значи да чим *они* постоје, морају *негде* да постоје, односно то *негде* такође мора да буде организовано на одређени начин итд.

Чињеница да је као аналитички повод узет обичај из погребног ритуалног комплекса намеће још и разматрање онога што читаву причу омогућава – одеће у којој је нека особа умрла, односно самог покојника. Прећутно сам прихватио чињеницу да одећа симболички представља самог покојника, а то што се ради о одећи у којој је и умро да је чини посебно "опасном" по заједницу којој је покојник припадао, тј. нечистом и непогодном за било какву даљу друштвену употребу, утилитарну или ритуалну. С те стране, њено физичко одстрањивање из простора заједнице неће бити разматрано.

Одећа у којој је неко умро, било да се ради о појединачном одевном предмету, или више њих, се – иако представља(ју) самог покојника – не носи на гробље и тамо оставља, већ се сасвим одбацује ван оног простора који – како је показано – покојникова заједница пребивања сматра својим. Као што је у многим крајевима у српској традицијској заједници забележено (в. напред и напомене 2 и 4), постоји и временски период у коме се та одећа, након што су над њом извршене одређене лустративне радње, још увек не баца или поклања. Његово трајање је различито, мада се најчешће наводе три, седам или четрдесет дана, а неки пут и експлицитно "суботње подушје".[11]

Временски период се подудара или са оним временом за које се обично сматра да је потребно да душа покојника, након Суда, сасвим пређе на онај свет, или са оним у коме се, због изразите нелагодности услед повећане могућности присуства душе у непосредној близини оних које је тек напустио, обављају посебне заштитне магијске радње[12]. Ово је логички кохерентно са не ношењем те одеће на гробље

[11] В. нап. 2, 3, 4.

[12] B. D. Bandić, *op. cit*, loc. cit; в. D. Bandić, *Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko*, Beograd 1990, 103-120.

јер, како је кућа место пребивања живог човека, дакле особе чији је друштвени статус јасно одређен, тако је и гроб његово пребивалиште након смрти, укопа и подушја, када је његов статус такође јасно одређен. Познато је, наиме, да покојник од тренутка смрти, па до њене годишњице више пута мења свој статус; након годину дана он се сматра претком[13]. Након четрдесет дана, он се, међутим, сматра дефинитивно *мртвим*, односно први пут након смрти статус му бива јасније одређен. Управо у временском периоду од смрти до четрдесетодневице он није ни овде ни тамо, односно може бити и овде и тамо, одакле се сматра потенцијално опасним.

Одбацивање одеће на места која физички раздвајају два физички иначе одвојена простора, која то, међутим, нису и у друштвеном смислу, може да упути на покушај друштвене организације и *оног* простора, односно другог света. Замишља се да након смрти покојник одлази *негде*, на други свет, али се замишља и да то не чини одмах по умирању; тада се бави у неком свету који јесте близак и овом и оном свету, али ипак није део овог света, а јесте оног другог. Ако се онај свет и може промишљати као супротан овоме и вечан, одакле му и није потребно неко посебно просторно одређење сем да није *овде* (мада је, можда, боља одредница: да није *сада*), тај међупростор – из кога, као што грађа сугерише, покојник може на час и да се врати пре коначног напуштања овог света – изискује некакву организацију, односно персонификацију.

У физичком и симболичком смислу он је између делова друштвеног простора у коме бораве заједница, односно њени преци, у правном и метафизичком смислу он је свуда где се ономе што је на том простору не може да одреди титулар, у статусном и метафоричком смислу његови представници и физички корисници су сви они који не могу да буду јасно опредељени према познатим ми и они и чији статус није јасан и постојан.

Схватање које је устројавало нашу традицијску заједницу тежило је, дакле, концептуалном уређењу простора и у смислу његовог промишљања и у смислу друштвеног организовања, водећи рачуна да то уређење буде свеобухватно са различитих аспеката – идеацијског, друштвено-економског и сл. Као логички (или: мито-логички) зацелињен систем, може се срести у разноврсним веровањима и ритуалним поступцима у оквиру наше традицијске заједнице, од којих је само један овде анализиран, уз претпоставку, уместо закључка, да чешће приступање нашем етнографском материјалу на само као фактографији, већ као мисаоном систему са особеном логичком основом може у потпуности да преобрази мисао савременог човека не само о својим претходницима, већ и о самом себи.

[13] B. D. Bandić, op. cit. (1990), 118.

Бојан ЖИКИЋ

REDEMPTING CLOTHS OF DECEASED ONE. AN ASPECT OF SOCIO-SPATIAL ORGANIZING IN SERBIAN TRADITIONAL COMMUNITY

The ancient Serbian custom of redempting the deceased one's cloths is reviewed in this paper as an element of social space construction. Tnjo major points are if the cloths are rejected – *where* are they thrown off, and if they are given to somebody – *whom* they are given to. Physical space was tought in Serbian traditional community as a matter of property and of its usage, so the correlation is made between where the cloths are thrown off, or whom they are given to, and the pronouns *mine, ours, someones, no ones* as the crucial elements for thinking of the physical space in traditional community thought. There is spatial entities hierarchy for each of these adjectives, for an example house, threshold, yard, gate, fruit/vegetable lane, medja (which is traditional material sign for marking the borders of private estate), grave. Furthermore, each of these spatial entities are associated with the category of persons, both living and dead, personally known and unknown.

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XLVIII
Bulletin of the Ethnographical Institute SASA, vol. XLVIII
Београд 1999.

Никола ПАНТЕЛИЋ
Етнографски институт САНУ

UDK 728.6 (497.11) : 72 (091) : 398.344
Оригинални научни рад

НАРОДНО ГРАДИТЕЉСТВО И КУЛТУРА СТАНОВАЊА У ДЕЛИМА РАНКА ФИНДРИКА

Упорни и неуморни истраживач, градитељ и конзерватор традиционалног народног неимарства и становања, архитекта Ранко Финдрик, у свом приступу истраживањима методолошки и теоријски исказује се упоредо као архитекта, врсни етнолог и стручњак који настоји да изучи, очува и отргне од заборава историјске облике грађења и културе становања који су значајни за наш национални и културни идентитет. Ранко Финдрик, објавио је више од 80 радова, чланака, студија, расправа и неколико значајних књига.[1] За ову прилику издвајамо три књиге на основу којих се може у великој мери сагледати значај његових истраживања, као и допринос науци и култури. То су: *Народно неимарство - становање,* дело о умећу и традицији градитељства и стамбеног простора српског народа са понирањем у проблеме и заокруженим промишљањима као јединственој целини. Друга је *Динарска брвнара,* у којој говори о типу куће грађене од дрвених брвана или талпи, па о начину организације породичног и сеоског живота, као и становања у области динарских планина, а трећа је, *Вајати - знамење младости,* у којој излаже истраживања о зградама за боравак брачних парова што је специфично за породичну задругу. Издавач сва три дела је Музеј "Старо село" из Сирогојна. Наведене књиге, као и већина других радова, опремљене су мноштвом цртежа Р. Финдрика и фотографијама које је углавном урадио аутор заједно са његовом покојном супругом Каћом.

---

[1] *Архитектуре сточарске колибе на планини Ртњу,* Гласник Етнографског института САНУ, XIX-XX, Београд 1973; *О архитектури сточарског стана, Одредбе позитивног законодавства и обичајног права о сезонским кретањима сточара у југоисточној Европи кроз векове,* Посебно издање Балканолошког института САНУ, Београд 1976; *Прилози познавању организације стамбеног простора у народном градитељству села,* Београд 1980; *Летњи станови на пештерском Кошта пољу,* Саопштења XI-XII, Београд 1981; *Основне одлике организације простора старије сеоске куће, Заштита споменика народног градитељства (зборник радова),* Београд 1984; *Кућа и стан на селу у Србији у другој половини XVIII века, према сведочењима савременика,* Саопштења XVI, Београд 1984; *Трагови старих словенских и средњовековних конструкција у нашој народној архитектури,* Гласник етнографског музеја у Београду, 1985; *Народна архитектура - Путеви чувања и заштите,* Београд 1985; *Преносиве грађевине у народној архитектури,* ГлЕМ, 50, Београд 1986; *Златиборска брвнара и музеј народног градитељства "Старо село" у Сирогојну,* Београд 1987.

Ранко Финдрик је аутентични, један од најбољих савремених зналаца и истраживача, народног градитељства и културе становања код нас, а по његовом укупном истраживачком раду националног наслеђа, можемо га сврстати уз великане у овој области културе и науке. Дуги низ година предузимао је сложене истраживачке послове у настојању да објасни нека глобална питања и проблеме из наше традиционалне културе везане, у првом реду, за народно неимарство. Постављене задатке увек је тежио да решава у свој њиховој сложености и међузависности са историјским токовима у дуготрајном трајању сељачког друштва у којем су стварана и коришћена та културна и егзистенцијална добра. Широко захваћени проблеми, отварали су низ нових питања на која је требало дати одговоре. Зато се после студија одређених глобалних тема усмеравао на истраживање и анализу појединачних питања као дела целине или обрнуто, и тако доприносио бољем разумевању и сагледавању општег. То нам управо речито показују и ова дела о којима је реч.

Народно неимарство - становање, Динарска брвнара и *Вајати*, као и ранија дела Ранка Финдрика, настала су из осмишљеног, дугогодишњег упорног и минуциозног истраживачког рада, као и његове конзерваторске праксе, која је да би се успешно изводила захтевала широко и продубљено познавање споменичких вредности. Садржај и систематизација изложених проблема у оба дела, представља монографске синтетичке прегледне студије, колико о посебном облику традиционалног народног градитељства, организације стамбеног простора и становања, толико и о друштвеним односима: породичном, родовском и сеоском животу, као и о економско производним односима и нашем сељачком друштву и њиховом устројству на широком културном простору српског народа.

Прва књига, *Народно неимарство - становање* садржи систематизовану материју у седам одељака и више поглавља. После основних назнака о чему се расправља у књизи следи важан одељак под насловом *О пореклу и настајању* у којем објашњава и указује на корене, путеве развитка и културни садржај народног градитељства и његовом трајању. Највише простора посветио је одељку *Село*. Овде анализира порекло, утицаје, функције и значења како појединачних просторних делова, уређаја стамбеног простора, тако и целина градитељског наслеђа. Одређује шта је у просторном, социјалном и културном смислу "кућа" - заправо најважнија просторија стана у којој је огњиште, где се припрема храна за обитељ, одвија главнина свакодневног живота као и ритуала из обичајног и верског живота. Затим указује на вајат, просторије за госте и описује економске зграде важне за сточаре - земљораднике. Даље говори о привременим, сезонским насељима и стамбеном простору у њима где неки чланови породице (братства, рода) или цела породица борави у време обављања одређеног циклуса или сегмента привредне делатности. Ово су у ствари колибе, катуни, салаши, пивнице и друго. Посебно је аналитички објаснио развој "куће", стожер стамбеног простора у прошлости, око којег се концентрично развијао и градио стамбени простор и привредне зграде. Приказао је и типолошке одлике народне архитектуре па различитости градитељских поступака и материјала за динарску брвнару, косовску приземљушу, камену кућу карсних предела и најзад бондручаре поморавља и источне Србије. Изложио је и глобалну анализу опреме традиционалног сеоског стана. У поглављу *Од сеоске ка градској кући* објаснио је прелазне фазе стамбеног простора и становања од руралног ка урбаном и анализира посебности примерене потребама живота у граду - ва-

роши. Ово дело по својој општости представља увод у детаљне аналитичке студије које следе. Тако, *Динарска брвнара*, углавном је оријентисана на динарски културни ареал, а друга *Вајати* је са погледом на јужнословенски и шири балкански културни простор. Ово говори да у њима није реч, само о студији архитектонског наслеђа, већ истовремено и етнолошко-историјским и културолошким изучавањима са изузетним осећањем и дубоким познавањем проблема, озбиљним промишљањима и извођењем дефинитивних ставова.

Истраживања, *Динарске брвнаре*, Ранко Финдрик изложио је тако што је на почетку изнео своја опредељења о овом питању, а затим следе поглавља: Брвнара, Кућа, Како се гради кућа, Порекло и настајање, са бројним потпоглављима унутар сваког од њих. На крају је опширан резиме насловљен Уместо закључка.

У књизи, *Вајати - знамења младости*, материја је разврстана у поглавља са више одељака следећим редоследом: Вајат, Зграда, Колиба, Трем - од првих помена до краја 19. века; Називи у народу - вајат, клијет, зграда, кољер, трон ... ; Значење и порекло назива - од словенских до разних позајмица и утицаја; Зашто се гради више мањих грађевина; Задруга и задружни живот - као посебно значајно за врсту грађевина какви су вајати. Затим следе поглавља, Могућа угледања и утицаји; Архитектура. У посебном одељку је обрађен Гостињски вајат - конак, одаклија, башкалук. На крају су завршна разматрања у којима се резимира вишеструки значај вајата у животу српског сељачког друштва.

Како је чинио и у својим ранијим делима Р. Финдрик и у овим студијама настоји да рашчлани, опише, и што је могуће детаљније представи оно о чему расправља, уз обиље илустрација - цртежа, документарних фотографија и другог документарног материјала. Уз исцрпну дескрипцију, стално се придржава историјско компаративног приступа како у излагању, тако и у анализама све до извођења закључака. У уводним излагањима објашњава нам опредељење за теме својих истраживања и у најопштијим потезима даје назнаке о чему ће расправљати и до којих је резултата је дошао.

У поглављима, која су разуђена на више одељака, описује, упоређује па анализира називе, порекло грађења и објеката, утицаје, функције и значења, како појединачних грађевина и њихових просторних делова и уређења, тако и целине посматраног градитељског наслеђа и стамбеног простора у временској и просторној димензији.

Без сумње у сваком од ових дела изложена је синтеза народног поимања као и стручно, научно дефинисање посматраних феномена и резултати достигнути у истраживачком поступку. Р. Финдрик доследно дефинише стамбени простор и становање, нарочито са становишта специфичности задружне породице и сточарско-ратарског начина живота српског сељака и његовог сеоско-родовског друштва у прединдустријском раздобљу, унеколико очуваном до новијег доба у одређеним сегментима друштвеног и економског живота, а можда највише у свести људи.

Доследан својим опредељењима, аутор одређује шта у просторном, социјалном и културном смислу значе кућа-станиште, нарочито брвнара и вајат. Прво као стожер укупног породичног живота и култа, а друго као облик његове разуђености и сложености - интимног и властитог простора сваког (млађег) брачног пара у задружној породици.

Значајно место у овим књигама посвећено је објашњавању порекла и настајања грађевина, уствари о коренима, путевима развитка и културном есенцијалу

ствараном током вишевековног трајања. Наравно, нису изостављени ни упоређења и анализе основних типолошких одлика као ни оно што је посебно и заједничко у појединим областима и крајевима у погледу грађевинских поступака и материјала, функционалних, употребних и других одређења.

Народно неимарство - становање, Динарска брвнара и *Вајати,* како је већ истакнуто, комплексне су студијске монографије свестрано изучених проблема из домена народног градитељства и стамбеног простора, али исто толико расветљава се друштвени живот српског сељака или можда боље речено српског народа од средњег века до првих деценија двадесетог века, а каткад и до савременог доба. Студије не би могле бити тако свестране и обухватне да Р. Финдрик није цео свој радни век посветио истраживању и проучавању народне архитектуре на широком јужнословенском а нарочито српском културном простору. Посебно се бавио градитељством и становањем у динарској културној зони. Зато његова изучавања народног неимарства, порекла, па и историјског развоја, укупним функцијама и другим својствима, социјалним и културолошким аспектима представљају дела од посебног значаја за науку и културу. Реч је о специфичном начину трагања кроз анализе просторних и конструктивних одлика грађевина, трагања за њиховом аутентичношћу, уз могуће свеколике утицаје и других културних традиција. У ствари Р. Финдрик је желео, а мислимо увелико и успео, да открије, покаже и докаже битна, својства народне градитељске традиције српског села, која је била толико витална и снажна да је вековима успевала да очува своја есенцијална својства и значења. На то су свакако одлучујуће утицали, поред природне околине, привредни живот и нарочито специфичност родовског устројства и сеоска самоуправа традиционалног друштва која је имала велику снагу да апсорбује многе иновације, промене и утицаје и прилагоди их својим потребама и схватањима у настојању очувања самосвојних вредности своје културне традиције. На крају потребно је рећи, да је Р. Финдрик и овим својим делима још једном потврдио истакнуто место међу истраживачима народног неимарства и становања као и неких општих питања наше народне баштине.

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XLVIII
Bulletin of the Ethnographical Institute SASA, vol. XLVIII
Београд 1999.

ИСТРАЖИВАЊА И ГРАЂА

Ласта ЂАПОВИЋ
Етнографски институт САНУ, Београд

UDK 398.2 (497.11) : 886.1-34 (082)
Оригинални научни рад

КРУПАЊСКЕ ПРИЧЕ

Аутор износи и анализира приче везане за нека веровања, забележене у Крупњу 1987. године.

Кључне речи: прича, веровање, религија, рационално, ирационално.

Крупањ, сликовита варошица, смештена у издуженој удолини између релативно стрмих густо шумовитих брда. У близини рудник антимона, експлоатисан, затворен, па недавно поново отворен. Недалеко село Брштица, на падини брега, са стрмим путељцима до кућа и потоком у удолини, с котом под топонимом Столице, познатим местом из наше скорије револуционарне прошлости. Недалеко је Равна Гора знана по седишту четничког покрета. Доба нашег испитивања, пролеће 1987. године. Доба политичких промена, почетак критиковања прошлости, другачији однос према религији. Веровати није више званично непожељно нити се сматра заосталошћу. Код људи збуњеност, несигурност и неповерљивост. (Неповерљивост, која је због положаја тог краја, који се у II светском рату налазио између партизана и четника, вероватно постојала и раније). Па ипак, на неки начин, нова друштвена клима као да је отворила пут да се о неким стварима више размишља и слободније говори. "Ето дошло време да човек не зна у шта да верује," рекао нам један млађи човек (од око 36 година). "Говорили су нам да не верујемо у Бога и не идемо у цркву, а сад они који су нам то говорили највише иду у цркву. Ја не верујем у Бога, па како да идем у цркву. Стварно коме се приволети, комунистима или цркви. Црква бар не тражи самодопринос! Сад је к'о за време рата кад се певала она песмица: "Нећу Тити, нећу Дражи, дођ' у шуму па ме тражи!"

Нестало је идејне бране, религија више од четрдесет година негирана и потискивана добила је своје место, а с њом као да су се пробудила, или почела да исказују, и друга, стара, веровања која укључују и иреалну страну човекове личности.

Улазимо у кућу на договорени састанак. У току разговора чули смо следеће приче:

Прича 1

Има једна, ту, кућа у селу. Људи који су у њој становали имали су двоје деце. Одједном су почели да налазе децу са лијанама (неким пузавицама) око врата. Тешко су их скидали и уплашили су се да им не задаве децу. "Звали су комшије" – рекао је новодошавши гост, В. М., звани Ђаво, – "и они су видели како лијане излазе из зида и омотавају се деци око врата." Иселили су се из те куће. Сада у кући нико не станује. У њој сада држе стоку, овце, а то је "Божја животиња" и ништа јој не могу. "А нечастиви и неће на стоку, већ само на људе."

Наравно нисам поставила никакво питање ни какве су то лијане, ни после колико времена су се иселили из те куће, бојећи се да не прекинем чаролију. Јер цела атмосфера, киша и ветар напољу, ватра у шпорету и људи који пијуцкају ракију, погодовала је причама ове врсте.

Прича 2

Ту недалеко подигао је неки човек лепу викендицу. Док је зидао нека баба му је рекла да то место не ваља. При копању темеља наишао је, истина, на неке кости, али он се на то није обазирао. Када је завршио и први пут заноћио пред њим се створи неки човек. Он се уплашио, али никоме о томе није говорио. Касније је довео жену и децу, али и њима се показао неки човек. Они га препознају по имену, а то је био неки човек који је пре пар година умро у Кресави, недалеком селу. На то су се они препали и више у викендицу не долазе. А викендица је лепа, мада је сада већ и зарасла у коров, јер нико у њу не долази. Прича се да није хтео да је прода када су га неки питали и да је рекао: "Нека то буде споменик оном чије су кости ту покопане."

Прича 3

Ја сам радио у руднику – поче В.М., звани Ђаво. – И тако једном ја, а била је недеља, био у руднику само са још једним другом и – заспим. Сањам: долазе неки камиони, црни, па нас притисли и питају шта ћемо само ми ту, што нисмо побегли кад ће нас убити, али некако нас пусте. Кад сам се пробудио, а оно преселила се нека вода и ја да устанем, кад оно немам једну ногу. Видим вентил кроз воду и хоћу да га заврнем, хватам га, и не могу да допрем до њега. Онда се некако извучем из тог простора, и како изађем, а на мени се појави она нога и све је нормално; ја се вратим и без проблема заврнем онај вентил, а једно дете с подшишаном плавом косом пређе половином тог простора и оде.

Прича 4

Једном после војске – прича Милош – а од 400 и нешто дана у војсци 270 сам провео на стражи, кренем ја увече и поред одвраћања мајке, на неку забаву, обећао сам друштву. Пут од моје куће до друма води поред гроба мог оца. – (У том

крају, већином сахрањују своје на свом земљишту, њивама, баштама итд). Ноћ је била летња, пуна месечине, а мене нешто вуче да певам, тако ми лепо. Кад одједном зачујем као звеку флаша. Помислим да је неко доле, на друму, превози гајбице с пивом па се изврнуо. Ослушнем, а оно опет звекет, али се ништа друго не чује. Сад више не могу да певам, стегло ми се грло. Ето, отац ми умро пре пет година и нико никад ништа није видео. Мој отац је био добар и поштен човек. Имао нас је десеторо деце, ја сам најмлађи. Требало је, тако је то онда било, да ми као десетом детету Тито буде кум. Дошли су Титови изасланици, а отац их је вратио с речима: "Кад сам могао 10 да направим, могу и да их подигнем!" Био је реалан човек кад је могао десеторо да отхрани. И тако прођем ја туда и изађем на друм. Станем и не знам шта ћу, не могу напред, а не могу ни назад. Шта да радим? Запалим цигарету, јер од ватре све бежи, сваки враг. И онда помислим шта ће бити ако се по селу почне причати да ми се отац повампирио. И решим да испитам ствар. Шта ћу, једном се само може умрети! Кренем ја назад, али некако полако, тешке ми ноге. А очев гроб повисок, има шиљату гвоздену ограду. Ухватим се ја за ограду и нагнем се да видим има ли на гробу нека рупа, јер и вампир мора кроз неку рупу да изађе. А на гробу је било много флаша како су мајка, а и други, доносили ракију па флаше остављали. И тако се ја нагнем кад нека велика, црна цукела скочи на мене. Брзо се измакнем. А цукела је ту некако ускочила, али због шиљака није могла напоље, а како се мувала рушила је оне флаше. Кад ја то видим, зграбим једно коље из комшијске ограде, која је била близу, па удри по оном псу. Кад сам га скоро дотукао, пас искочи с доње стране гроба и одвуче се. После је отишао до газдине, комшијине, куће и тамо цркао.

Све испричане приче указују на још живу приповедачку традицију. Све оне (осим личног доживљаја, који је, пак, испричан у стилу народне приче) причане су као да су се догодиле њима или неком познатом, што им даје на живости и веродостојности. Уз то указују да је веровање, или барем не потпуно неверовање у духове или натприродна бића, апсолутно присутно.

Прва два казивања односе се на догађаје који су се одиграли пре десет, петнаест година. Обадва се односе на веровања везана за кућу. Познато је да се у многим нашим крајевима веома пази на коме месту ће се зидати нова кућа и да постоји читав низ правила која одређују добра или табуисана места.

У првој причи, у кући у којој се живи, изненада се појављује нека зла сила која у облику неких пузавица које ноћу излазе из зида и прети да усмрти децу. Занимљиво је да је за пузавицу употребљена реч "лијана", тј. именована је биљка које код нас нема. Страх од те силе, "нечастивог", тако је велик да они напуштају ту кућу, и једино у њој држе овце, којима, како верују, та сила не може наудити јер су "божје животиње".

Друга прича је везана за широм света познато, а и код нас веома присутно, веровање да на месту гроба или на месту на коме се нађу људске кости не ваља зидати кућу.

Власник викендице се не обазире на упозорења да на том месту не треба да зида, јер се приликом копања темеља наишло на људске кости. Он у то једноставно не верује. Али кад је викендица била готова и он први пут био у њој имао је утисак да му се приказао неки умрли. Кад је сличан доживљај имала и његова породица, он у викендицу није више ишао, оставио је као споменик умрлом.

То што су неки хтели да купе ту викендицу показује да постоје и они који у ту причу о појављивању неког умрлог не верују.

Прича у руднику заспалог рудара (бр. 3), о сну у сну и будности у сну спадала би у приче фантастике. Међутим, како се у њој појављује плавокоси дечак, мистично биће везано за рудник, ова прича се може сврстати и у рударски фолклор овог краја.

Најзанимљивија и најкомплекснија је, ипак, прича-доживљај (бр. 4). Милош, млађи, средњеобразовани казивач у разговору се представљао као савремен, реалан човек који не верује у Бога, и да му је религија страна.

Па, ипак, цело казивање показује да ирационално, када је обликовано традицијом, и реално постоје паралелно у том човеку, понекад се преплићу или сукобљавају. Цео доживљај је и произишао из његовог веровања у вампире. Али не само његовог него и његове околине. И премда он излаже своја размишљања као да су рационална, његови поступци произилазе из традицијом установљених путева мишљења у којима се рационално и ирационално представљају као реалност.

Вампир је "живи" мртвац, неупокојени умрли, митско биће које је опасно за своју породицу, али и ширу заједницу. Често се сматра да се повампирује неисправна особа, она која је "изазвала или желела да изазове зло... дакле, особа која је извор зла."[1] За вампира се верује да је антагонистички настројен према људима и да је спреман да им нанесе зло.

Отуда се код нашег казивача прво јавља страх од самог вампира, али и недоумица откуд би његов отац могао постати вампир кад је био частан и поштен човек. Затим долази свест о томе шта би то представљало, и какве би негативне последице могле произићи, ако се рашчује да се његов отац повампирио. То би, ако ништа друго, створило сумњу у исправност и честитост његовог оца, а та сумња би бацила сенку и на његове потомке, односно целу његову породицу. Тај страх од реалних друштвених последица је јачи од оног другог, иреалног страха од вампира, и главни јунак приче са речима "само једном се може умрети" иде да види шта је то заправо. Мало обезбеђење му је присуство ватре (запаљена цигарета). Дошавши до гроба, на њега скаче црни пас. Вампир, како се верује, може да поприма разна обличја, па и да се јавља у виду неке животиње. По току приче, очекивали бисмо да се код Милоша јави помисао да је тај пас, па још црн, можда, његов повампирени отац. Међутим, реална слика ту побеђује: пред њим је обичан пас који не може да се извуче из ограђеног гроба, а тражећи излаз руши остављене флаше. Дакле, реално се сагледава ситуација, али сам поступак који следи, ипак указује на присутност оне првобитне мисли, јер Милош не помаже псу да се извуче, већ он вади коље из суседне ограде и на смрт пребија пса, сличан поступак како се традиционално убија вампир.

Осврнули бисмо се још на нешто.

---

[1] Dušan Bandić, *Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko*, "Вампир у религијским схватањима југословенских народа", Београд 1990, 68. Д. Бандић је, анализирајући веровања у вампира, дошао до закључка да је њихова латентна функција, тј. да се она могу посматрати и као "ирационални механизам помоћу кога се – у складу са потребом друштва за спречавањем аберације – усмерава понашање припадника одређене 'традиционалне' заједнице." стр. 86.

Помало путописни увод није уобичајен у нашој научној литератури. У овом случају свесно и намерно смо се определили за овакав начин излагања. Сматрамо да овако конципиран увод пружа одређена обавештења која на једном ширем плану могу да нам помогну у посматрању одређених појава и могу послужити и као додатни параметри при доношењу неких закључака.

Наиме, таква обавештења, чини се, омогућавају да посматрамо колико и на који начин одређене друштвено-политичке промене доводе до померања у духовној сфери живота људи. Изнети материјал треба да сагледамо и у друштвено историјском контексту. Треба истражити да ли у поремећају званично прокламованих идеја и вредносних судова може доћи до присећања и активирања старих друштвено уређивачких полуга, на основу чега могу да се донесу закључци

Оваквим уводом смо желели још нешто. Наиме, сматрамо да може постојати, извесна условљеност између појаве и предела њеног настанка или опстанка. Чини се да овај предео са шумама, брдима, рудником, својом неком неосвојеношћу погодује стварању и опстајању одређених веровања као и народног приповедања.

Lasta ĐAPOVIĆ

TALES FROM KRUPANJ

Tales connected with beliefs recorded in Krupanj 1987, were seen in the context of social changes and different attitude to religion. Analysing them, the author reveals traditional way of thinking in them in which rational and irrational coexist and are represented as reality.

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XLVIII
Bulletin of the Ethnographical Institute SASA, vol. XLVIII
Београд 1999.

Зорица ДИВАЦ, *Мирослава* ЛУКИЋ-КРСТАНОВИЋ,
Десанка НИКОЛИЋ, *Миљана* РАДОВАНОВИЋ
Етнографски институт САНУ, Београд

UDK 316.334.55:39(4497.11)
Стручни рад

КА ЕТНОГРАФИЈИ СЕЛА
Записи из подјеличког краја

Зашто само грађа? Последњих десет година теренских истраживања готово и да нема, нарочито оних екипних, вишегодишњих. Стога, је одлазак нас четири истраживача, на подручје општине Чачак, у организацији Народног музеја у Чачку уз помоћ пријатеља и родбине, представљао изузетак у раду научних етнолошких установа. Свесне да неодласци на терен значе и непостојање нове етнолошке грађе одлучиле смо да несебично публикујемо сакупљену фактографију и тако омогућимо и нашим колегама етнолозима да је користе. Свакако да смо ми као сакупљачи и очевици у бољем положају од читача грађе, јер имамо и слику и утиске и сећање.

Шта може да се уради за неколико дана? Објављена грађа показује колико могу четири истраживача да ураде за пет дана. Биле смо стациониране у граду и сваки дан смо одлазиле у по једно село где смо радиле до касних поподневних часова. Свакако да нисмо увек сакупиле онолико података колико смо желеле, јер успех сакупљача зависи и од расположења казивача. А, казивачи заокупљени проблемима преживљавања своје породице и села, друштвеном кризом, српском културом, Балканом, Европом...невољно су разговарали са нама говорећи "кога још то интересује" или "увели нам санкције, прете нам а ти питаш како сам се удала" и сл. Појединци су, пак, схватали да је "за будућност важно" да се "све из њиховог живота забележи и сачува", али су се и трудили да своју породицу и село прикажу у најбољем светлу. Улепшавање, односно неискреност или недовољна упознатост са свим детаљима које интересују истраживаче, у методологији теренских истраживања превазилажене су провером добијених података. Прикупљене информације провераване су испитивањем већег броја људи о истој теми и испитивањем једне особе у више наврата. Но, за таква истраживања неопходно је да истраживач борави дужи временски период на терену. Како у овим истраживањима није било реалних могућности за дужи теренски рад, а свесне уобичајених недостатака методе интервјуа, покушале смо да те грешке избегнемо. Казивачи су имали могућност да сами креирају сценарио својих причања и да издвајају оне секвенце из прошлости и садашњости које сматрају важним моментима у свом животу и животу своје заједнице. Трудиле смо се да не разговарамо само са једним казивачем већ са више њих који су представници више породица, различитих генерација и полова. Организовали смо заједничке разговоре где смо одмах, у живој дискусији могли да проверимо податке и тако добијемо што поузданије информације.

Позната је разлика у поузданости података о појавама које је информатор сам доживео или видео, од оних о којима је само слушао па није стекао о њима непосредно искуство. Трудиле смо се да сакупимо податке прве врсте па смо бележиле животне приче казивача, њихове личне доживљаје, што нам је омогућило да сагледамо и разлике које постоје у свакодневној пракси између појединих породица , па чак и између појединаца у оквиру једне породице.

Бележили смо, истовремено, и уопштене описе обичаја који дају слику обичаја какав би требало да буде, односно какав је у подјеличким селима најпожељнији, откривајући нам тако и вредносне ставове казивача.

Наравно да у овако временски кратком истраживању нисмо биле у ситуацији да обиђемо сва подјеличка села да бисмо изабрале она која ћемо прва истраживати. На срећу, имале смо велику помоћ од врсних истраживача и аутора бројних књига о чачанском крају – Невенка Бојовић, Радован Маринковић, Радојко Николић и др. Са њима смо имале врло корисне и пријатне разговоре током којих су нас несебично упознали са одликама, сличностима, разликама подјеличких села. Ослањајући се на њихове сугестије као и на одговарајуће услове путовања одлучиле смо се да радимо у следећим селима: Трнава, Заблаће и Липница.

Трнава:

Трнава се налази на путу од Чачка ка Слатини. Смештена је на обронцима Јелице. Трнава се граничи са Виљушом и Јежевицом. Разговори су вођени у Месној заједници са појединцима – представницима друштвених институција: директор школе, професор, један од најстаријих Трнаваца, свештеник, секретар месне заједнице и др.

Заблаће:

Кад се крене од Чачка ка Слатини, скреће се ка Западној Морави. То је котлинско насеље које се пружа до реке, а с друге стране је насеље Горевница.

Испред зграде Месне заједнице затекле смо људе који су схватили циљ нашег доласка и упутили нас на праве информаторе. Највише смо се задржале у породици Бојовић Мијалка. Иако нас нису очекивали, угостили су нас и пружили драгоцене податке.

Липница:

За Липницу се скреће десно од пута који иде ка Слатини. Од скретнице има око четири километра до самог села. Тај пут води до Рајца. Предео је брдовит, погодан за виноградарство. То је споредан пут и има мало саобраћаја. Аутобус иде два пута дневно. Уз пут смо среле једног мештанина у сукненом оделу са шајкачом и штапом. Биле смо у породици Савићевић који имају имућно и савремено домаћинство. Преко пута њих станују Пешићи, старачко домаћинство. Имају кућу од ћерпича, млекар, живинарник, са оградом од врљике, непоплочано двориште и старинску клупу под дрветом. Муж и жена живе сами.. Савичевићи и Пешићи су нам одговорили на питања и описали сеоску свакодневицу у Липници.

Становништво и насеља

Положај и тип насеља, топоними, порекло становништва, савремене миграције, урбанизација села.

Успутне белешке о насељима:

У подјеличка села најчешће су се досељавали родови из Драгачева и Ивањице, а у данашње време и из даљих подручја Старог Влаха.

На падини Јелице је откривено пет цркава из шестог века н.е. Према казивању све римске градине удаљене су међусобно по један дан хода.

Изнад Трнаве (потес Дријење) постоји траг човекове стопе у камену – Савине стопе. Ту се као светом месту остављају новчићи, грожђе.

Село Придворицу "појео је град", причају Чачани.

Село Бељина је једним делом ушло у састав града, а једним делом је остало село.

Планинци су некад живели у побрђима, а у низини су имали имања за обрађивање; затим су се досељавали на та имања. Постоје насеља која имају класични сеоски и градски део, на пример такво насеље је Атеница које спада у приградска насеља.О проблему разграничења села су нам скренули пажњу казивачи: "Није јасно изражена припадност једном насељу. Кад сам се удала нисам знала у ком сам тачно селу. Својој породици сам говорила да сам час у Заблаћу, а час у Липници, а час у Јежевици. Мој брат ме онда питао – Одакле си ти у ствари?"

Трнава:

У Трнави се налази: школа, пошта, амбуланта, Месна заједница, Месна канцеларија, шаховски клуб, манастир (црква). Манастир је смештен на брежуљку поред Трнавске реке. Парохијска црква је посвећена Благовештењу.[1] Прва школа је саграђена 1894. године. Од 1945. године школска слава Св. Сава је слављена само у цркви. Школа ју је поново почела да слави 1997. године.

Забележиле смо да су у 19. веку била масовнија досељавања из Црне Горе, Херцеговине и Старе Србије. Горњи део села је староседелачки, а доњи је насељен после Другог светског рата становништвом из ивањичког краја и Сјенице. У доњем делу села су биле оранице, па су из горњих насеља "силазили" они који су досељени из Ивањице, Сјенице и Драгачева. Године 1998. Трнава је имала 824 домаћинстава, 4.500 становника (2.180 гласача). У попису из 1991. године било је 2.461 гласач и то је по информаторима био лош попис. Последњих тридесет година се доселило доста домаћинстава, а није било исељавања. Веће миграције су биле седамдесетих година 20. века.

У Трнави има око трећина пољопривредних домаћинстава. Највише је мешовитих домаћинстава, углавном неки чланови су запослени у чачанској индустрији. Наши саговорници сматрају да је раније у Трнави могао сав дуг да се отплати продајом једногодишњег рода шљива. Данас то иде тешко. Трнава је позната и по малинама које су извор богаћења.

---

[1] *Врело,* 19, 1997, стр. 17; *Школство у Трнави,* с. 9 итд.

Заблаће

На питање зашто се село зове Заблаће, деца одговарају: "Зато што је било заблаћено". "Преко пруге до Кукића су Ријечани, а ово где смо ми је трећи реон" објашњава наш домаћин. За центар, где се налази седиште Месне заједнице каже се варошица.

Казивач наставља – Заблаће има 750 хектара обрадиве земље, од чега 45% под кромпиром. Пре 1941. године је било испод 200 кућа, а сада их је 370. У Заблаћу има и досељеника из околине Бајине Баште. Досељених је 1/3, а остале породице су се делиле, на пример, Поповићи су били једна кућа, а данас их има у седам кућа. Нека домаћинства нису се делила. Заблаће има око 1.000 бирача (1998).

У Заблаћу је 1997. године асфалтирано 10 километара путева. Још раније је уведена електрична струја; мештани поседују близу 200 телефона. Водовод је урађен 1989. године. Ради се пројекат за канализацију.

Липница

Забележили смо да су се у Липницу родови досељавали из околине Сјенице и из Црне Горе. У Липници од јавних установа нема: школе, амбуланте, Месне заједнице, кафане. У Липници нема цркве, већ припада парохији у Јежевици. У Липници је самодоприносом уведен водовод, струја и телефон.

Липница има четири гробља: Жешље је постављено на јужној коси крај липничке реке. Не одржава се. У центру гробља је сазидана нова капелица, а у продужетку се налазе остаци "циновског гробља" зараслог у траву и трње. На гробљу је неколико плочастих камених обележја. Најстарији датирани споменик је из 1830. Вигњиште се налази на коси исток-запад покрај храстове шуме. Најстарији споменик је из 1827. Стојковића гробље је на источној коси, у потесу Пуношевац. Гробље је из 1901. Камени споменици су донесени из Остре. Ту се сахрањују Гостинци, Стојковићи, Сокићи и Миловићи. Ново гробље је Ковачевића гробље.[2]

Липница има засеоке: Вигњиште, Жешље, Бивољице, Пунишевци.

Економија

Производња, тржиште, расподела дохотка, буџет домаћинства.

На путу за Заблаће добили смо информацију да се у овом крају мање држи стока. Тако, на пример, Димитријевићи из Јежевице имају силосе, а немају кокошке.

Заблаће:

Домаћинства углавном немају стоку, евентуално се држи по једна крава и то у штали. Стока се пушта једанпут годишње на испашу. Неки држе по једну до две свиње, оваца скоро нема нико, а уколико имају живину смештена је у кокошарнике. На пример, наши домаћини имају једну краву и једну свињу. Домаћинова унука запазила је да су док је радила у Рајцу, према Јелици, ретка стада и пастири; домаћинства се углавном баве воћарством и повртарством. Домаћинова снаха се сећа када је дошла у кућу 1967. године, свекрва је имала по три – четири краве, си-

[2] Толики број гробља показује да је то некад било велико село. Данас млади одлазе, не остају и нема деце за школу. То је село у гашењу.

рила је и продавала сир на пијаци. Данас, каже снаха, бежи се од рада јер има много посла у гајењу поврћа посебно кромпира. Због презаузетости на имању мештани немају времена да иду и на пијацу. До сада су могли да раде и доста зараде, а сада је криза. Наши домаћини су први у селу имали машине косачице које су изнајмљивали другима. Најбоље им је "ишло" седамдесетих и осамдесетих година. Домаћин је водио књиговодство у кући, а сада то ради унук. Праве табеле "улагања и расходи", све према курсу марке; производе продају у Београду и Подгорици. Пошто је 1972. године купио косачицу први у селу, домаћин је наплаћивао кошење и тај зарађени новац је делом улагао у "посао са купусом". Продавао је кисели купус предузећима (килограм киселог купуса је једна марка). Када му је "кренуло", многи су били љубоморни. Садашња директорка библиотеке се снабдела механизацијом и хтела је да се укључи у посао са купусом. Још један човек у селу који је такође добар у производњи киселог купуса, за пет дана направио је "преокрет у селу". Истина, наш казивач наглашава да су тог произвођача помагали два сина и две снахе "зато је са пет ари догурао до 10 ари, а он сам тера до 30 ари". Тај произвођач – такмац произведе 30 вагона купуса и 30 вагона кромпира.

Један број људи из Заблаћа је радио у Војно-техничком заводу у Чачку. Бавили су се и земљорадњом и имали доста крава. Наш казивач се сећа да се још од 1936. кренуло са поврћем које су продавали у Крагујевцу, Краљеву и Чачку. Тако се и казивачев стриц обогатио. Кромпир и купус су највише продавани. Домаћин затим наставља: "Као млад волео сам одело, а стриц је био богат. Нисам пио, пушио, нисам лумповао, а нисам се ни картао. Стриц ми је говорио – потроши на друго, а немој на коцку. У то време се доста надничило. Казивач спомиње свог вршњака Јаниђија Поповића као најпрогресивнијег у селу, у гајењу кромпира и паприке. Био је даровит сељак. Мада су чланови породице били учени свештеници и учитељи није хтео да оде из села. "Руководиоци су ми предлагали да одем у Чачак да се запослим. Ја сам пре рата завршио два разреда гимназије и нисам хтео да напустим село."

Липница

Домаћин нас пита: "Зашто је село пропало, да ли ви то истражујете?"

Затим он износи своје мишљење:

Пре Другог светског рата Липница је била богато село, једно од најбогатијих. Године 1937. био је тежак живот, али је било сигурности и чврсте валуте. Било је домаћинстава и са по петнаест чланова, његова породица је имала осам чланова. Знало се шта ко ради, ко је домаћин. Бавили су се и сточарством и воћарством. Извозило се на вагоне шљиве и јабуке. Истина, техника је била слаба, а имања капитална. Имали су и краве, а узимали су најамне раднике и давали земљу у наполицу. Гајили су око 20 оваца. Организовали су мобе на које су долазиле комшије. Долазили су и на позајмицу, скоро пола села.

Сви чланови породице нашег казивача данас се баве пољопривредом. Главна пољопривредна делатност је воћарство. Син и снаха су некада били запослени, а више не раде. Снаха је завршила вишу економску школу и радила је у Чачку. Када јој је умрла свекрва напустила је службу, јер јој није било исплативо. Домаћин наставља – да су увели механизовану производњу још пре двадесетпет година; бербу воћа плаћају. Од укупне производње воћа стабала јабука је око 60%, а све друго воће износи 40% (крушке, брескве и кајсије). Раније су радили са великим

предузећима из Словеније, Босне и Херцеговине и Црне Горе. Сада раде, на кванташкој пијаци, претежно са Црном Гором.

Култура становања

Један пример модерног сеоског домаћинства, стамбени простор, окућница, покућство.

Заблаће:

Породица коју смо посетиле има две куће. Једна кућа је на спрат савремене градње са шест соба; две су у приземљу, а четири на спрату. Имају велику собу за дневни боравак, кухињу и два купатила. Кућа је изграђена 1987. године. Трпезарија и дневна соба су намештене у рустичном стилу. Много је биљака, са којих се редовно брише прашина. Имају и "Кирби" – апарат за усисавање и прање тепиха. Гарнишне су у дуборезу. У приземљу је бабина и дедина соба. Купатила су опремљена италијанским плочицама, а ту су и пешкири и подметачи одговарајућих боја. Хигијенска средства су уредно сложена, као и тоалетни прибор. Унук и његова жена имају спаваћу собу и у продужетку собу са дневним боравком где су и телевизор, видео и музички стуб. На спрату је синовљева и снахина соба и мања соба за унуку. Пред кућом је башта са много цвећа и са уређеним травњаком на коме се налази пластична гарнитура за одмор. У истом дворишту је мања старија приземна кућа која, служи као летња кухиња (мања просторија као трпезарија, кухиња и остава). Она има наткривену терасу на којој је смештен велики сто. Поседују сву белу технику и бежични телефон.

Имају два аутомобила и пољопривредне машине: два трактора. Имају 22 прикључка за трактор и садилицу за купус.

Липница:

Поред савремених домаћинстава посетиле смо и домаћинства која су много скромније уређена и у којима се још могу наћи традиционални елементи окућнице и покућства. Такво је и једно старачко домаћинство у Липници.

Друштвени живот

Манастирски сабор, обетине, вашари, културне манифестације, места окупљања село-град, друштвени односи и политика.

Истраживања су обављена 7. јула 1998. године у манастиру Стјеник – манастир Св. Јована Стјеничког. Манастир је женски, са две монахиње. Слава је летњи Св. Јован. Храм је најпре био посвећен рођењу Богородице, а од 1802. године Св. Јовану Крститељу.[3]

[3] "По народном предању, подигли су га браћа Мрњавчевићи. Изгледа да је заиста настао пре 1371. године... Црква је изгорела и поново је саграђена 1802. године." в. Олга Зиројевић, *Цркве и манастири на подручју Пећке патријаршије до 1683. године*, Историјски институт и Народна књига, Београд, 1984, стр. 190.

Манастир Стјеник је јужно од Чачка изнад Бањице, на обронцима Јелице. Идући неасфалтираним путем уз планину, с десне стране су манастир и црква, а са леве стране смо затекле разапете шатре, уз које се спремало печење на ражњу, уз народну музику са разгласних уређаја. Нешто даље, у брду били су излетнички шатори и пар тезги са пластичном робом, пићем и разним текстилом. Недалеко је извор "Света вода – Светиња".

Разговори су вођени у порти манастира, у јутарњим сатима, пре почетка троструког опхода око цркве.

Жена из Чачка објашњава да је први пут ове године оволико народа са аутомобилима. Људи из општине су булдожером проширили простор и пут. Друга жена, која је помагала око справљања хране за свечани ручак у конаку, прича: "Нисам се одмах навикла на овај живот овде, а дошла сам из Београда. Људи овде имају здраву памет, али нису организовани. То је случај и са овим сабором. Овде све иде успорено. Ја сам организована и мени то смета."

У рано јутро, од пет сати, долази народ пешице, мотокултиваторима и тракторима, аутомобили остају око један километар ниже. Пут са макадамском подлогом – око четири и по километара. Углавном долазе мушкарци и жене са децом, чак и са бебама. Људи су носили балоне да их напуне водом са врела "Света вода". Неки млађи – дан-два раније су се улогорили на оближњој падини. Када смо стигле, у цркви је трајала служба. Црква је била препуна. У маленој припрати млади свештеник је обављао крштење. У порти цркве се окупљао свет који је чекао почетак опхода и сечења славског колача. Након службе је ишао опход око цркве, а за све то време звонила су звона. На челу литије је био владика жички Стефан са једним монахом из Студенице и попом јежевичким. У поворци – вернници; посебно су се истицале жене забрађене у мараме. Три пута се ишло око цркве, а владика се зауставио испред гроба мајке Игуманије. У порти цркве налазио се сто, на коме се налазио колач, свеж босиљак, свећа, жито. Домаћин славе је био један из фамилије коју сачињава пет породица из Трнаве. Сваке године се смењују домаћини славе. Ове године је домаћин био Дуле Василић, који је надгледао ток обреда. После сечења колача владика је одржао беседу са балкона конака и том приликом је произвео јежевичког јереја у протојереја. После службе је припремљена "гозба" ручак у конаку за свештенике и остале госте. Од јела су спремили посна јела – боранију, пасуљ.... Музиканти у шатри су чекали да се заврше литија, сечење колача и говор владике, па су тек онда отпочели са гласном музиком "Прође лето тридесето" и "Мрчајевци".

Од раног јутра иде се на култни извор по свету воду. "Светиња", извор, има три чесме. Једна је посвећена Св. Јовану, у средини је Христос, а десно је Богородица. Сматра се да те "чесме потичу од њих". Чесма је осликана – живописом. Верује се да су чесме лековите и због тога људи долазе да се умију водом са свих лула тог извора. Прво се умију, попију и баце воду преко главе, а затим је сипају у балон. Верују да се умивањем "може одагнати болест и све лоше из главе, а специјално лечи и очи".

Постоји предање, по коме је после једне посете владике Стјенику, падао страшан грâд. Због тога се верује да кад дође владика, по правилу, падају грâд или киша. Управо сада, на Ивањдан, сељаци жељно очекују кишу.

Народ је на Сабору из скоро свих околних села: Атенице, Бањице, Трнаве, Вељуше, Јежевице... Долазе и из Гуче и Чачка. Има и младих и старих. Различито су

обучени. Они који иду у литију и улазе у цркву обучени су стандардно – жене у сукњама и блузама; једино су за улазак у цркву жене стављале мараме. Примећено је да је домаћин славе био спортски обучен, али да се пресвукао пре почетка литије. Млађи свет је углавном обучен спортски (шортсеви, мајице и тренерке). Запазиле смо две жене које су обучене "градски", једна од њих је била у црном костиму (жакет и сукња) и имала је ципеле са високим потпетицама, а друга жена у лила хаљини са великим деколтеом и бљештавим накитом. Нико од људи средњих година није био у народној ношњи, чак ни по детаљима. Виђен је под шатром један старији мушкарац са белом кошуљом, јелеком и шеширом и један са шајкачом. Уз пут смо среле старијег човека у народној ношњи, са шајкачом, панталонама од купљеног штофа сашивеним на "дуз" и јелеком од сукна са црним гајтаном преко беле кошуље, са гуменим опанцима и куповним чарапама. Ишао је помажући се штапом, али је дошао пешке од места Грујине ливаде у Јежевици.

Лево од пута била је постављена једна велика шатра са око педесетак столова, а музиканти су свирали са импровизоване бине. За оне који посте служена је риба, а било је и печења и роштиља. Највише су пили пиво. Углавном су младићи наручивали музику. У брду изнад шатре видели су се млађи људи који ту логорују, пале ватре, пуцају из пиштоља. Ту се налазила и монтажна барака, у коју већ петнаест година долази исто друштво – стајао је натпис *Грљаши*. На дрвету су биле окачене две заставе: српска и америчка.

Сабор је трајао до касних вечерњих сати.

Трнава

У Трнавску цркву људи долазе из околних села – Виљуше и Атенице. Црквиште је код куће Миће Сретеновића. Кад су литије, поворка се креће до записа – место *Мочило* и до школе. (За време литије плету венце од лесковине и грабовине и ките капије). Обетина – заветина је на други дан Тројица. Вашар је на Св. Илију. Код некадашњег манастира било је средело. Ту су била окупљања.

Старији казивач одговара на питање: "Да ли је било уобичајено да девојка са младићем иде сама на вашар?" Није било уобичајено, али његова девојка је била слободнија. Сећа се сабора на Госпођиндан, који је одржаван у Јежевици: свака породица је имала свој чардак и у њему је боравила. Запамтио је чардак који је имао трем, собу и подрум (1924. године). Набраја још неке саборе: Пантелијевдан је у Самаили, а Илиндан у Трнави. Раније су на саборе и панађуре ишле мајке са кћеркама, а момци су долазили сами. Ретко – старији. Девојке су биле у колу. Мајке су посматрале и кад прође нека девојка мајка је обично говорила "Чија је ћерка, благо оној кући". Постојале су шатре и било је печења. Све се измеша докле сунце не зађе. Родитељи су стајали по страни и посматрали младеж. Девојке су шетале и навраћале код мајки – да им се јаве. На саборима је било букација који се замере за ситну ствар, а онда се обрачунавају и штаповима, а било их је и са ножевима. Важни су били музиканти. Тако, на пример, раније је био један гајдаш Вељко Веселиновић. Музиканти су свирали на хармоникама, тамбурама и ћеманима. У старије доба су долазили ситничари – Мате из Далмације. Сабори су раније трајали један дан. Одржавани су код цркве.

Овде се одувек у народу звао вашар, панађур. У Горачићима преко Јелице је на Малу Госпојину. У Петници је на Илиндан. Сточни вашари су у Мрчајевцима, Каони. Казивач додаје да се данас не држе кафане у Трнави јер су људи пргави.

О разноврсним културним манифестацијама наш казивач износи следеће податке. У Прислоници је отворен Сабор фрулаша, а најпознатији је Драгачевски сабор трубача у Гучи. Што се тиче Трнаве у њој се одржава низ манифестација. У међувремену је дошло до смене организатора. У културном животу Трнава је водила годинама. Трнава има завичајно друштво.[4] У Трнави новац за приредбе се сакупља од улазница. Посебно се истиче гостовање глумаца из Београда Петра Краља и Бурдуша – Јована Јанићијевића. Долазили су и политичари као што је министар Лазић. Он је био одушевљен културним активностима у Трнави. Директор школе каже да има доста људи који пишу. У Трнави је основан и шаховски клуб.

Професорка која ради у школи завршила је књижевност. Учествовала је на *Змајевим дечијим играма*. Школа има 320 ученика. Она наглашава да је ове године било из разних предмета великих резултата на школским такмичењима. Такмичења су била из физике, лепог говора, математике, биологије. Њихови ученици су постигли најбоље резултате на пријемном испиту. Укупно ради 20 наставника, а само један живи овде. У школи имају и спортску секцију, само немају салу. У Трнави постоји спортски клуб; неки су укључени у спортско друштво "Борац", чак је једна девојчица прешла у "Црвену звезду". Преко 100 ученика је укључено у фолклорну секцију. Директор је покренуо рад Културно-уметничког друштва "Хаџи Продан" које учествује на општинским и регионалним такмичењима. Имали су плаћеног кореографа. Посебно је било речи о наставнику музике кога су хвалили и који је основао ђачки оркестар, али који је из неких разлога напустио ту средину.

Трнавци се хвале да им је долазио високи државни руководилац Петар Грачанин. Они су организовали дочек поводом манифестације "За школу која најбоље сарађује са средином". Припреме су биле у току. Директор школе се обратио људима речима: "Долази нам први човек Републике, а ми још ништа нисмо организовали; хоћемо ли да организујемо дочек?". Тада су жене припремиле јело. Директор описује: "Онда долази Грачанин. Излази из кола. Ту су била деца. Свирао се Марш на Дрину. Ученици су постројени у одред, а на челу је био дечак командант одреда који је рапортирао госту, а овај збуњено се обрати одреду деце – Како сте ви, ђаци, и како сте ви наставници?" Директор наставља: "Ми смо све сервирали по српском обичају. Гост је приметио да смо ми то све срцем урадили (Чича се распилавио!). Видимо да му је пријало."

Старији казивач поново говори о друштвеном животу у селу – Раније су се људи окупљали око манастира, а последњих година око Месне заједнице и партијске ћелије. Окупљају се и код продавнице. Старији људи, када су одлазили на партијске састанке, били су упарађени, а неко од присутних примећује "Било је и улизица". Данас се млади окупљају у кафићима посебно у Чачку и околним местима. Старији казивач је посебно истицао културне активности чланова своје породице. У те активности стари казивач је укључио целу породицу – унуке, снахју и сина. "После је све пропало јер је дошао неки мађионичар и седамдесет три избеглице који су смештени у Дому културе. Дом је издаван за свадбе и од тога се зарађивало. Ако је то Дом културе, нормално је да има ту сврху".

---

[4] Завичајно друштво "Трнава" у Београду је основано пре више од петнаест година и има своје гласило *Врело*. Године 1997. је објављена 19. свеска њиховог часописа.

Заблаће

Наш домаћин каже: "Камо лепе среће да се народ само окупља...".

Овде се зими организују прела – окупљају се девојке, а лети су мобе.

У Заблаћу је обетина на трећи дан Тројица ("Треће Тројице"). Скуп народа је на игралишту. Кроз село су ишле крстоноше од записа до записа – дрво липа (Зарић). Иду стари и млади и носе барјаке.

Казивач прича о вашарима у његово време пре Другог светског рата. Вашар је одувек био за стоку, а сабором се сматрала народна забава. Пре рата је у Заблаћу било вашара, а породица нашег казивача је дала парцелу за вашариште. Прича како је он први пут почео да носи грађанско одело 1955. године на вашару, на црквеној слави на Аранђеловдан. То су биле широке чакшире, а дотле је носио бриц панталоне; на глави је имао качкет. Од горњих делова имао је кошуљу, џемпер и сако. За време Другог светског рата су одржавани и сабори. Већи сабори су били у: Заблаћу, у Самаили, Мрчајевцима, Вранићима и Јежевици. "Грдна маса се скупи". То траје један дан. Данас се окупља народ на игралишту око цркве. Има шатора, продају се дрангулије и има рингишпила. Омладина игра. Раније су свирачи били познати из Балуге и Јежевице. Из Јежевице су била позната браћа Суљовци. Код свирача је било важно ко ће да привуче млађарију у коло. Бранко Александрић из Горевнице био је познат свирач. Плаћале су се двобанке, а некад и до 20 банки. Обично су свирачи говорили: "Табај, табај", а они у колу "Свирај, свирај, Циго, калај, калај." За време сабора било је и туча, али и политичких свађа. Између оних из Вапе и из Заблаћа било је туча око девојака, али и око политике. И на комишању су знали да се потуку. – "Прсне коло, прекидају са игром". Сматрало се даје Вапа богато село. С Вапљанима су биле зађевице. Сада су те свађе међу селима попустиле. Туку су појединци због пара.

О политичким окупљањима некад, казивач се сећа – Године 1934. у Заблаћу је био велики политички збор – посланички избори. Посланици су били сељаци. Један је рекао. "Браћо, донео сам вам руке са жуљевима." Посланик – сељак је био од 1964. до 1968. године. А, ово данас?! И поп је био посланик, кандидат. Био је добар човек зато је и пропао. Прсло му домаћинство". Наш домаћин додаје "Био сам активиста, члан Савеза комуниста. Нисам једино ја славио, али и да јесам не би ми се замерило. Ишао сам на црквени сабор редовно – да се видим с народом."

Сукоби у селу – Највише су се сељаци препирали око земље (замерали су се један другом око мало земље). Око 1932-1933. кмет је био старешина села "велика власт". Сеоски састанци су се одржавали код куће. Долазили су домаћини кућа. Договарали су се око кулука. Казивач прича: " Негде после рата зна за случај у Заблаћу око парничења за земљу (међа)." Казивач се сећа да је дошао на суд и да није било ни Јеванђеља ни крста за полагање заклетве. Парничари су један од другог тражили још више земље. Казивач наглашава "нисам веровао у Бога, али износим тај случај јер је један од њих умро. Нисам сујеверан, али тако се десило."

Породица

Породично порекло, структура и односи, положај жене, проблеми младих, кумство, љубависање, свадба, породична слава.

Трнава

У Трнави су нам рекли да су породице у 19. веку биле велике задруге које су се делиле, а данас су трогенерацијске – отац, син и унуци. Изузетак чини једна породица: отац са два ожењена сина и унуцима. Трогенерацијске породице су карактеристичне за староседеоце, док су породице досељеника са више чланова, нарочито оне са Косова (на пример: Благојевићи досељени са Косова 1980. године – отац са четири сина, од којих су два ожењена). Најстарији родови су: Тодосијевићи, Вујовићи, Минићи, Живковићи. Тодосијевићи потичу од Бихора. Миладин Тодосијевић (1955) прича да су његови преци по доласку у овај крај живели на падинама Јелице, у великој задрузи. Задруге су се делиле и дељеници су се спуштали на све ниже локације. Казивачи памте да је у Трнави 1944/1945. године било 600 кућа.

О пореклу своје породице прича Милош Албић. На разговор у Месну заједницу дошао је са шајкачом на глави, обучен у кошуљу, сако, "дуз" панталоне и ципеле. Рођен је 1918. године. Албићи су пореклом из Скадра, од Црне Горе и дошли су у Сеницу (Сјеницу). Ово је ретко презиме. Наш казивач је дознао да у Сјеници постоје Албићи и Трипковићи, а звали су их Албанци. Прича се да се један од Албића закачио са Шиптаром и отео му жену када је дошао у Сјеницу. Због тога се одселио у Живицу – Драгачево. Албић наглашава да славу нису мењали и "да одавнина славе Ђурђевдан." У горњи део Трнаве дошли су први Албићи: Живан (Живко), па Гајо и Милисав са сином Стевом (Милошев деда). Стево је остао у Бањици. Стево је имао три сина: Љуба, Мила и Драгомира. Љубо (Милошев отац) имао је две ћерке и једног сина. Милош је рођен у Бањици, а у Трнави је од 1962. године када је купио 40 ари земље. Овде се "саселио" због школовања деце. У Милошевој кући живи девет чланова. Кућа им је у доњем делу Трнаве. Он каже: "Спустио сам се ниже да ми син заврши школу и да ми буде под руком". Милошева жена је из Трнаве од Даниловића. Оженио се 1943. године у време окупације. Прва жена је била из Драгачева – Губеревца, али је остао удовац без деце. Фамилија прве жене је "замрла" у Драгачеву. Милош каже: "Многи су из Бањице доводили девојке из Драгачева, преко Јелице, јер су оне биле скромније и поштеније".

Милошев старији син је жену довео из Љубића. Има имање у Бањици и викендицу. Син мало обрађује башту. Најстарији унук има 23 године и довео је младу у марту и ускоро ће бити свадба. То није обичај да млада дође пре свадбе, али "занимао са њом и довео је." Млада је из Љубића, има 21 годину. Завршила је средњу економску школу и радила је код рођака. Средњи унук има 21 годину и оженио се девојком из Слатине.

О "љубависању" су нам причали – "Дођем ноћу, прислоним дрво, и попнем се кроз прозор. Мој отац је посумњао па је пошао за мном. Кад сам се враћао од исте, налетео сам на оца. Било ме је страшно срамота." Или – "Нека девојка обећала се мом пријатељу. Он ми се жалио да она неће да пође за њега, па сам ја отишао да је питам да ли хоће да се уда за мог пријатеља. Она ми се заклела да оће и обећала је да ће доћи на сабор на Св. Илију. Међутим, она је хтела да измаше. Спремала се да превари мог пријатеља и мене. Ја сам се тада занимао са девојком која је била мало слободнија, јер јој је мајка била удовица. Била је богата, тако да ју је баш било брига шта ће ко да каже. Та, моја девојка казала ми је да се девојка мог пријатеља спрема да оде на други сабор док је ми чекамо овде. Страшно сам се наљутио и решио да је на силу натерам да испуни обећање. Решио сам да идем на мобу и да је поведем. Она је, срећом била код оца. Ухватио сам је, измлатио,

пребацио на леђа и однео је код пријатеља. Тамо смо направили свадбу. После неколико дана она је хтела да иде, али сам је спречио тако што сам јој запретио смрћу. Због тога су ме напали у Јежевици. Њих шесторица су ме извели напоље. Ја сам се ослободио, али ми је остао метак под пазухом. Тада сам срео њену мајку која је ишла код жандарма и попа и клела ме је. Понела је и нож да ме избоде. То је била отмица. После је дошло до мирења те две породице. Мој пријатељ и та девојка су остали у браку и имали две ћерке."

О кумству казивач каже: "Кумство је било светиња, а данас је кум постао само сведок. Старо кумство које смо имали је изумрло. Још 1944. године умрла ми је последња кума, која је била из Марковице код Овчара. Унук је узео за кума свог школског друга, однео чутуру и колач, и то је кумство данас. Током последњег система узимали су само сведока за свадбу. Крштења није ни било. Углавном је било да мајка да име. Каже се да је боље увредити Бога него кума".

О положају жене казивач наглашава да је млада устајала прва и љубила мушку децу у руку. Све их је звала надимцима од миља. Данас је другачије. Споменута је песма и следећи стихови: "*Немој нико снају да пожели/ неће ништа у кући да ради/ целог дана само веђе гради...и сада се изменило време/ да команду преузеше жене/ Свака вата неко предузеће/ па да слуша зато она неће.*" (*Млада*, Рацо Радовановић, Трнава).

Заблаће

Казивач Мијалко Бојовић објашњава: "Места на којима су моје парцеле и имања су: Јелак, Стара Црква, Врбље, Допетронија, Драгово двориште, Пруд (то је поље), Шума (границе – 038 и двориште 022, 60 а).[5] Чланови домаћинства су му: супруга Персида рођена је 1921. од Котуровића у Заблаћу; син Драган (1941), снаха Невенка (1949), рођена Поповић у селу Станчићи преко Мораве, унук Дејан (1967) – геометар, ожењен Јеленом, рођеном Савићевић из Вапе (ради код оца у трговини) и унука Ирена (1969), професор разредне наставе, неудата, има стан у Чачку.

Како кажу у попису из 1863. године није било Бојовића у Заблаћу. Предак је дошао "од Пљеваља" прво у Брезовице, а касније у Заблаће. Мијалков отац је Драгојло, "ђед" – Божидар, а прађед – Петар. Мијалко има брата Божидара, сестру Божику, (удату у Вучковиће) и сестру Анку (удату у Милорадовиће, умрла је). Мијалков отац је умро у 34. години од шпанске грознице. Стриц му је погинуо 1915. године, други стриц Радослав – Рако је био "убоица", а трећи стриц је умро млад. По породичном предању стриц Радослав је био незгодан. Оде на прело у Горевницу па разапне ножем пенцерлију која је била уместо, стакла на прозору да би гледао шта се на прелу дешава. Онда су га Горевничани казнили, разапели на точак и бацили у Мораву. Мијалка је посинио стриц (брат од тетке његовог оца – Предо Јоксић, поочим). Године 1926. је посињен, јер су му погинули и отац и старији стриц. Зато су Мијалко и брат Божидар наследили славу Св. Николу по оцу, а по стрицу Преди Јоксићу – поочиму славу Ђурђиц. Међутим, Мијалко каже да није славио славу, јер је био комуниста "и придржавао се тога". Син слави Ђурђиц; обавезно се прави ручак, а од 1997. године и славски колач.

Снаха Невенка описује своју свадбу:

[5] М. Радовановић на основу компаративних истраживања запажа да у чачанском крају очигледно није било комасације, док је у Мачви било комасације.

Рођена је у Станичићима, преко Мораве, где је живела са оцем, јер јој је мајка умрла. Као девојка имала је доста "прилика" и "занимала" се са момцима. Сматра да девојке треба да се занимају пре удаје. Из породице Бојовића су је просили за једног од двојице момака. До упознавања је дошло преко рођака. Могла је сама да бира. Решила је да пита оца и да послуша његов савет, јер је њена сестра побегла од куће и лоше је прошла. Приликом избора зета, водило се рачуна о имовинском стању породице, здрављу, лепоти и љубави. Родитељи су се обавезно питали. Она је послушала оца и није се преварила: "Мислим да нисам лоше прошла, добро сам се удала, за доброг човека". Свадбу су правили иако она није желела, јер јој је умрла мајка. Дакле, она је дошла у кућу Бојовића 26. фебруара, а 1. маја су правили свадбу. Свадба је трајала три дана и то са музиком. Када је дошла у кућу, дочекала ју је свекрва са шећером и слатком. Додаје: "Кућа у којој сам се удала била је комунистичка. Не славе славу, а славе рођендане. Од пре две године славе и Ђурђиц. Не иду у цркву, не носе колач. Муж није комуниста а свекар јесте." Када је дошла као невеста, одмах је почела да ради, јер се раду научила у очевој кући. Дошла је у задружну породицу са десет чланова. Сећа се, да су постављали ручак најпре за мушкарце, а после за жене и децу. У породици је најпре устајала снаха и све припремала, док се други не дигну. Свекрва то од ње није тражила, али је она била врло вредна и водила цело домаћинство. Ко и када ће шта да ради, одлучивали су свекар и њен муж. Када се ишло у поље, одлазиле су и жене, без обзира на домаће послове. Она каже да су она и њен муж знали да живе па су излазили – ишли на саборе, са друштвом у Бању на вечере и слично.

Невенка прича о свом сину Дејану:

После годину и по дана занимања са Јеленом, питао је своје родитеље да се ожени девојком коју је изабрао. Он се и пре Јелене занимао са другим девојкама, али је увек слушао савет родитеља. Оне које се нису допадале родитељима, није узимао у обзир за женидбу. Међутим, ипак није било баш онако како су желели родитељи. Наиме, они су желели снаху која ће да остане у кући и ради на имању, а добили су снаху која је запослена и из полуградске породице (мајка јој је шнајдерка, а и отац није пољопривредник). Снаха Јелена, додуше, хоће да ради све, али поље не долази у обзир. Родитељи су се сложили са Дејановим избором зато што се заљубио, а и млада је из добре породице.

Невенка описује свадбене обичаје онако како их је она запамтила:

Када млада стигне у нову кућу, попије мало воде са чесме и разбије ту чашу. Затим узима сито са житом и јабуком и баца их преко главе. Јабука не сме да падне на земљу, због будућег порода, већ треба да је неко ухвати. Празно сито баца на кров. Младој се пружа у руке наконче, мушко дете, с којим се она окреће у круг и на крају га огрће кошуљом. Затим младожења младу уноси у кућу преко прага, једно друго служе слатком и то прво младожења младу па онда она њега. Када уђе у кућу, млада седа свекрви у крило. Ове радње су типични обичаји овог краја, али у кући Бојовића није било тако кад се син женио, јер се у кући нису држали обичаји после Другог светског рата. Сватови су отишли у фабричку салу на весеље.

Невенка затим описује синовљеву свадбу:

Други дан свадбе сватови су се опет скупили и тада се ишло у цркву, где је обављено црквено венчање. Затим је весеље у фабричкој сали трајало до зоре. За весеље су били задужени зетови, који су имали на главама куповне капе. Трудили су се да украду младу, пењали се на кров да би украли младину торбицу. Носили су

овна на ражњу на шаљив начин чинећи све да развеселе и забаве госте. Млада и младожења су заједнички секли велику торту, а тада је добро по обичају да се кремом са торте намажу по лицу. Трећег дана је било весеље код младожењине куће – долазили су они који су били и уочи свадбе. Иначе, мајка и свекрва нису ишле ни у општину, ни у цркву, јер су свадбу заједно спремале обе породице. Пријатељи су донели колач, овна и торту. Два пријатеља – младожењин и младин отац секли су колач као на слави. После сечења колача младина мајка је даровала младожењину породицу. Дарови су били текстил, а за зета све – од чарапа до кошуља.

Прва посета младенаца младиној породици зове се "повратак". За повратак се уговори дан – обично је то после три или седам дана. У овом случају после три дана ишло их је око десеторо: стари сват, родитељи, младенци, заова, комшије. Понели су колач (као славски) и дарове. Колач је ломљен и подељен гостима.

Ирена прича о проблемима младих:

За девојке старије од двадесет година сматра се да су постарије. Она има стан у Чачку и вози кола, тако да је често у граду. Међутим, нема младића, како она каже не "занима" се. Желела би да се уда и да живи на селу, али и да има исти стандард као код родитеља, односно да има све као "у граду". Међутим, сматра да нема момка зато што су млађи мушкарци јако затворени. Између девојака и младића тешко се успостављају контакти, због чега су ређе прилике да се међусобно упознају. Нема код младих људи жеље за необавезним дружењем. Младићи су се повукли и више се не удварају девојкама. Ирена мисли да су за то криве девојке, јер су агресивне. Није лако ни младићима, ни девојкама. Она познаје многе који су сами, не "занимају" се, немају никога, али би желели да нађу себи пара. И тако иду у кафиће, на рођендане не би ли упознали неког. Међутим, нико не покушава да се дружи, "да се рецимо само смеју и причају". Ако, на пример, девојке седну за сто неког младића у кафићу, они све време ћуте. Ирена мисли да се младићи плаше, јер сматрају да девојке желе одмах да се удају. У граду се, иначе, излази у кафиће. Постоје три тренутно популарна кафића. Тачно се зна у које време се у који кафић иде (од 22 часа до јутра). У кафић у који се иде пре поноћи на кафу у једном делу седе само младићи, а у другом девојке. Сви гледају како је ко обучен и међусобно се оговарају. Сматра да је у граду мртва атмосфера.

Липница:

Најстарије породице су: Срејовићи, Шићевићи и Властељице.

О својој породици прича Гвозден Савићевић:

Он је рођен 1927. године и удовац је. Има сина Миладина, који је рођен 1952. Снаха Милица је из Милићеваца, рођена 1952. Има троје унучади: Мирјана (1981), Милена (1985) и Михајло (1994). Први комшија је синовац Јанко Савићевић. Порекло Савићевића је из Црне Горе. Дошли су прво у ивањички крај (Рашчићи). Прво је дошао чукундеда Миладин 1850. године. Он је имао сина Адама, а Адам синове Миладина, Грујицу и Јована. Миладинови су синови Гвозден и Милан који су погинули. Гвозден је имао Миладина, а Милан је имао Јанка (Миладинов комшија). Породична слава је Ђурђиц. Миладинови родитељи су били имућни. Имали су 28 хектара земље. После рата им је земља одузета и остављено им је само 10 хектара, а сада је то враћено.

Савићевићи поштују кумство из Ивањице које је старо око 150 година. Иако су се кумови доселили у Чачак остало је старо кумство. Савићевићи су кумовали породици Чоловић у насељу Цветке код Краљева.

Син и снаха нису правили свадбу, а родитељи јесу. Често одговарају са: "Све је то више мање исто као и код вас".

Слободан Пешић (1927) причао је:

Дошли су из Ерчега (Село на Голији) 1963. године. У Ерчегама нису имали довољно чељади за чување стоке, а није било ни школе за децу. "Нисмо у Липницу дошли док нам није други свет испричао да је овде добро". Граница је ишла између Сјенице и Ивањице. Они из Сјенице су Ивањичане звали Гејаци, а Ивањичани њих Турци. Чланови породице су: Слободан са женом Вукосавом (рођена у Братљеву 1920) и троје деце: син Младомир, (1955) – сада живи у Чачку – Ново насеље Атеница; кћерке Мира (1953) – удата из Драгачева (село Милатовићи), ради у фабрици у Чачку и Вукомирка (1953).

Пешићи су дошли из Ерчега, ивањички крај. Зашто? Веровали су да ће им овде бити боље. У старом крају није било струје и падали су велики снегови. Сматрају да су погрешили што су улагали у школовање своје деце, а не у имање, јер данас њихова деца су у граду где имају мале плате и очекују да им они помогну, а њихово домаћинство је остало неразвијено.

Усмена традиција
Предања, локалне поете, приче о садашњици.

Трнава:

По предању после Хаџи Проданове буне заплењена је архива. Турци су конаке попалили, а монахе побили.

"Вадање опанака"- по причању. Муж је терао жену да устане прва и да иде на извор да напуни опанке водом, а затим да их донесе кући држећи их за кајшеве. Ако то не успе онда муж натера жену да се врати на извор да "вада" опанке и напоји пијавице. Прича се да је то муслимански обичај.

Албић износи сећања из рата:

За време рата дошао је неко на врата да га упозори да ће га убити и зато је пошао према Ивањици – Луке, Лиса, Осаница, а тамо су били четници. После је добио папир да је неспособан за војску. Имао је куршум у плућима. После тога више се није мешао у те односе (четници и партизани). Много је било тешко, "јер је народ био завађен, још се вуку мржње политичке".

Албић прича још о неким догађајима у којима је учествовао:

"Године 1945. руководиоци – комунисти су се залауфали. Шта им је сметало да будеш у партији и да верујеш. Доносили су да се потпише ко је са вером, а ко против. Ко је приређивао колач код попа, онда за њега нису биле тачкице." Сећа се да је причестио дете у цркви, онда је отишао да купи цигарете, а продавац му каже: "Што ниси купио цигарете код попа". Породичне славе су биле кришом. "Ми смо криви што нисмо разумевали чему нас то води. Кажњавало се."

Миладин Теодосијевић (50) на Албићеву причу има свој коментар о Трнавцима: "Данас (1998) без обзира на режим, Трнавци су храбри и отресити. Иако сам

социјалиста, не стидим се. Кад су били избори, каже ми један: "Где си, бре, комуњаро?" После седимо и пијемо. Зато што смо ментално здрави. Весео смо народ: играчи, певачи и глумци, а има и песника. Ми смо и шаљивџије. Такви су били Живорад Вемић (нажалост умро), Станко Тодосијевић и Милован Тодосијевић. Кад се нешто у селу догоди у политици или у животу, духовити људи одмах смишљају приче, сви се опусте и нико се не љути. Јесмо духовити, јер не дирамо једни другога, то би било опасно, па људи праве шале на свој рачун. Даље прича: "Један човек, кад смо уводили струју рекао је: 'Мени не треба струја; кад сунце изађе ја устајем, а када зађе ја лежем...'"

Милош Албић је познат у Трнави као локални поета. Он нам је рецитовао своје десетерачке стихове о страдању Срба некад и сад. Саставља и лирске песме о локалним догађајима и сеоској идили.

Трнавци се хвале да, поред даровитих песника, имају и докторе наука.

Заблаће:

Мијалко Бојовић прича: "Био некад Аврам Лукић који се сукобљавао са Турцима, а био је старешина села под Карађорђем и Милошем. Даровао је цркву у Заблаћу, а колико се памти и школу. Стара црква је рушена."

Обрасци понашања – стереотипи (ми/они)

О новијим досељеницима, о раду, о понашању жена, о религији, о животу, о администрацији, они о нама-истраживачима.

Трнава, Заблаће и Липница

Старији Трнавац прича : "Ново трнавско насеље настаје после шездесетих година. Наши људи били су лакомислени, продавали су своје парче земље, а они нама после кажу ускоро ћемо ми вама бити кметови. Долазили су од Ивањице, Драгачева и Сјенице. Ми домороци овде смо права сиротиња према досељеницима. Укључили су се у Месну заједницу, имају воду и канализацију. Досељеници су се међусобом повезали, нису од нас вреднији, али боље живе од нас, чак нас и експлоатишу. Има примера да се суде са староседеоцима око међа, јер присвајају и оно што није њихово. Безобразни су, узимају оно што нису платили и то нарочито Ивањичани.

Директор сматра да казивач претерује и подсећа да се Трнава братимила са Трнавом из Ђакова.

Старији Трнавац наставља и каже: "Драгачевце ми немој клеветати, они су прошли исто ко и ми, него ове из Ивањице". Из најновијег времена се додаје: "Прво су нас упропастиле санкције. Одвајали смо од уста за избеглице. Спавали смо на земљи, а они на кревету. Избеглице надниче по селу."

Заблаћанин износи ставове: "Горевничани су слаби радници, мада им је земља добра, а Заблаћани су највећи радници. У Заблаћу се ради као у Америци, јер их је извукло из беде гајење паприка."

Један Чачанин, пореклом из Бањице сматра да у приградским насељима има више девојака него момака. Девојке се понашају слободније и тако се облаче: "Смањен је критеријум у понашању жена, па су жене на Сабору у Стјенику биле у минићима.

Чачанима се не допада када се околна села "превише шире". Нарочито су против Срба са Косова којих има мало, али их домаћини називају Шиптарима.[6] Смета им другачији говор, понашање и облачење. Посебно им смета ако имају доста купљене земље. Према мишљењу Чачана – чим неко има петоро браће и пуно деце ти сигурно нису Срби и зато их називају Шиптарима.

У Липници сматрају да постоје велике разлике између досељеника и староседелаца у говору, понашању и ношњи, мада и они имају шајкачу на глави. Једни додају: "Такви су нам дошли главе", а други сматрају: "Да није било таквих Срба са шајкачама на граници код Ивањице, Турци би те нашли и у Чачку и у Београду."

На питање како су примљени у Липници одговарају: "Кад смо дошли у Липницу староседеоци су нас питали: – Је ли вас је самар ерски пренео? Кад прођемо путем, нико нам се не јавља, а ја ти кажем: И крмача би се јавила, а не човек."

Старији Трнавац износи своје животне ставове: "Данас су људи ставили образ под ноге, а ја сам увек живео на ектар и 60 ари. Никад се нисам жалио да ми је тешко. Они који имају велико имање робови су своје земље, а ја сам себи роб."

У трнавским селима не кажу "имаш ли" него "да немаш", што другде није случај. Код дошљака из Драгачева у трнавским селима често се чују клетве: "Да бог да ти земља кости избацила", "Нећу децу да ти кунем таки сам човек".[7]

Казивач из Заблаћа износи нека своја запажања: "Пратим на телевизију редовно "променаду." Сваки дан мерим притисак и престао сам да пушим. Одан сам партији, а син мисли другачије. Ја му ништа не говорим, јер свако има право на своје мишљење. Сви носимо исте гене. Слабо нам је варење од чега ми је и сестра умрла. Казивач није хтео да иде из села. Пита га Мишо Стамболић, отац Иванов "Хоћеш ли да идеш из села, а ја му одговарам – Никада"..

Старија жена из Липнице каже: Ми у кући немамо сат, јел ја добро знам кад треба да помузем краву.

Наша саговорница за време сабора у Стјенику објашњава свој однос према вери: "Овде сам спознала Бога. Народна веровања имају везе са православљем. Сада сам преобраткиња, некада сам била атеиста, а сада сам верник. Захваљујући вери престала сам да пушим. Лако постим. Имам два сина који иду у Заблаће на веронауку. Старији син жели да иде у богословску школу у Црној Гори. Муж је, такође, побожан и он обавезно иде сваки дан у цркву, док ја не идем сваки дан што зависи од послова."

На питање ко смо ми, старија жена из Липнице је била изненађена и мало неповерљива, па је свом мужу објаснила: "Они су неки извиђачи, па ће да нам се смију."

Прилози из документације о неким подјеличким селима

Документација кустоса Невенке Бојовић – Народни музеј, Чачак надгробни споменици:

---

[6] Познато нам је из истраживања у крушевачком крају као и у Шумадији да српске досељенике са Косова сматрају туђима, нарочито због другачијег говора и зато их зову "Шиптари".

[7] Ове клетве и начин изражавања сматрају се старовлашким утицајем.

Село Премећа: споменик девојке Милисаве, кћи Јована из 1880. Споменик је типа стеле од пешчара са рељефном представом покојнице у народној ношњи и плетеницама око главе. Лева рука је спуштена низ тело, десна је савијена у лакту и шаком прислоњена на груди. Текст на споменику: *Овде почива роб божии Милосава, ћерка Јовице Плоркића из Премеће, њу проси 20 просиоца и њеном судбином ни за едног кћела поћи но умре у 19.г 17. новембра 1870.*

Липница: Гробље Жешље – два споменика из 1918, типа стела. На једном споменику у плитком рељефу представљен је дечак Милосав са шајкачом, а на другом девојчица Милунка од девет година у народној ношњи. Из текста са споменика се види да су деца умрла од куге, која је владала 1917-1918.

Слатина: софралук – чардак на сабориштy, налази се на заравни усред села, обложен са пет храстова. Некада се ту крштавало, венчавало и служило је као сабориште сељанима.

Књиге венчаних из Трнаве *"Протокол венчаних цркве Трнавске од 1881 год. до 1924 год." књига „„*

1. Милош Ђуровић, тежак рођен 1850 у Гучи; живео у Виљуши; ожењио се 1881. године, Симком Махаревић рођеном 1861 у Жаочанима. Кум Ђерђе Ракићевић, тежак из Виљуша.

2. Лука Поповић, тежак, рођен 1854 у Трнави (отац му је свештеник); ожењио се 1881. године Ангелину Петровић рођеном 1866 године у Зеокама; кум Јован Поповић тежак из Трнаве.

3. Петроније Драмлић, тежак, рођен 1856 године у Гучи; живео у Виљуши; ожењио се 1881 са Милосавом Ђорђевић, рођеном 1860 у Јежевици, кум Ђорђе Ракичевић тежак из Виљуше.

4. Живоин Сарић, тежак, рођен 1861 у Виљуши, ожењен 1881 са Љубицом Панковић рођеном 1855 у Виљуши, кум Марко Бојовић тежак из Виљуше.

2-4. Благоје Сарић, земљорадник из Виљуше; писмен; рођен 1883. године; ожењио се 1907 године Дафином Вуксановић из Виљуше рођеном 1890; кум Будимир Бојовић, земљорадник из Виљуше.

53-4. Милован Влајковић (син Милана и Љубице из Виљуше) рођен 1876 у Виљуши; ожењио 1908. Горданом Сарић (кћи Живојина и Љубице) рођеном 1889. у Виљуши; кум Јован Влајковић, земљорадник из Виљуше.

5-4. Милан Сарић из Виљуше; рођен 1886 у Виљуши, ожењио се 1911. године са Мирославом Аџемовић из Заблаћа; кум Живојин Луковић земљорадник из Бреснице; стари сват Петар Тутуновић из Виљуше; Милан и Мирослава имали сина Богољуба рођеног 1912.

5. Димитрије Живковић, тежак рођен 1860 у Трнави, ожењио се 1881 са Миросандом Живковић, рођеном 1863 у Заблаћу; кум Милан Радојчић.

1-5. Војислав Ђуровић, земљорадник; писмен; син Панте и Петрије Ђуровић из Трнаве; рођен 1883 године у Трнави; ожењио се 1901 у цркви у Чачку Будимком Живковић (кћи Димитрија и Мирсаде под бр 5) рођеном 1882. у Трнави; кум Дамљан Равић, земљорадник из Вучковице.

6. Петар Бабовић, тежак, рођен 1857. у Сјеници у Турској; живи у Трнави; ожењио се 1881 године са Петријом рођеном 1861. у Лозници; кум Љубомир Ружичић из Трнаве.

9-6. Богдан Венић, земљорадник из Трнаве (син Светозара и Ранке из Трнаве) рођен 1891. године у Трнави; ожењио 1907 године са Ан(о)ком Бабовић из Трнаве "земљорадницом" (кћи Петра и Петрије) рођену 1891 године у Трнави; кум Ратко Вуксановић, земљорадник из Виљуше.

9. Филимен Милутиновић, тежак, рођен 1856 у Трнави ожењио се 1881 са Станом Рудаковић, рођеном 1861 у Трнави; кум Антоније Шошић тежак из Трнаве.

29-9. Милисав Милутиновић, земљорадник из Трнаве, рођен 1887 године ожењио је 1919 године Милицу Симовић, земљорадницу из Бањице од 19 година; кум Антоније Шошић из Трнаве; Стари сват Никола Протић из Трнаве.

10. Лазар Тутуновић, тежак рођен 1857 у Трнави; ожењио се 1881 са Илинком Дачевић рођеном 1862 године у Атеници, живе у Трнави.

12. Владимир Вујовић, тежак , рођен 1857. у Трнави, ожењио се 1881. са Милевом Марковић из Трнаве; кум Милош Минић тежак из Трнаве.

7-12. Живко Мандић, земљорадник из Виљуше, писмен, рођен 1885. године у Виљуши, ожењио се 1903. Настасијом Вујовић рођеном 1883. у Трнави, живећа у Виљуши; кум Миљенко Протић, земљорадник из Трнаве.

8-12. Будимир Вујовић, земљорадник из Трнаве, рођен 1887 у Трнави, ожењио се 1907. са Ангелином Ћирковић из Атенице, рођеном 1889. у Атеници; живеће у Трнави; кум Мијаљко Минић земљ. из Трнаве.

4-12. Добросав Вујовић земљорадник из Трнаве, "по извешћу општинског суда 24 године" ожени се 1918. са Богамирком Томашевић из Прељине, рођеном 1895; кум Радослав Минић, земљорадник из Трнаве.

Упутство за употребу: Први број је број у протоколу за ту годину венчања; други је интерни и указује на родбинску везу.

Приредила: *Мирослава* ЛУКИЋ-КРСТАНОВИЋ

Zorica DIVAC, *Miroslava* LUKIĆ-KRSTANOVIĆ,
Desanka NIKOLIĆ, *Miljana* RADOVANOVIĆ

TOWARD A ETHNOGRAPHY OF VILLAGE – NOTES ON PODJELICA REGION

This paper contains ethnographic record of four associate-researchers of the Ethnographic Institute of the SASA with researches in the Podjelik villages of Trnava, Zablaće, and Lipnica and about the council at the monastery Stjenik in July 1998. Apart from mentioned villages, this paper contains information about neighbouring settlements; the villages have close contacts with. The material is thematically systematised.

Ethnographic material contains general data about the settlements and processes of urbanisation, origin of the inhabitants, economy and the culture of living, social and family life and patterns of cultural identity.

The Introduction contains conception and methodology of research at the sub project *Village at the end of the millennium.*

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XLVIII
Bulletin of the Ethnographical Institute SASA, vol. XLVIII
Београд 1999.

UDK 39-051 (=861) (047)

IN MEMORIAM

РАДМИЛА КАЈМАКОВИЋ (рођ. НИКОЛИЋ)
(19.2.1931, Велес - 13.3.1999, Станфорд, Калифорнија)

Радмила, Николић-Тоска, рођена је 19 фебруара 1931 године у Велесу, као најмлађе од петоро деце у породици Јелене и Војислава Николића. Због потреба очеве службе често су се селили па је тако Тоска сновну школу завршила у Бијељини, гимназију је похађала у Шапцу, Зајечару и Београду. После матуре уписала се на Филозофски факултет у Београду студиј етнологије, на којем је дипломирала 1954. године.

По дипломирању одлази за Сарајево, где живи и ради до краја 1992. године када пред страхотама рата прелази у Београд, да би се 1977. године са мужем Здравком придружила сину Зорану и његовој породици у Сан Хозе (Калифорнија). Након катке и тешке болести ту је и преминула 13. марта 1999. године.

Тоскино детињство и младост обележени су честим пресељавањима због потреба очеве службе али и недаћама великога светскога рата када је са породицом морала да напусти Бијељину и пређе у Шабац. Први пут је тада, као дете искусила судбину избеглице. Тешке су то биле ратне и поратне године.

У Београду је Радмила Николић матурирала и студирала етнологију. Маштала је као и други етнолози да истражује далеке и егзотичне народе света. Био је то Београд њене младости.

Када је дипломирала, на потицај Миленка Филиповића, упутила се заједно са Радмилом Филиповић у Сарајево, где је већ деловао Институт за фолклор. По припајању *Института* Земаљском музеју 1958. године ради као кустос за народне обичаје у Одсјеку за фолклор (од 1961 Одсјек за духовну културу) Одјељења за етнологију Земаљског Музеја.у Сарајеву.

У Земаљском музеју достигла је пуну професионалну афирмацију. Пензионисана је 1989. године у звању музејског саветника, на положају Шефа Одсјека за духвну културу и Одговорног уредника *Гласника Земаљског музеја, свеска за етнологију*.

У Сарајеву је Тоска са Здравком Кајмаковићем заснавала породицу, родила и однеговала сина Зорана. Стекла је ту широки круга сарадника и пријатеља, пре свега етнолога и музеалаца, али и других области културе и уметности.

Чинило се тада да је њено трагање за срећом крунисано спокојним и мирним животом у коме су јој свакако највећу радост чинили њени унуци Борис и Иван.

Али све оно што ју је пратило у младости вратило се поново почетком деведестих година – рат и избеглиштво поново ... Обрела се у свом вољеном Београду као избеглица, док су њени најмилији тражили срећу у далеком свету од Израела до Калифорније. Били су то сигурно најтежи дани у њеном животу. Делили смо са њом избегличку судбину, ми, многи из Сарајева. Живели смо једно време Тоска и Здравко, моја породица и ја (Мирослав Нишкановић) врата до врата. Била је то прва година избеглиштва. Много нам је то значило. Требало је поново почети испочетка, како-тако обезбедити егзистенцију, пребродити хиперинфлацију, редове за све, али и редове пред разним хуманитарним организацијама како би се послали пакети за Сарајево. Изузетну подршку нашла је Тоска, у то време, у пријатељици из младости Зорици Седлачек, са којом се свакодневно дружила.. Њене мисли биле су све време упућене њеним најмилијима који су се у то време налазили Израелу. Сећам се данас њене среће после сусрета са њима у Израелу, али и туге и бола када је умро њен унук Иваница у Америци. И поред свих недаћа које су њу и њене најмилије снашле Тоска је била човек који се никада није предавао, красила ју је пре свега љубав према породици и оданост према колегама и пријатељим и оптимизам који је исказивала у свим па и најтезим приликама. Преносила је она то све на око себе, помагала нам је да се не опустимо и не препустимо. Када су Тоска и Здравком одлучили да се придруже сину Зорану и његовој породици у Америци испратили смо их са надом да ће овим нашим недаћама доћи крај и да ћемо се опет виђати и дружити.

Али све оно што се дешавало последњих готово десет година било је изгледа превише и за Тоску. Тринаестог марта 1999. године, престало је у Станфорду (Калифорнија) да куца срце Радмиле Кајмаковић, рођене Николић, наше Тоске.

* * *

У последњих неколико година етнологија и фолклористика Босне и Херцеговине изгубила је четворо врсних истраживача, Влајка Палавестру, Зорицу Марковић-Чулић, Радмилу Фабијанић и Радмилу Кајмаковић-Тоску. То је била генерација стасала после Другог светског рата, први диплонирани етнолози и студија народне књижевности у Босни и Херцеговини пуна елана, а која је током времена постала језгро етнолошких и фолклористичких активности у тој републици, а Земаљски музеј у Сарајеву центар истраживачких програма и подухвата.

Р. Кајмаковић се после дипломирања на групи за етнологију Филозофског факултета у Београду (1954) запослила у Институту за фолклор у Сарајеву (1955). Тиме је било одређено њено даље научно опредељење и интересовање, испитивање обичаја, што ће наставити и после припајања Института Земаљском музеју.

Од првих радова о женидбеним и божићним обичајима и крсном имену у Неуму и околини (1959), па до пензионисања крајем 80-их године прошлога столећа објавила је око 50 научних радова и више наменских емисија за електронске медије. Ти радови се могу сврстати у неколико тематских група.

Р. Кајмаковић је била најбољи познавалац обичаја и веровања сва три народа у Босни и Херцеговини. Испитивања је вршила у свим оним областима које су биле обухваћене пројектима Земаљског музеја: *Ливањско поље, Имљани, Жепа, Источна Херцеговина* у оквиру које посебно *Површ, Западна Херцеговина* са *Лиштицом, Ракитним, Дрежницом*, затим *Дервента, Тешањ*. Вршила је и самостална истраживања у *Семберији, Жупчи* код *Брезе, Теслићу, Доњем Подрињу*, У оквиру комплетне проблематике народних обичаја рано се формирала у стручњака, специјалисту за новогодишње, свадбене и погребне обичаје, које је објављивала као посебне студије.

Из те проблематике публиковано је: *Женидбени обичаји код Срба и Хрвата у Босни и Херцеговини* (1963), које допуњује посебним радовима о *љубави и браку* (1976), *склапању брака у прошлости* (1986), *ашиковању* (1985), посебан рад је посвећен *Архаичним новогодишњим обичајима динарског становништва* (1973), који остаје као незаобилазно штиво за све који се баве тим дугим циклусом обичаја који почињу божићним постом и трају до православне Нове године, као и за оне који се интересују за карактеристике културе становника динарског подручја. Тој проблематици је близак и рад о обичајима у вези са вуком код балканских народа.

Посебну пажњу Р. Кајмаковић је обраћала на погребне обичаје. Акумулирано стечено знање теренским радом и увидом у релевантну литературу сублимирала је у неколико радова: *Неки архаични елементи у погребним обичајима муслимана у Босни и Херцеговини* (1964), *Обичаји приликом смрти у Источној Херцеговини* (1968), *Посмртне гозбе код балканских народа* (1982). Тему *Гробља и надгробни споменици у Босни и Херцеговини* пријавила је као докторску дисертацију 70-их година на Филозофском факултету у Београду. Врећином је скупљала документациони материјал, али породица је била на првом месту.

Поред те значајне тематске групе значајни су њени радови о Семберији, комплетна етнолошка монографија (1974) и пет посебних раова: *Етнолошка истраживања у Семберији* (1970), *Развој куће и господарских зграда у Семберији* (1974), *Промене у народној култури Семберије* (1974), *Како је Семберија добила име* (1977), као и осврт о Семберији у немачком издању Гласника Земаљског музеја (1980).

Посебну мању групу чине осврти на значајне личности за етнологију и музеологију у БИХ, о Ради Пелешу, оснивачу музеја у Тузли (1975), Томи Братићу и Милану Карановићу. Интересовала се и за етно паркове, па је у фебруару 1973 у Сарајеву на *Саветовању о изградњи југословенског етнопарка на подручју географског центра Југославије* одржала и уводно излагање. Кратки садржај тог саопштења је публиловала 1978. Заједно са Р. Фабијанић и В. Палавестром пренела је искуства и проблеме који настају при колективној изради предеоних етнолошких монографија (1974), а са Дј. Бутуровић дала је проблемски осврт на основне правце етнолошких истраживања у БиХ (1988). Огледала се и у изради библиогтафија. Са П. Костићем начињена је библиографија женидбених обичаја публикованих закључно са 1961. годином.

Почеци стручног и научног рада Р. Кајмаковић поклапају се са активностима Шпире Кулишића у Институту за фолклор, а потом и у Земаљском музеју. Он је унео нову концепцију усмерених теренских етнолошких и фолклористичких истраживања живота и културе народа Босне и Херцеговине. Концепт се заснивао на чињеници да је БиХ мултинационална територија, где је сваки народ имао своје особености, али и заједничке карактеристике које су се стварале у дугом историјском процесу. Да би се што боље могли да осветле процеси етничког формирања испитиваног становништва, што је био основни циљ пројкета, главни задатак истраживача је био да се не сабира што више грађе него само она одабрана која може послужити постављеном циљу и сврси истраживања. При томе је требало обратити посебну пажњу на симбиозу предсловенског становништва са Словенима, тј. на ре-

ликте, чиме је важност добила динарске регија. Један од оријентира у истраживањима било је и установљење граница употребе икавског и ијекавског на испитиваним подручјима и однос према садржају културних манифестација. Пре поласка на терен било је обавезно да се прикупе сви публиковани и непубликовани етнолошки подаци, као и подаци из сродних наука, који би могли да допринесу бољем разумевању и осветијавању изабране теме, а вршена су и прелиминарна рекогносцирања одабраног подручја.

Р. Кајмаковић је била добар дјак свога учитеља. Њен први рад о резултатим испитивања у Неуму и околини представља бојажљив корак почетника ка непознатом. Тада је вршила испитивања уз помоћ информатора, да би већ средином 60-их година увела у теренску праксу и анкетирање, нарочито старијег становништва, који се том приликом јављају као партиципанти и меморанти. На терену је била пасиван записива, а кад год је било могуће и активан учсник, присуствовала је, посматрала, учествовала у разним догадјајима у животу света који је испитивала, што је нарочито дошло до изражаја при раду у Семберији. При свему томе задржавала је непристрастан однос и кад год је сматрала да је потребно примењивала је ктитику извора, више пута проверавајући исказе, нпр. када је сазнала за обичај "лигања" у западној Херцеговини код Хрвата, што се косило са увреженим мишљењем о моралу, честитости девојака патријархалног друштва и нормама колективног понашања. У дугогодишњем теренском раду открила је низ до сада уопште непознатих појава у областима које је истраживала, и тиме дала велики допринос етнолошким сазнањима из области које је проучавала. Током рада упознала је релевантну литературу којом је суверено владала, а при проучавању гробаља увела је и средњовековну димензију и време до момента испитивања.

Како су у време њених обилазака терене у Босне и Херцеговине почеле да се дешавају промене у начину живота и схватањима становника села - село је и даље било у жижи интересовања етнолога – Р. Кајмаковић је обраћала пажњу и на та дешавања, увек их повезујући са конкретним и општим променама на локалном и глобалном нивоу. Она је те промене констатовала у три смера: у промени пола, броја и сродничких односа учесника у обичајима, у променама материјалне стране обичаја и промени функције обичаја у корист друштвене функције. На тај начин она је могла да прати обичаје у процесу, од ранијих времена, када је располагала подацима, до момента испитивања. Таквим широким приступом Р. Кајмаковић је могла да свеобухватно сагледа читав комплекс обичаја које је проучавала и утврди њихово место, значај и улогу коју су имали у у животу и култури проучаваног становништва.

У целини узето, Р. Кајмаковић је била одличан познавалац живота и обичаја народа све три конфесије у Босни и Херцеговини. Била је искусан теренац, вешт испитивач и уочавала је и најмање детаље који су јој могли да помогну да растумачи неку појаву. Била је изврстан познавалац проблематике коју испитује, јасан и разложан излагач резултата истраживања, способан синтетичар. Појаве је посматрала у ширим територијалним оквирима од одредјеног, компарирајући исто и различито. Преферирала је област Динарида и била је један од најбољих њихових зналаца. У такву свестрану личност израсла је нагло. Све те наведене особености већ се уочавају у радовима из 60-их година, да би биле још јасније испољене у наредне дведе ценије. Тешко ће се у Босни и Херцеговини наћи сада замена та Тоску.

Библиографија:

M. I. Semirjaga, Lužičane, Moskva-Lenjingrad 1955, str. 229, *Glasnik Zemaljskog muzeja u Sarajevu* (*GZM*), nova serija (n. s.), Etnologija (E), XIII, Sarajevo 1958, 229.

Izvještaj o radu Instituta za proučavanje folklora u Sarajevu za 1957. godinu, *Glasnik Zemaljskog muzeja u Sarajevu* (*GZM*), n. s., E, XIII, Sarajevo 1958, 232-233.

Ženidbeni običaji, *Etnološko-folkloristička ispitivanja u Neumu o okolini*, *GZM*, n. s., E, XIV, Sarajevo 1959, 121-130.

Krsno ime, *Etnološko-folkloristička ispitivanja u Neumu i okolini*, *GZM*, n. s., E, XIV, Sarajevo 1959, 131-133.

George Megas, Greek calendar Cutoms, Athenes 1958, *GZM*, n. s., E, XIV, Sarajevo 1959, 318-319.

Библиографија женидбених обичаја, *Гласник етнографског музеја*, 24, Београд, 1961, 153-176. (са П. Костић)

Ženidbeni običaji stanovništva Livanjskog polja, *GZM*, n. s., E, XV-XVI, Sarajevo, 1961, 203-219.

Božićni običaji stanovništva Livanjskog polja, *GZM*, n. s., E, XV-XVI, Sarajevo, 1961, 221-227.

Maskirani ophodi Livanjskog polja, *GZM*, n. s., E, XV-XVI, Sarajevo, 1961, 229-231.

Narodni običaji u Imljanima, *GZM*, n. s., E, XVII, Sarajevo, 1962, 141-158.

Ženidbeni običaji kod Srba i Hrvata u Bosni i Hercegovini, *GZM*, n. s., E, XVIII, Sarajevo, 1963, 77-90.

Narodni običaji u Žepi, *GZM*, n. s., E, XIX, Sarajevo, 1964, 195-208.

Kako je Semberija dobila svoje ime, *Brazde* 16, Bijeljina 1977.

Неки архаични елементи у погребним обичајима муслимана у Босни, *Зборник радова XI конгреса СУФЈ*, Загреб 1964, 355-359.

Izvestija na Etnografskija institut i muzej, IX, Sofija 1966, *GZM*, n. s., E, XXII, Sarajevo 1967, 208-209.

Običaji prilikom smrti i sahrane u istočnoj Hercegovini, *GZM*, n. s., E, XXIII, Sarajevo, 1968, 5-28.

Etnološka istraživanja u Semberiji, *Članci i građa za kulturnu istoriju sjeveropistočne Bosner (ČIG)* VIII, Tuzla, 1970, 71-77.

Narodni običaji u stanovništva Lištice, *GZM*, n. s., E, XVIV-XXV, Sarajevo, 1970, 299-317.

Laktaši u bližoj prošlosti, Banja Luka, 1971. (sa R. Fabijanić)

Arhaični novogodišnji običaji dinarskog stanovništva, *Godišnjak* VIII, Centar za balkanološka ispitivanja, ANUBiH, Sarajevo 1973, 213-249.

Промене у народним пбичајима у Жупчи код Брезе, *Гласник Етнографског института САНУ*, XIX-XX, Београд, 1974, 149-175. (са Р. Фабијанић)

Обичаји у вези са вуком код балканских народа, *Зборник радова XIV конгреса СУФЈ*, Београд, 1974, 631-634.

Razvoj kuće i gospodarskih zgrada u Semberiji, *Etnološki pregled* 12, Ljubljana, 1974

Промене у народној култури Семберије, *Зборник радова Симпозијума о савременим етнолошким променама*, Одељење друштвених наука САНУ, Београд 1974

Колективна израда предионих етнолошких монографија, Оделење друштвених наука САНУ, Београд, 1974, 33-39. (са В. Палавестром и Р. Фабијанић)

Folk Customs in the Lištica Area, *WMBHL* II, Sarajevo 1976, 211-233.

Ljubav i bark, katalog izložbe *Oblici života evropskih naroda*, odeljak o Jugoslaviji, Antverpen 1975. (francusko i englesko izdanje)

Semberija – etnološka monografija, *GZM*, n. s., E, XXIX, Sarajevo, 1974, 5-122.

Rade Peleš – osnivač prvog muzeja u Tuzli, *ČIG*, XI, Tuzla, 1975.

Народни обичаји у Босни и Херцеговини, *Преглед етнографије Јужних Словена*. (у штампи)

Tradicionalno i savremeno u seoskim sastancima u Semberiji, referat na XV Savetovanju SEDJ, *Novopazarski zbornik*, 2, Novi Pazar 1978, 183-188.

Народни обичаји срановништва Дервенте, *GZM*, n. s., E, XXX-XXXI, Sarajevo 1978, 43-88.

Уводно слагање на Савјетовању о изградњи југословенског етно-парка, Сарајево 1978. (умножено)

Световање о изградњи југословенског етнопарка на подничју географског центра Југославије, *Етнолошки преглед* XV, Београд 1977, 125-126..

Традиционални народни обичаји Површн и Ракитног, *GZM*, n. s., E, XXXIV, Sarajevo 1980, 105-120..

Semberija, *WMBHL*, Sarajevo 1980, 111-240.

Etnološka istraživanja Donjeg Podrinja, *ČIG* XIII, Tuzla 1980, 151-162.

Simbol vatre u narodnim običajima Bosne i Hercegovine, *Narodno stvaralaštvo* 78-80, Beograd 1981.

Karakteristike norodnih običaja u Neumu i okolini, *Etnološki pregled* 18, Sarajevo 1982, 17-18.

Narodni običaji u okolini Teslića, *Rad 27. kongresa SUFJ*, Sarajevo 1982, 25-30.

Томо Братић, *Енциклопедија Југославијие*. (у штампи)

Милан Карановић, *Енциклопедија Југославије*. (у штампи)

Гробља у Босни и Херцеговини, *Енциклопедија Југославије*. (у штампи)

Posmrtna gozba kod balkanskih naroda, *Makedosnki folklor* XV, Skoplje 1982, 77-81.

Narodni običaji stanovništva Drežnice, *GZM*, n. s., E, 37, Sarajevo 1982.

Змија у годишњим обичајима Срба у Босни и Херцеговини, *Народно стваралаштво*, XXII, 2/4, 1983. Споменица посвећена академику Ц. Рихтману (у штампи)

Ašikovanje, *Iseljenički almanah BiH*, br. 21, Sarajevo, 1985, 90-93.

Sklapanje braka u prošlosti, *Iseljenički almanah BiH*, br. 22, Sarajevo, 1986, 90-93.

Narodni običaji u tešanjskom kraju, *GZM*, n. s., E, 41-42, Sarajevo 1987, 211-222.

Uvod, *Spomenica stogodišnjice rada Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine 1888-1988*, Sarajevo 1988. 137-138 (са В. Палавестра и Ђ. Бутуровић)

Naučna delatnost u oblasti etnologije 1945-1988. godine, *Spomenica stogodišnjice rada Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine 1888-1988*, Sarajevo 1988. 156-178 (sa Đ. Buturović)

Osnovni pravci etnoloških istraživanja u Bosni i9 Hercegovini, Zbornik referata međunarodnog simpozijuma "Bosna i Hercegovina u tokovima istorijskih i kulturnih kretanja u jugoistočnoj Evropi", Sarajevo 1988, 153-161. (са Ђ. Бутуровић)

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XLVIII
Bulletin of the Ethnographical Institute SASA, vol. XLVIII
Београд 1999.

UDK 39 (08) (047) = 861

ОСВРТИ И ПРИКАЗИ

Жан Поаријe, *Историја етнологије*, Библиотека XX век, Београд, 1999.

У време када је изашла (1969. године), Историја етнологије, Жана Поаријеа, била је међу првим студијама те врсте. Мада је и сâм аутор у више наврата констатовао недостатак оваквих синтетичких прегледа, од тренутка појављивања *Историје*, па до данас, ситуација се није много променила.

Но, било како било, ретроспекција изнесена у овој студији можда би се пре могла назвати историјом "наука о човеку", у којој до етнолошке мисли, у данашњем смислу те речи долази тек након вишевековне делатности путописаца, империјалиста, мисионара, историчара, палеонтолога, археолога, "природњака" и свих других који су оставили свој печат у процесу развоја етнологије. Аутор ставља нагласак на "традиционални садржај етнологије" који се, све до новијег доба, односио, пре свега на цивилизације без писма. Знатан део *Историје* тако обухвата истраживаче ваневропских, прединдустријских друштава, који су својим запажањима ударили темеље данашњој "науци о народу".

Првим поглављем, под називом "Претходници" обухваћен је доста дугачак временски период, од антике до 18. века. Међу "претходницима" најпре се срећемо са Херодотом коме аутор приписује прво коришћење етнолошког интервјуа, као и са извесним бројем докумената од којих би се, иако нису имали претензије да буду етнолошки, "могла сачинити једна истинска етнологија античких друштава". (Ж. Поаријe, 8)

Иако са становништа развоја људске мисли период средњег века и ренесансе можемо да посматрамо као два, скоро дијаметрално супротна идеолошка система, "етнологе" та два историјска периода, Поаријe помиње у оквиру истог поглавља. Оно што истраживаче тог времена повезује је специфичан однос према људском свету који се налазио ван граница хришћанства и хришћанском свету познатих народа (Јевреја и Мухамеданаца). Тако домородачка друштва бивају "обрађивана" у оквиру зоологије и тератолошких тема, у којима припадници небелих раса добијају фантастичне особине, док се описи Марка Пола сматрају духовитим и смелим бајкама. "Блаже" идејне струје, позивајући се на библијско Откровење, урођенике повезују са изгубљеним племенима Израиља. У овом периоду наилазимо и на елементе теорије о "добром дивљаку" која у каснијим фазама развитка "етнологије" бива разрађена и употпуњена.

Трећи део поглавља о претходницима посвећен је развоју науке о човеку у 17. и 18. веку, односно, путу који је "мисао о другом" прешла од, како аутор каже "класицизма до егзотизма". (Ж. Поаријe, 11) Овде је потврђена давно позната чињеница, да је развој етнолошке (и уопште научне мисли) одувек био у тесној вези са друштвеним и политичким токовима и стремљењима. Тако је у поменутом периоду све мање оних који обезвређују примитивна друштва, а све више ерудита који, као Лаонтан и Лекарбо, кроз описивање урођеничког живота критикују европска друштва, најављујући антиколонијализам.

"Рана антропологија", како је названо последње поглавље "Претходника", смештена је у 18. век, а њени творци били су путописци, философи и природњаци. Философи су у овој студији добили статус истинских твораца наука о човеку, а као најбитније аутор наводи Русоа и Волтера, чији допринос, много година касније, подвлачи и Клод Леви Строс. Та наука почела је да се гради по угледу на биологију, а у научном свету је први пут отворено постављен проблем старости врсте, што је наравно изазвало сукоб са догматски оријентисаним круговима. Не кријући своје опредељење по питању тог "прастарог" проблема, Жан Поарије завршава излагање о Раној антропологији, напомињући да у овом периоду треба тражити и зачетке физичке антропологије, као и првих систематских класификација расиолошких типова.

Друго поглавље *Историје* почиње са излагањем о различитим садржајима који су се подразумевали под појмовима антропологије, етнологије и етнографије током 18 и 19. века. Према овоме, реч, етнологија, појављује се у списима философа Шавана који је у њој видео једну грану философије историје, а тек почетком 20. века она добија данашње значење.

Иако констатује да је у етнологији и њеним прапочецима дуго времена владао етноцентризам, Поарије ни сам није успео да избегне ову врсту предрасуде. Тако се у поглављу о рађању наука о човеку (које следи), као творци истих углавном јављају француски мислиоци и ерудити: Дести де Траси, Дону, Волне, Жосфре и Жерандо. Свакако, циљ ових наука, оформљених у 19. веку, био је да буду обухватне и објективне, што је, с обзиром на идеолошки концепт тог времена значило, да буду ослобођене сваке философске или верске предрасуде.

У 19. веку, чија достигнућа аутор обрађује у трећем делу другог поглавља *Историје*, долази до постепеног афирмисања етнологије која се, међутим, још увек заснива на археолошким проучавањима трагова прастарог човека и на палеонтолошким открићима. Између осталих истраживача тог доба издвојен је Буше де Перт (1788-1863), чија су открића после доста оспоравања потврђена много година касније.

Средину 19. века обележило је деловање природњака, Дарвина и Ламарка, а након њих, у студији се помињу утемељивачи физичке антропологије и творци њених метода, као што су Андрес Рециус, Пол Брока, као и творци расистичких и расиолошких теорија, Кивије, Гобино и Вашер де Лапуж.

Период 19. века значајан је и по томе што током њега долази до институционализације етнологије, што је такође (можда неумесно) обрађено у поглављу о физичкој антропологији.

Претпоследње поглавље књиге мање-више се поклапа са оним што је из пера Елвина Хача изашло четири године после *Историје етнологије* (1973), али је код нас објављено много година пре ове студије (1979).

Наиме, ово поглавље је посвећено прегледу етнолошких теорија и школа које се налазе у темељима етнологије какву данас познајемо. Овде су наравно, своје место нашли познати еволуционисти, дифузионости, психологисти, културалисти, функционалисти, персоналисти, типологисти, морфологисти, лингвисти и "практичари". Међу најистакнутијим (чијем је раду у овом поглављу посвећен известан простор) налазе се (по редоследу појављивања у књизи): Бастијан, Бахофен, Морган, Макленан, Мејн, Голденвајзер, Тајлор, Фрејзер, Куланж, Ленг, Марет, Спенсер, Гребнер, Шмит, Гилен, Боас, Лоуи, Фробенијус, Вислер, Кребер, Браун, Смит, Риверс, Малиновски, Фројд, Сапир, Мид, Диркем, Брил, Кардинер, Линтон, Бенедикт, Риве и Гране.

"Социологија етнологије" какву аутор предлаже у закључном поглављу студије и какву је и сам покушао да спроведе, требало би да настоји да установи корелације које су постојале (и постоје) "између развоја сазнања о човеку с једне, те религијских веровања, политичке ситуације, техно-економске средине, етике и система вредности са друге." (Ж. Поарије, 121)

Сви правци и аутори поменути у књизи обрађени су с обзиром на допринос који су имали у развоју етнологије, при чему је, код већине, дат и критички осврт на идеолошки концепт који су заступали. Без обзира на очигледне недостатке ове студије, као што су, потпуно одсуство увида у развој етнолошке мисли у источноевропским земљама, недоследност у хронологији излагања, поменути етноцентризам аутора, као и (што нема директне

везе са садржајем) схватити као време које је прошло од њеног првог издања, 1969. до појављивања у нашој јавности, 1999. године (ово се може схватити као критика нашем критика нашем издавачу, јер студија није донела ништа ново у односу на већ, код нас постојећа знања о развоју етнологије), *Историја етнологије*, Жана Поаријеа може се користити као приручник за разумевање развоја науке о човеку и знања утемељених у данашње поимање етнологије и антропологије.

Александра ПАВИЋЕВИЋ

Петар Влаховић, *Србија – земља, народ, живот, обичаји,* издавачи Етнографски музеј и Вукова задужбина, Београд 1999, страна 411.

Академик Петар Влаховић, своју књигу *Србија –земља, народ, живот, обичаји*, посветио је предстојећој стогодишњици Етнографског музеја у Београду, која ће бити обележена 2001. године у тој кући. Музеј је једна од најзначајнијих културних институција у Србији и зато посвета скором јубилеју и представљање дела које је обављено 9. марта 2000. године свакако има дубоки смисао са становишта културе и науке. У Етнографском музеју, кроз читаво протекло столеће његове самосталне делатности радило се на сакупљању, чувању, изучавању и приказивању свега што је битно за Србију као земљу и њено становништво са становишта етнологије.

Књига *Србија*, П. Влаховића на преко 400 страница са једном географском картом у прилогу и великим бројем илустрација представља сублимирану слику досадашњих сазнања, изложену на доступан начин широком кругу читалаца, односно у одређеном смислу целокупан садржај оног што представља и Етнографски музеј, а то су све важније етнографске одлике земље и њених житеља, од њиховог природног и друштвеног окружења, па до традиционалне производње и других привредних делатности, исхране, градитељства и становања, насеља и народног одевања. Описан је и друштвени живот, облици његовог организовања и регулисања односа међу људима, затим ту је и општи преглед правила понашања и обичаја уз животни циклус човека, уз рад, па уз годишње празнике и светковине до карактеристичне породичне славе у Срба. Указано је и на традиционално уметничко стваралаштво; прозно и поетско, на народну музику, игре, игроказе и најзад, на одлике ликовне народне уметности. На крају је кратак општи осврт на етнопсихичке одлике српског народа, углавном како су их видели Јован Цвијић и Владимир Дворниковић. У прилогу је опширан списак литературе за сваки одељак књиге посебно.

Петар Влаховић, међу етнолозима, убраја се у оне који су написали велики број чланака, студија, расправа, књига и других радова. Многа његова дела су настала на основу личних истраживања, а значајан број је синтетичког и прегледног карактера у каква спада и књига *Србија – земља, народ, живот, обичаји.* Не само из онога што нам је познато, већ и из њене структуре, очигледно је да је настајала у дужем временском раздобљу. Упркос тој чињеници за овај подухват било је потребно пуно хтења, смелости, труда и што је најважније накупљених знања, а аутор је то у пуној мери испољио.

Предмет књиге, који је изузетно обиман, иако претендује да само са етнолошког становишта прикаже земљу, њене људе и њихову културу, крије многе замке и недоумице на путу до коначног циља. Уз ово треба имати у виду да обухвата и огроман временски распон у историјском смислу, почев од помена имена српског народа па до данашњице. Омеђена је само просторно.

Ово обимно дело плод је и дугогодишњег наставничког рада на Универзитету, заправо сталних припрема за предавања и држања предавања више предмета студентима етнологије и других струка у Београду и на неколико универзитета у свету. Стварана је, као и друга дела ове врсте, поступно. Њене зачетке данас, можда можемо видети, већ у скриптама и уџбеницима које је аутор написао пре више деценија, па касније у неким синтетичким прегледним радовима и већ темељно разрађеној методологији једне знатно краће верзије, под

насловом *Народни живот и народно стваралаштво* објављено у књизи *СР Србија* у издању Књижевних новина 1982. године, у којој се налазе и прилози других аутора о земљи и култури. Најзад, 1991. године, у Кракову, на пољском језику, аутор је објавио *Kultura ludova v Serbii (Народна култура у Србији)* на Јагелонском универзитету која је по структури и садржини веома сродна књизи коју приказујемо.

Из онога што је изложено може се претпоставити да дело, *Србија,* Петра Влаховића није строго или у ужем смислу научна публикација, међутим, треба истаћи да њена основа и потка вишеструко произилазе из истраживачких радова и научних сазнања, како самог аутора тако и многих истраживача и писаца чије је резултате уградио у текст. Она представља, у одређеном смислу и уџбеник из етнологије, односно има уџбеничку намену, али истовремено свакако је и штиво намењено многим читаоцима који желе да буду обавештени или обучени од еминентног стручњака о најважнијим традиционалним одликама културе, живота и обичаја Срба и становништва Србије.

Потпунији осврт о свему ономе што се налази у књизи изискивао би много већи простор, и тада много тога остало би недоречено, јер садржај књиге обилује мноштвом етнолошких чињеница.

Никола ПАНТЕЛИЋ

Весна Вучинић, *Просторно понашање у Дубровнику*, Филозофски факултет Универзитета у Београду, Београд 1999.

Иако су основе и теоријска постигнућа урбане антропологије већ одавно познате у Србији, несразмерно мало радова је написано који би се могли сврстати у ову област. Стога књига Весне Вучинић "Просторно понашање у Дубровнику" представља , у ствари, дуго очекивано, а до сада ненаписано, штиво у домену антропологије у Србији.

Ова веома садржајна књига је респектабилног обима, са одличном и разновсном опремом (фотографије, мапе), прилозима (табеле, упитник, попис илустрација), и резимеом на енглеском . На њених 325 страна "упаковано" је дванаест поглавља у којима се најпре разматрају теоријско-методолошки оквири истраживања, урбанистичко-архитектонска прошлост Дубровника из перспективе настанка и развитка његове решеткасте градске структуре, затим урбанистичка и економско-демографска структура локалитета који чине одабране узорке истраживања. Након тога, централни део књиге посвећен је дефинисању суседства као физичког и социјалног простора и анализи начина на који суседство функционише као простор социјалне размене. Анализи субјективних граница градских квартова, дефинисању различитих простора окупљања, као и путањама кретања кроз град које су својствене становницима два кварта које је В. Вучинић изабрала за поређење, посвећени су седмо, осмо и девето поглавље. Два наредна поглавља односе се на понашање у јавном простору. Десето поглавље разматра структуру једне дневне ритуализоване активности као што је корзирање ("ђир") на централној градској улици – Страдуну, сегментирање простора, његове различите друштвене функције и значења која се конституишу кроз употребу простора. Наредне странице посвећене су опису и анализи трансформације и презначавања простора свакодневних активности приликом религијског празника, и то оног који је најзначајнији за Дубровчане – фесте светога Влаха. Завршна разматрања сажимају резултате истраживања и предлажу будуће могуће правце интересовања и ангажмана, како научног тако и примењеног, не само антрополога, већ свих оних стручњака који за предмет свог истраживачког рада имају град, архитектуру, градски простор, људске групе, и односе ових ентитета.

Оно што ју је, по речима саме ауторке, определило да као предмет своје докторске дисертације одабере истраживање просторног понашања у Дубровнику, као репрезентативном примеру града ортогоналне структуре на јадранском подручју, јесте богато искуство које је, током постдипломских студија, и времена које им је следило, стекла у изучавању

градова решеткасте, ортогоналне структуре на Далеком Истоку. Весна Вучинић је, подсетимо се, током магистарских студија на харвардском универзитету развијала интересовања ка традиционалном и модерном кинеском језику, филозофији, архитектури и урбаном планирању, да би и након окончања студија (1984-1986) своју активност фокусирала на урбани дизајн и просторно понашање у градовима Далеког истока- пре свега Кјоту (Јапан), а затим и историјским језгрима древних кинеских градова Сиана и Пекинга. Стога је, након повратка у земљу, одлучила да стечено искуство и истраживачку радозналост споји у покушају да одговори на питање: постоје ли, у нашој градотворној традицији примери градова ортогоналне структуре, и утиче ли, и на који начин, специфична урбана структура на просторно понашање градског становништва. Истражујући корелације урбане структуре и просторног понашања становника Дубровника, В.Вучинић је, како каже, желела да дође до одговора о на питање постоје ли "универзалана својства живота у комплексним градовима дуговечних цивилизација, какве су се развијале у тако удаљеним подручјима као што су Далеки Исток, Централна Америка и Медитеран". Као полигон на коме ће проверити своје претпоставке о утицају правилног урбаног растера на понашање становника града, В. Вучинић је, не случајно, одабрала Дубровник. Дубровник не само да представља један од драгоцених примера светске урбане и архитектонске баштине, и један од најлепших градова јадранског типа који поседује решеткасту структуру, већ је и сведочанство континуитета људског живота у периоду од преко четрнаест векова, те на тај начин постаје, како каже ауторка, "адекватна истраживачка лабораторија" у којој ће се моћи пратити претпостављени континуитет извесних модела понашања.

Истраживање просторног понашања Дубровчана изведено је у само предвечерје рата, у пролеће и лето 1991. Године, када се већ могло наслућивати да се напетости у југословенском друштву неће једноставно решити. И иначе присутни амбигвитет који антрополози носе у својој "кошуљи" учесника-посматрача, попримио је, сведочи нам ауторка, јасније обрисе. Своје искуство рада на терену када је била не само једини антрополог из Србије, већ и из читаве СФРЈ који је истраживао, она одређује као "психолошки драматично", будући да је непрестано текло на маргини двеју улога у којима се налазила: улоге "одскорашњег непријатеља" ("унутрашњег Другог") и "доскорашњег пријатеља", и стога нам ово истраживање сведочи о можда последњим мирнодопским доживљајима слике света Дубровчана, бар за дуже време, док се ратне трауме поново не прераде у "млину" нове мирнодопске свакодневице.

Започињући комплексно истраживање корелације просторних структура и просторног понашања у Дубровнику, В. Вучинић је морала да донесе неколико стратешких одлука од којих је прва била јасно теоријско-методолошки уоквиравање свог истраживања, да би, што јој је био један од важних циљева, могла да стандардизује резултате истраживања, и тако омогући евентуална компаративна или поновљена истраживања. Да би то постигла, она се у уобличавању основа свог истраживања највећим делом ослањала на методолошка искуства урбане социологије, како у начину одабира узорка, тако и у коришћењу статистичког метода прикупљања и обраде података на релативно великим узорцима становништва. Овако конципирана истраживања нису честа у домаћој антропологији, и може се рећи да студија "Просторно понашање у Дубровнику" представља пионирски подухват и добар путоказ свима онима чији истраживачки сензибилитет и научни кредо теже ка квантитативним начинима анализе. Осим урбане социологије, у конципирању истраживачких питања и проблема, посебно је приметан утицај урбане географије, у делу који се односи на опажање простора, дефинисање његових субјективних граница, мапирање простора дневне акције, као и бележењу дневних путања кроз град. Коначно, није се могла заобићи историја архитектуре и урбана морфологија, која нуди одговоре на питања о пореклу, мотивима и симболици простора у градовима са решеткастом структуром.

Да би истражила да ли, и на који начин, правилна структура градског простора утиче на просторно понашање становника, В. Вучинић је за поређење одабрала два дубровачка кварта који се значајно разликују, како по својим физичко-морфолошко-урбанистичким ка-

рактеристикама, тако и по социо-демографској структури становника. Пријеко и Света Марија узети су као представници "правилног" односно "неправилног" урбаног планирања. Унутар сваке од ове две просторне целине постоји финија подела на подузорке, и у четвртом и петом поглављу ауторка нас упознаје са историјском топографијом и урбаним уобличавањем сваког од ових делова, као и са значајним грађевинама и оријентирима који настају унутар тих просторних целина. Не упуштајући се у овом тренутку у описивање разноликости урбанистичких и архитектонских облика на локалитету Пријеко, рећи ћемо само да је карактеристика грађевинског блока у овом делу узорка да је, бар према уличном фронту, правилан и стандардизованих димензија. За разлику од њега, узорак Св. Марија представља пример органског срастања насеобине са околином. Он обухвата и самостански комплекс и унутрашња дворишта у његовој близини око којих се у највећој мери организује свакодневни живот становника. Њихове се различитости не исцрпљују, међутим, само у различитој урбаној морфологији. Пријеко и Света Марија у свести становника Дубровника супродстављени су и као простори који еманирају неке од вековних опозиција у дубровачком градском животу, а то су опозиција између копненог и острвског насеља, словенског и романског насеља, најмлађе и најстарије секстерије, јасних и нејасних контура кварта, блока у низу и дворишног блока. С друге стране, оно што ова два простора повезује јесте карактеристика природне топографије (велики нагиб терена), изражени историјски идентитет локалитета, геометријски периферни положај унутар градског језгра, присуство две главне саобраћајнице у улози граница локалитета, ексклузивна стамбена намена ових градских подручја и велика густина насељености.

Исцрпно приказане урбанистичке и демографско-социо-економске карактеристике два кварта која су изабрана за јединице-узорке поређења, изведене у петом и шестом поглављу, представљају емпиријски оквир унутар кога ће ауторка истраживати функционисање основних концепата истраживања: суседства као простора социјалне размене, субјективних граница квартова, просторе активности и просторе окупљања, путање уобичајеног кретања кроз град, и просторе друштвеног (Страдун) и религијског догађања (град у прослави Св. Влаха). Централни део књиге, њених шест наредних поглавља (од шестог до једанаестог), посвећени су изношењу грађе и анализи посебних, горе наведених аспеката просторног понашања унутар Пријека и Св. Марије, или су испитивани и праћени неки облици просторног понашања становника ових квартова (на пример избор путања за кретање по граду, концептуализовање Страдуна и начин стајања и кретања по њему) у простору који превазилази њихову стамбену околину. Излагање грађе и њена анализа веома су детаљни, уз исцрпне описе различитих фактора који су могли, по мишљењу ауторке, да опредељују просторно понашанање Дубровчана. Иако је највећи део грађе добијен путем обимног стандардизованог упитника, па је статистички обрађен и резултати представљени процентуално, у виду заступљености одређеног одговора у целом узорку, и затим анализирани и коментарисани, у неким деловима ауторка непосредније уводи гласове својих испитаника, кроз опширније изводе из разговора са њима. Ово делове књиге о градским и локалним просторима окупљања чини животнијим, и представља добар пример комбиновања квалитативног и квантитативног методолошког поступка. Штета што прича Дубровчана није нашла више места у књизи, што се само стидљиво пробија кроз множину "тврдих" етнографских чињеница.

Резултати истраживања које је ауторка изложила у завршном, дванаестом поглављу, потврђују њену почетну претпоставку о томе да урбана структура Старог града у Дубровнику одређује просторно понашање његових становника. Показано је, наиме, да становници два различито урбанистички уређена локалитета, као Пријеко и Св. Марија испољавају значајне разлике у погледу просторног понашања њихових становника, и то је видљиво у свим истраживаним аспектима просторног понашања. Простор социјалног суседства становника Пријека знатно је ужи од социјалног суседства становника св. Марије, а становници Пријека показују и већи степен суседске активности и идентификације са сопственим суседством него што је случај са становницима Св. Марије. Ово ауторка објашњава, између

осталог, различитом морфолошком структуром простора, као и особеностима положаја, облика, величине и унутрашње организације стамбених јединица уличног и дворишног блока. Вертикалан распоред просторија у кућама на уличном фронту, као и положај блока у низу на стрмом уличном степеништу, у локалитету Пријеко ограничавају суседску размену само на најближе околне куће. Све што је предмет размене или резултат услуге, рецимо куповине која се за некога обави, у куће се увлачи помоћу кошаре и канапа, јер се свако претерано "чињење скалина" избегава, нарочито у топлим летњим данима. Насупрот овоме, на Св. Марији, хоризонтални распоред просторија, заравњеност терена на коме се налази самостански комплекс, као и постојање дворишног простора који повезује зграде, омогућавају комуникацију суседа у свим правцима и између свих делова блока.

Својим субјективним границама, кварт Пријеко је боље дефинисан него кварт Св. Марија, односно становници пријека имају уједначеније представе о томе шта чини границе њиховог блока него они са Св. Марије. Различита уједначеност њихових представа, сматра В. Вучинић, проистиче из разлика у урбаној структури ових подручја, изражености њихових физичких граница у односу на суседна градска подручја, као и из степена њихове физичке изолованости у односу на центар града. Што се зона градске активности и окупљања тиче, тек су ови облици просторног понашања вишеструко одређени различитим карактеристикама простора. Ауторка је утицај урбане структуре, а нарочито урбане топографије, поделила у утицаје од примарног и секундарног значаја. Тако она сматра да урбана структура као фактор од примарног значаја делује приликом формирања зона активности као што су дневна куповина намирница, одлазак у цркву, пријатељско дружење и одласци на купање. Као фактор од секундарног значаја, урбана структура утиче на одабир места за породичне изласке и кафанско дружење са пријатељима. Збирни приказ и мапирање свих простора активности показао је да између становника два испитивана блока постоји значајна разлика у природи простора активности. Становници Св.Марије у својим активностима допиру у све длеове Старог града, осим централног источног дела, који представља зону окупљања становника Пријека. У исто време, становници Пријека својим активностима такође не покривају крајње јужни део града, који је у истраживању означен као локалитет Св. Марија.

Истраживање распореда путања уобичајеног кретања кроз Стари град показује да се разликује кретање становника из "уређеног" и "неуређеног" локалитета. Наиме, ауторка је уочила да је кретање у правилној урбаној решетки уређено, децентрализовано и варијабилније, док је кретање унутар неправилне урбане решетке неуређено, централизовано и варијабилније, из чега изводи закључак да је утицај урбане структуре града на формирање простора кретања од примарног значаја у односу на социо-економски статус становника два локалитета. Утицај социо-економског статуса на просторно понашање видљивији је у избору места окупљања у ритуалним и ритуализованим активностима, као што су корзирање по Страдуну и учешће у фести Св. Влаха, али и на одабир места за пријатељско или породично окупљање које се усаглашава са перцепцијом сопственог социо-економског статуса, и одређује у складу са симболичком опозицијом репрезентативно-нерепрезентативно. Опозиција репрезентативно-нерепрезентативно показује се важном и приликом одабира путања за кретање кроз град.

"Просторно понашање у Дубровнику", проширена и прилагођена докторска дисертација Весне Вучинић је, поновићу, садржајна студија о начину на који простор постаје активан субјект градског живота, а не само његов физички оквир. Њеним објављивањем, Дубровнику је посвећена пионирска студија овог типа, србијанска антропологија је обогаћена новим тематским садржајима и теоријским увидима, а стрпљиви читалац биће награђен једним за наше прилике неуобичајеним виђењем надалеко познатог града.

Илдико ЕРДЕИ

***Between the archives and the field: A dialogue on historical anthropology of the Balkans,* Miroslav Jovanović, Karl Kaser, Slobodan Naumović (eds.), translation Aleksandar Bošković, Nina Dobrković, Beograd: Udruženje za društvenu istoriju Teorija 1; Graz: Zur Kunde Südosteeuropas – Band II/27, Beograd 1999, 276 стр.**

Реч је о студији која представља значајан подухват и догађај у етнолошким и историјским научним круговима. Овај зборник радова је подухват, јер отвара једно ново поље интердисциплинарне кооперације у правцу научног "номадизма". Књига је и догађај због свог садржаја и појављивања *hic et nunc*.

Све је почело на Интернационалном колоквијуму о историјској антропологији који је одржан на Филозофском факултету у Београду, 1-2 октобра 1996. године. Учествовали су етнолози и историчари са Филозофског факултета у Београду и историчари из Беча и Граца. Септембра месеца 1999. године објављен је зборник радова са овога скупа. Едитори истичу да су покушали да очувају дух Колоквијума односно идеал дијалога као слободног и толерантног сусрета научника који су изнели разноврсне идеје и ставове о историјској антропологији као научној дисциплини. Стога, је посебан део студије посвећен разматрањима и дискусијама о теоријској конструкцији историјске антропологије (*Нови дијалог старих партнера; Полемички тонови* и *Уместо закључка).* Андреј Митровић истиче основне теме које су иницирале ток дискусије: историјска антропологија, историјски догађаји, Балкан, историографско одређење антропологије. Оне су главне матрице у покретању низа питања као што су тематика, перспектива и граничне зоне историјске антропологије. Michael Mitterauer представља развојни пут савремене историјске мисли која није лишена умножавања праваца и етикета – назива дисциплина: политичка историја, политичка друштвена историја, друштвена историја итд. Никола Павковић у ретроспективи етнолошке мисли, подсећа на термине *historische ethnologie, ethnohistory, ethnohistoire* и даје *differentia specifica* историјске антропологије као научне дисциплине која у сагласно са захтевима историјске науке проучава културну прошлост и историју извесних људи са доследном употребом антрополошких концепата. Посебно су релевантни подаци у којима се K. Kaser и M. Mitterauer осврћу на досадашњу научну сарадњу и формирање асоцијација по питању Балкана (Софија, Београд, Дубровник..) у циљу артикулисања крос-балканских проучавања и оријентација, партнерства у дисциплинама, решавања проблема номенклатура и теоријских расчишћавања на релацији традиционалних приступа и нових методологија у историјским наукама, односно уклапања у савремена етнолошка посматрања (као што је политичка антропологија). У самопреиспитивању истраживачких подухвата историјске и етнолошке науке, могуће је исцртати основне контуре историјске антропологије у проучавању Балкана. То подразумева инсистирање на "отвореним радним формама у промовисању нових тенденција и оријентација", теоријској повезаности, успостављању организационе мреже и дидактике (Karl Kaser). Да ли ће ова дисциплина бити још један додатак на уситњеном терминолошком тржишту или је интегративни подухват остаје да се види? Радомир Ракић сматра да уколико се изузме тај проблем можда је боље остати доследан укорењеним терминима историја и етнологија.

Сасвим сигурно радови у овој студији откривају право лице историјске антропологије. Текстови су сврстани у два тематска блока: *Пол – Род – Породица – Свакодневни живот* и *Села – Менталитети – Традиције.* Већ сами наслови показују да се историјска антропологија ослобађа постојећих клишеа поделе на упаковане научне ресурсе, док у средиште поставља друштвене појаве чије се концепције заснивају на моделима одређене културним зонама и нивоима. Тако се "Тобелије" као пример женског целибата разматрају кроз развојне етапе, при чему се овај феномен ре-проблематизује на релацији култура и полност (Предраг Шарчевић). Анализе структуре породице у 19. и 20. веку (Siegfried Gruber) и проблема сексуалности у Београду у 20. веку (Предраг Марковић) ослањају се на временске координате, али са етнолошким углом посматрања издвојених модела као што су "породични и животни циклус" и културна конструкција полности у градској и сеоској средини. Шта рећи о старим темама и новим приступима? Што је јасно и прецизно представљено у раду Зо-

рице Ивановић – о забрани брака међу афиналним сродницима код Срба. Ауторка друштвена и културна правила забране доводи у везу са концептуализацијом тела, представама о сексуалности као симболички израз друштвених односа у вези репродукције која су ипак одређена сродничким системом. У историјском и етнолошком дискурсу феномен свакодневног живота постаје једна од релевантних тема која отвара једно широко истраживачко поље од живота граничара – пореских обвезника у граничној зони Хабзбуршке монархије у 19. веку (Hannes Grandits) до анализе "жура" као форме међуиндивидуалног окупљања у Београду 1919-1940 (Тијана Чолак – Антић). Национална диференцијација у аустријско – словеначкој граничној зони је допринос акултурацијским процесима (Christian Promitzer). Тема село и град представља важан проблем кроз многе епохе или како се зумира један период – Краљевина Југославија, Љубодраг Димић). Етнолошке теме су пред новим изазовима хиперстварности. У њу се увлаче матрице као што су традиција, архаично које артикулишу механизме моћи на различитим нивоима друштвене стварности. У скенирању таквих проблема посебно је вредно прочитати радове Николе Павковића, који термин "секундарни архаизам" посматра кроз социо-културне ситуације код Јужних Словена у модерно доба. Слободан Наумовић у свом обимном раду посебно расветљава однос између политичке транзиције у Србији (1987 – 1990), национализма и инструментализације традиције. То се исказује кроз прилике које фаворизују праксу коришћења традиције у политичке сврхе и у главним политичким функцијама коришћења традиције од стране политичких партија. Ови тематски блокови се завршавају радом Радомира Стојановића који је на примеру филма "Крунисање краља Петра Карађорђевића" показао како се значење филмске слике мењало као резултат приступа архивском филму.

Читаоцу остаје још да се позабави корицама ове студије на којој је фотографија човека у традиционалној српској ношњи испред паноа "ђђђ.informatic.com". Да ли смо бар донекле разумели идеју приређивача да се живот људи спознаје кроз паралелно дизајнирање, конструисање и замишљање прошлих, садашњих и будућих прошлости.

Сам преглед тема радова у овој студији указује на јасно конципиран оквир историјске антропологије. У првом блоку *Полност – Род – Породица – Свакодневни живот* таксативно наводим проблеме који су анализирани: "Тобелије" као пример женског целибата говори о улогама алтернативног рода у 19. и 20. веку на Балкану, чија анализа отвара шире могућности разумевања и тумачења полности – рода, рода – култура (Предраг Шарчевић). Структура породице и домаћинстава у Србији (на примеру Орашца) у 19. и 20. веку се посматра у развојним етапама кроз транзицију друштвеног система, демографске промене и приче као усмених извора (Siegfried Gruber). Разматрање забране брака са афиналним сродницима међу Србима се не заснива само на симболичком изразу типа друштвених односа за које је важна репродукција већ посебно као стање постојања и континуитета (Зорица Ивановић). Полност у Београду у 20. веку посматра се као антрополошки и историјски феномен имајући у виду три епохе и посебно издвојене категорије "грађанске полности" и "руралне полности" (Предраг Марковић). Категорија људи "од поузданих граничара до добрих пореских обвезника" се посматра као проблем економске и друштвене интеграције у бившој хабзбуршкој војно граничној земљи у Хрватској крајем 19. века, посебно у сфери свакодневног живота (Hannes Grandits). Анализа "жура" као форме међуиндивидуалног окупљања улази у поље етнологије свакодневног живота, историје појединца и породице, али и шире узето историје датог друштва – на примеру Београда 1991-1949 (Тијана Чолак – Антић).

У другом блоку представљени су радови под тематским називом *Села – Менталитети – Традиције.*

Мирослава ЛУКИЋ-КРСТАНОВИЋ

Боса Росић, ***Шарена села – гробља и надгробни белези у средњем и доњем току Увца,*** Завичајни музеј, Прибој и Народни музеј, Ужице, Прибој 1999, 140 страна и 106 илустрација.

Ретке су земље и регије где је толико пажње посвећивано приказивању и проучавању надгробних споменика из релативно новијег времена, као што је то случај у Србији. За такав однос према овом споменичком наслеђу постојали су и постоје добри разлози. На пространствима Србије и уопште на српском културном простору и суседним областима постоји, може се рећи, обиље резаних и клесаних надгробних споменика од дрвета и камена, као и других разноврсно украшених нагробних обележја, који су својим облицима, ликовним, графичким и исписаним садржајима привукли пажњу већег броја истраживача и уметничких стваралаца.

Боса Росић, кустос народног музеја у Ужицу написала је књигу *Шарена села* која у поднаслову има објашњење *гробља и надгробни белези у средњем и доњем току Увца,* односно у западном делу Старог Влаха. Поетични наслов књиге *Шарена села,* како некад гробља називају мештани из поменутог предела, може се схватити и као подругљиви али истовремено и пркосни однос према смрти и свему оностраном, слично као и смешак или осмех на лицима ликова представљених на споменицима широм западне Србије.

У књизи су изложена, у првом реду, нова, мукотрпна, упорна теренска истраживања, уобличена у систематизовано монографско дело намењено колико испитивачима надгробних споменика и погребних обичаја Срба, исто толико и културним посленицима и ширем кругу читалаца који су заинтересовани за питања културе у прошлости и садашњости. Ово корисно и занимљиво дело, могло би се рећи, изложено у форми стручно-научног каталога по свом садржају, изгледу и детаљно обрађеном материјалу, у едицији *Лагат*, Завичајног музеја из Прибоја, има 140 страна и преко сто добро урађених документарних фотографија Зорана Домановића са више цртежа и једном прегледном картом истраженог подручја са означеним локацијама гробаља, надгробних обележја и богомоља.

Ауторка, Боса Росић, у складно ликовно обликованој и добро технички урађеној и опремљеној монографији, *Шарена села* изложила је своја сазнања и истраживања следећим редом:

У уводу (9-10 страна), су дати основни и релевантни подаци о предмету дела и пределу у којем је истраживала. Ту се налазе и друга општа обавештења која уводе читаоца у даља излагања. Прво поглавље под насловом *Из прошлости краја* (11-16) садржи веома сажете битне историјске чињенице, а нарочито оне које би могле бити од значаја за боље разумевање даљих излагања. Пажњу је посветила саставу становништва, одсељавањима и досељавањима, па његовим привредним делатностима, улози цркве у прошлим временима, о дуготрајној владавини и ослобођењу од Турака.

Следи поглавље *Преглед досадашњих истраживања гробаља и надгробних белега српског народа* (17-20) у којем нас подсећа на садржај и резултате неких важнијих истраживачких радова из ове области.

Садржај поглавља *Погребни и посмртни обреди и обичаји* (21-31) говори о културним карактеристикама погребних ритуала у Срба са освртом на словенске корене и паралеле. А у следећем поглављу *Гробља у селима средњег и доњег Увца* (32-61) изложени су подаци о селима, детаљни описи и све значајније чињенице о гробљима као и о већини старијих споменика у селима: *Радоина* – гробље на Бјелину, *Рутоше* – гробље на Црквини, *Кратово* – Шћеповића гробље, гробље у Доњој Јелачи, гробље у Дубрави, гробље у Горњој Јелачи, гробље у Брезни и Берлића гробље, *Рача* – гробље у засеоку Равни Гај, гробље у Рачи и гробље у Кнегињи, *Штрпци* – Анхића гробље, гробље у Марића Луци, гробље у Цигли и гробље код Вучијег потока, *Јабланица* – Ђуровића гробље у Јабланици и гробље у Јабланици код цркве, *Стубло* – гробље у Стублу, гробље у Питомини и гробље на Увцу, *Доброселица* – гробље у Доброселици и *Сјеништа* – гробље на Црквини, у којима је ауторка обавила опсежна испитивања са пуно осећања за битне чињенице.

У најобимнијем делу књиге, *О гробљима и надгробним обележјима* (62-110), који преставља суштину и срж истраживачког посла ауторке, поред општих података о гробљима и

надгробним обележјима дата је и осмишљена систематизација, у којој су следећим редом, аналитички и логично приказани: надгробни белези од дрвета као најстарији облик обележавања гробова, у ствари дрвени крстови – крстаче, дрвени споменици у облику обрађеног стуба, дрвене гробнице – омеђени гробови отесаним и често украшеним талпама, па дрвени кровови – надстрешнице и посебна обележја звана перјаница или срг, мотке од неколико метара са барјацима које се побадају у гроб чело главе покојника. После приказује надгробне белеге од камена који су у ликовном погледу и као извор имформација најинтересантнији. На крају скренула је пажњу на надгробне споменике и обележја од бетона као релативно новијој појави. У овом дели књиге документовано је приказана ликовна садржина и обликовање надгробних белега, истим редоследом како се систематизовани. Представљени су текстови и графика натписа – епитафа, објашњени су њихови садржаји, значења и поруке кроз фини осећај за анализу и разумевање.

Последње поглавље *Објекти уз гробља* (111-122) заокружује општу слику за поимање изложеног истраживачког посла. Овде је изнето више важних чињеница о градитељским здањима и амбијенталној средини у којој су подигнути и ту опстојавају. Заправо, представљени је неколико сакралних грађевина, не посебно монументалних, али врло значајних за овај крај и његове житеље. Описане су: црква у селу Рутоше, црква брвнара на гробљу у Штрпцима, црква брвнара у Јабланици, манастир Увац и црква брвнара у Доброселици. Овде треба истаћи, да на тако малом простору сигурно нигде нису сачуване више од три цркве брвнаре, каквих је било на десетине још 19. и првим деценијама 20. века, широм Србије и уопште на српском културном простору.

На крају се налази обиман списак литературе о надгробним споменицима, гробљима и посмртним обичајима, а у прилогу је и примерен текст *Реч о аутору,* написан у пријатељском тону, пером Добриле Васиљевић-Смиљанић, оснивача и модног креатора чувене задруге – предузећа Сирогојно, где је више година радила Боса Росић и где је продубила свој однос према етнологији. На последњој страници је биографија ауторке.

У целини, дело *Шарена села,* Босе Росић је озбиљан систематски, теренски, истраживачки посао, урађен савесно и детаљно. Приказани су и у многоме анализирани постигнути истраживачки резултати и, како сам већ поменуо, са привржeношћу професионалца, осећањем блискости са народним бићем и искреним разумевањем традиционалне народне културе, живота и обичаја становника старовлашког краја, где су јој корени дубоко урасли у тло.

Иако би се можда могла ставити ту и тамо по нека примедба, ова књига може послужити као изванредан пример, како и у данашњим околностима, уз сво уважавање наклоности и припадности завичају, постоји потреба за упорним, систематским, зналачким изучавањем народне културне баштине и да то могу успешно чинити они истраживачи који су одани професији, привржени локалним традицијама и разумевању њихове историјске прошлости. Најзад, подвлачим да је књига Босе Росић врло значајан прилог за сваког истраживача и даља научна трагања и сазнања о надгробним обележјима и посмртним ритуалима српског народа.

Никола ПАНТЕЛИЋ

Милена Давидовић, *Деца страних радника, Друга генерација југословенских економских емиграната у земљама Западне Европе, Социолошка анализа,* Београд 1999, 182 стр.

Књига: "Деца страних радника..." представља социолошку анализу општих одлика феномена друге генерације економских емиграната и у оквиру тога специфичних обележја потомака југословенских радника на тзв. "привременом раду" у земљама Западне Европе. На основу разматрања положај друге генерације на тржишту рада западноевропских земаља, акценат је на анализи њихове интеграције у целокупни друштвени и културни живот у свакој од земаља пријема.

Шездесетих година 20. века индустријски високо развијене земље Западне Европе постају изразито привлачно одредиште за раднике из мање развијених европских држава, па и Југославије. Појава је у науци позната као привремена економска емиграција. Крајем 1973. и почетком 1974. године, међутим, јавља се енергетска криза изазвана привредном рецесијом, што доводи до промене у развоју и типу "привремених" миграција. С једне стране, заустављен је даљи прилив и запошљавање нових радника, а с друге, владе западноевропских земаља одлучују да ојачају друштвеноекономску интеграцију "радника на привремемом раду" у шире друштво. На тај начин привремене миграције прерастају у исељеништво, а на друштвеној сцени се јавља феномен друге и треће генерације економских емиграната.

Већ у уводним разматрањима је, зато, поред предмета и циља рада, детаљно размотрено и појмовно одређење истраживаног феномена у досадашњој литератури, да би на крају друга генерација економских емиграната била дефинисана као група деце чији су детињство или младост повезани с боравком у страној земљи, због тзв. привременог запошљавања у иностранству, бар једног од родитеља (стр. 21.).

У другом поглављу приказује се на који начин у структури западноевропских друштава потомци економских емиграната служе у сврху једноставне радне и биолошке замене својих родитеља и то анализом статистичких података о положају друге генерације на тржишту радне снаге, као и разматрањем резултата бројних студија у Југославији и западноевропским земљама. Сматрајући да се подређени положај друге генерације најбоље огледа у избору образовања и школовања, аутор је четврто и пето поглавље посветио управо анализи образовања и билингвизма друге генерације.

Посматрајући данашње миграције као део глобалног процеса економских трансформација у свету (III поглавље – "Миграција као глобални процес), аутор показује да у социолошким проучавањима долази промене фокуса; са класне позиције припадника друге генерације економских емиграната пажња се све више усмерава на положај који они имају као чланови мањинских заједница у земљама у којима живе и раде. У проучавањима друге генерације круцијални значаја, стога, задобија међузависност етницитета, класе и пола. Истовремено култура постаје централна тема у расправама о новим етничким мањинама, а културна асимилација се посматра као предуслов друштвене интеграције и вертикалне мобилности друге генерације.

У поглављу: "На културним периферијама" дат је преглед разматрања фактора који представљају минимум неопходних дрштвено-економских услова да би се могло говорити о почетку процеса адаптације и интеграције мигрантске деце у ново окружење. На крају се анализира тзв. маргинални тип личности, као типична последица процеса прилагођавања.

Полазећи од претпоставке да постоје бројне сличности и разлике између савремених чланова друге генерације економских емиграната и припадника друге генерације исељеника у прекоокеанским земљама с краја 19. и почетка 20. века, аутор наглашава да је основна разлика између њих управо у привременом и исељеничком карактеру та два типа миграције, иако су чак и пре распада бивше Југиславије тзв. економски емигранти постали у великом делу стални емигранти. Стога су сличности и разлике у следећим поглављима разматрене у оквиру поређења резултата с једне стране социолошких проучавања традиционалне и "друге"Чикашке школе о проблема адаптације и интеграције емигрантских група у америчко друштво, а с друге, савремених социолошких студија о деци страних радника у западноевропским земаља. У оквиру процеса интеграције друге генерације економских емиграната централно место заузима проблем етничког идентитета чијем разматрању је посвећено седмо поглавље.

На крају, уместо закључка, аутор покушава да одредити положај друге генерације економских емиграната у оквиру целокупних бурних миграцијских процеса који су се последњих деценија дешавали на тлу Југославије. Указује на промену у типу миграције која постаје предмет општег интересовања и у западноевропским земљама и у Југославији – бившој и садашњој. Наиме, проучавање друге генерације повлачи се у други план пред феноменом избеглица који постаје централна тема како у јавном мњењу и друштвеној акцији,

тако и у стручном праћењу миграцијског феномена. Зато је и свеобухватна социолошка анализа феномена друге генерације економских емиграната дата у овој књизи значајнија.

Мирјана ПАВЛОВИЋ

Надежда Ћетковић, *Плава чарапа*

У есеју "Трагање за невидљивом женом", насталом као предговор књизи "Херстору – жене које су промениле свет", Глориа Стеинем прича о судбини америчких жена пилота које су се, почетком шездесетих година, кандидовале за учешће у НАСИНОМ космичком програму "Мерцуру", положиле с највишим оценама све тестове за астронауте, а онда, одлуком (мушких) шефова у НАСИ да жене неће даље учествовати, једноставно уклоњене са програма. Убрзо су биле потпуно заборављене. Шира јавност никада није сазнала да је тринаест од двадесет пет кандидаткиња постигло исте резултате као и славни Глен и Шепард, нити је икаква медијска пажња пратила њихове касније појединачне летачке подухвате. У званичну историју америчких космичких летова њихова имена нису уписана; документарни филм који детаљно прати хронологију освајања космоса уопште не помиње да су те жене икада постојале, каже Стеинем. Тај пример убедљиво показује да је историја, коју наравно пишу победници, све до наших дана била готово ексклузивно мушка ствар. Историјске књиге описују мушке ратове, мушка постигнућа и мушка открића. Оне ретке жене које се у њима појављују најчешће су мајке или сестре славних мушкараца. Наравно, жене су увек биле у стварној повести ("Woman ис анд макес хистору"), али ми све донедавно нисмо имали приступ интерпретацији те повести. Са јачањем свести о виртуелној невидљивости жена у историји, јачала је и потреба за њеном реевалуацијом. У програме женских студија на универзитетима и школама у свету почела је да се уводи историја жена. Коначни циљ такве историје није да се из ње искључи половина човечанства, већ да се у њу врати она половина која је била изостављена. Не само да би се одало признање оним великим женама из прошлости које су створиле основе за данашња женска постигнућа у науци, политици, уметности, већ да се целокупна прича о прошлости употпуни и сагледа и из другог угла. Или, како је то у поменутој књизи духовито формулисано – да се историја (Хистору), или Његова Прича, допуни Њеном(Херстору).

Унутар те генералне идеје почели су у протеклој деценији да се развијају пројекти женских личних историја везаних за различите културне, економске и политичке традиције из којих потичу. Након слома комунизма, распада Совјетског Савеза и ратова на просторима бивше Југославије, нагло је порасла жеља жена на западу да сазнају какав је био положај жена у социјализму, шта је за њих значила транзиција и тд. – и да подрже женске покрете у тим земљама. Написане су многе студије о ситуацији жена и политици рода (гендер) у социјализму. Показало се брзо, међутим, да су проблеми и искуства жена у бившим комунистичким земљама били другачији од оних које су имале жене у Америци и западноевропским земљама кад је тамо почео феминистички активизам, да се феминизам развијао врло различито у различитим околностима, да има много међусобног непознавања и неразумевања, коначно да је за сагледавање и разумевање искуства жена у социјализму потребан поглед изнутра, из лично проживљеног по важећим друштвеним правилима. Било је заправо потребно да жене из бивших комунистичких земаља дефинишу саме сопствене проблеме, на сопственом језику и у односу према сопственим националним, културним и политичким искуствима.

Замисао да се започне са бележењем сећања жена које су свој век проживеле у социјализму, са циљем бољег разумевања њиховог положаја у тим друштвима, потекла је од Јирине Шиклове, оснивачице женских студија у Прагу. Циљ таквог пројекта био је стварање архиве женских животних прича на основу које би се могле писати студије о женама у социјализму, утицају кључних историјских догађаја на њихове животе, учешћу жена у њима,

виђењу тог пероида из женске перспективе и тд. Пројекту под називом "Сећање жена .... трагање за идентитетом жена у социјализму", који координира Павла Фридлова из Прага, прикључили су се убрзо центри за женске студије из Кракова, Загреба, Новог Сада.

Надежда Ћетковић започела је код нас едицију "Сећање жена" књигом "Плава чарапа" у којој је представљена животна прича Светлане Књазев- Адамовић, филозофкиње и логичарке, професорке на Филозофском факултету у Београду. Гледано строго према концепцији пројекта, и само на први поглед, избор личности којом започиње ова серија разговора о искуствима жена у социјализму, чини се неодговарајућим. Светлана Књазева нити је била нити је данас "невидљива", научну каријеру, пуну афирмацију и углед стекла је у социјалистичкој Југославији и то у областима које су традиционално припадале мушкарцима – математичкој логици и теорији сазнања, није била дискриминисана у струци зато што је жена, није хапшена ни избацивана с посла због онога што је писала и говорила. Међутим, кад се прочита ово изузетно лично сведочење о времену и догађајима који су обележили епоху социјализма код нас, борби коју је са истомишљеницима непрекидно водила против репресије власти према онима који су "штрчали", цени коју је плаћала да очува сопствени интегритет и углед своје струке, постаје јасно да је Надежда Ћетковић направила прави избор. Разговори које су њих две водиле током зиме и пролећа 1999. године, распоређени у књизи у шест поглавља, обухватају, хронолошким редом, период од близу седамдесет година, од Светланиног најранијег детињства до последњих трагичних догађаја у земљи о којима ова умна жена и ангажована интелектуалка даје свој суд и мишљење.

Светлана Књазева потиче из породице руских емиграната. Детињство и прву младост провела је у Белој Цркви, с мајком и њеним родитељима. У породици у којој се фаворизовало либерално васпитање, уз деду који је свој педагошки таленат на најлепши начин применио у одгоју своје унуке, и мајку, у потпуности посвећену јединој кћери, а уз то образовану и самосталну жену, Светлана је имала све добре услове да израсте у задовољну, стабилну, одговорну и самосвесну личност. Њене успомене на игре с дедом, откривање света литературе с мајком и мајчин ненаметљиви утицај на формирање њеног књижевног укуса, моралне подуке које је од ње стекла, уважавање самосталних одлука на које се девојчица рано одважила, сведоче о необично сретној младости у којој је од породице добила пуни подстицај да у живот крене слободно и сигурним кораком. Успомене из Беле Цркве обухватају и период рата и послератне обнове и учвршћивања нове власти у земљи. У њима Књазева износи низ етнографских детаља везаних за живот у провинцијском граду, кроки потезима реконструише свакодневни живот у етнички и културно шароликој војвођанској средини. Већина тих прича тиче се оних мање познатих догађаја у нашој историји, као што су односи међу људима током окупације, улазак колониста на имања протераних немачких грађана, акције откупа које је спроводила нова власт и тд. Сваку од њих настојала је да види својим ондашњим очима, "неисправљене" и непревредноване каснијим искуством. Таква је, на пример, епизода о почетку окупације, наглом контаминирању дотадашњег мирног суживота и толеранције међу припадницима различитих етничких скупина, подозрењем и нетрпељивошћу. Домаћи Немци почели су да се осећају и понашају супериорно, као власт; девојчица Светлана била је бесна што су њени вршњаци напрасно "заборавили" српски. Неколико година касније, кад су се улоге жртве и злочинца промениле, град је, сећа се она, равнодушно посматрао прогон Немаца у логоре, потпуно незаинтересован за судбину некадашњих комшија, не само оних који су подржавали окупаторску власт, већ и свих других који јој се нису супротставили. Призивање у сећање тих догађаја, и инсистирање Надежде Ћетковић на опису емотивних реакција Светланиних суграђана према тим догађајима, као да антиципирају ситуацију која ће се, само неколико недеља по завршетку књиге, догодити на Косову, протеривањем Срба, и равнодушношћу света над осветничким понашањем доскорашњих жртава, и отвара питања колективне одговорности и колективне казне над свим припадницима неког народа.

Већи део књиге посвећен је успоменама везаним за интелектуална и политичка превирања у бившој Југославији, од 60 – их година до распада земље, односно доласка Милоше-

вића на власт. Природно, већина тих успомена везана је за београдски филозофски круг коме је припадала. Бурни догађаји око 68. године, однос власти према новим токовима хуманистичке мисли који су потекли са београдског и загребачког универзитета, удаљавање осморо професора са Филозофског факултета, посматрани су овде из њеног личног угла; Светлана Књазева анализира оне мање познате догадјаје, оно што се дешавало иза кулиса те јавне сцене, борбу у којој је и сама учествовала да се сачува струка и људи који су се, у покушају остварења пројекта демократског социјализма, сударили с ригидношћу партијске државе, полемике и преговоре, али и њихове међусобне размирице, личне сујете и нетолеранцију. Иако се ту ради о документима везаним, ипак, за локалну сцену и давно прошло време од кога нас дели и период "И после Тита – Тито" и националистичка "Слобо – слободо" еуфорија, распад државе и ратови, вреди да их с пажњом прочита и шира, и млађа публика која се тих догађаја ни не сећа. Управо због догађаја који ће им уследити и бољег разумевања улоге интелектуалаца у њима те схватања тежине одговорности некадашњих водећих дисидената за стављање у службу идеологије која је одвела земљу у ратове и разарања.

Мирослава МАЛЕШЕВИЋ