UDC 39 (05)

YU ISSN 0350-0861

СРПСКА АКАДЕМИЈА НАУКА И УМЕТНОСТИ
ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ

ГЛАСНИК

ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА
XLVI

Београд 1997.

ГЛАСНИК
ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА
XLVI

UDC 39 (05) YU ISSN 0350-0861

THE SERBIAN ACADEMY OF SCIENCES AND ARTS
ETHNOGRAPHICAL INSTITUTE

BULLETIN

OF THE ETHNOGRAPHICAL INSTITUTE
XLVI

Accepted at the Meeeting of the Serbian Academy of Sciences and Arts', Social Sciences Department on May 19. 1998.

Beograd 1997.

UDC 39 (05) YU ISSN 0350-0861

СРПСКА АКАДЕМИЈА НАУКА И УМЕТНОСТИ
ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ

ГЛАСНИК
ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА
XLVI

Примљено на Седници Одељења друштвених наука САНУ одржаној 19. маја 1998. године на основу реферата академика Обрена Благојевића и акдемика Драгослава Антонијевића.

Београд 1997.

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

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

Технички уредник:
МИРОСЛАВ НИШКАНОВИЋ

Обрада на рачунару:
ИВАН ЉУБОЈЕВИЋ

Лектор:
ЛЕПОСАВА ЖУНИЋ

Коректор:
СЛОБОДАНКА МАРКОВИЋ

Превод резимеа:
МАРИНА ЦВЕТКОВИЋ

Штампа:
INTERPRINT - 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. XLVI
Bulletin of the Ethnographical Institute SASA, vol XLVI
Београд 1997.

САДРЖАЈ - SUMMARY

ПЕДЕСЕТ ГОДИНА ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА СРПСКЕ АКАДЕМИЈЕ НАУКА И УМЕТНОСТИ

ЧЛАНЦИ, РАСПРАВЕ И ГРАЂА

ARTICLES, TREATISES AND MATERIALS

ОСВРТИ, КРИТИКЕ И ПРИКАЗИ

BOOKS AND REWIEWS

ХРОНИКА

CRONICLE

БИБЛИОГРАФИЈА

BIBLIOGRAPHY

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XLVI
Bulletin of the Ethnographical Institute SASA, vol XLVI
Београд 1997.

ПЕДЕСЕТ ГОДИНА ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА СРПСКЕ АКАДЕМИЈЕ НАУКА И УМЕТНОСТИ

Свечана седница Етнографског института Српске академије наука и уметности поводом педест година рада одржана је 29. децембра 1997. године, са следећим програмом:

Академик Обрен Благојевић, *председник Научног већа,*
отвара свечану седницу

Поздравна реч председника Српске академије наука и уметности
академика Александра Деспића

Етнографски институт и Академија,
академик Драгослав Антонијевић

Педесет година Етнографског института САНУ,
др Никола Пантелић, *директор* ЕИ САНУ

Додела признања
графике Велимира Михајлоића, академског сликара

* * *

Седницу је отворио академик Обрен Благојевић, председник Научног већа Етнографског института и том приликом рекао:

"*Пала ми је у део част да у име Етнографског института Српске академије наука и уметности отворим ову свечану седницу, посвећену 50. годишњици његовог рада. Институт је оправдано сматрао својом дужношћу да нашу, пре свега научну јавност, подсети на бар најважније успехе и тешкоће са којима се сретао у свом полувековном раду. Међу свим његовим и многобројним пријатељима, који су га у том раду помагали, несумњиво највећу заслугу има сам његов оснивач - Српска академија наука и уметности. Зато ми је посебно задовољство да на овом свечаном скупу најпре дам реч њеном актуелном председнику, поштованом господину Александру Деспићу*".

Председник Српске академије наука и уметности академик Александар Деспић поздравио је учеснике на свечаној седници и честитао јубилеј Етнографском институту. У краћем излагању осврнуо се на значај рада за националну науку и културу коју обавља Институт, указао на постигнуте резултате и пожелео да у будућности оствари још успешнија научна дела.

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XLVI
Bulletin of the Ethnographical Institute SASA, vol XLVI
Београд 1997.

Драгослав АНТОНИЈЕВИЋ
Балканолошки институт САНУ, Београд

UDK 39 : 061.6.078 (497.11)

ПОВОДОМ ПЕДЕСЕТОГОДИШЊЕГ ЈУБИЛЕЈА

Имам особиту част да у својству председника Управног одбора Етнографског института изразим искрена честитања поводом педесетогодишњице постојања и рада Етнографског института. Овај јубилеј је важан и драг не само за нас појединачно и лично који смо некада радили или и данас радимо у овом Институту, него за српску етнологију уопште, то ће рећи, за нашу савремену науку о народу, која је у садашњим околностима укључена у "живи живот".

Законом о Српској академији наука донесеним 30. јуна 1947. године, основан је већи број института, међу којима и Етнографски институт, са програмском оријентацијом чија се суштина сводила на радну установу са програмима за развој савремене етнолошке науке. Институт је постојано изграђивао и наш национални идентитет, а сматрам да за протеклих педесет година није изневерио основна начела научне истине. У овом тренутку Институт је усредсређен на многе научне програме опширнијих вредности и значаја, оглашава се да изрази своја становишта и о питањима од којих зависи и наша будућност. Прилика је да се преиспитају пређени путеви и методе, уочи и пригрли све оно што чини позитивни део наше традиције и да сви здушно наставимо узоран правац кретања у области савремених етнолошких стремљења.

Етнографија, етнологија, фолклористика интегрисане су у органску целину етнолошких наука, не само по томе што им је целина исти или сличан развитак народа, народног живота и стваралаштва заједнички предмет проучавања, те су у свему постојане, него и битно комплементарне својим проблемима, методама, задацима и резултатима. Отуда су основу Института већ на почетку његовог оснивања сачињавала три одељења: за проучавање насеља и порекла становништва, за живот и обичаје, као и за фолклор, коме је придодато и проучавање фолклорне архитектуре, па је тако Институт постао централна Академијина научна установа за етнологију Србије. Као оснивач Института, Академија је поставила Војислава Радовановића, свог члана, за првог директора. Најкраћи опис његовог лика, у само једној реченици, изгледао би овако: био је присутан целим својим бићем у Институту, више мирноћом и изузетном благошћу, али не и равнодушношћу, оном вештином коју поседују само они који су стекли велико знање и научно искуство и који увек, поред привидне мирноће, остају потпуно спремни у случају потребе да као вулкан излију своје огромно знање.

Радовановић је отворио врата тимском раду у Институту пре него што је он постао императив модерне науке. Он је поставио и темеље интердисциплинар-

ног система у научним истраживањима. Институт је од самог почетка гајио особени методолошки принцип за теренска истраживања. Разрађени упитници као сигурно упутство за рад на терену били су добра основа, а оно што је најбитније, истраживач је морао, зависно од личног дара и надахнућа, да успостави и осети солидарност са испитаницима у народу који ће му, можда, саопштавати и привидно безначајне детаље, који каткад највише откривају етнолошка значења.

Пет деценија континуираног рада згушњавало се у огромну целину да бисмо данас могли отвореније да га разматрамо, износимо и критичније расветљавамо, а критика, као што је познато, са веће дистанце објективније и равномерније одмерава научне захвате и резултате. Ја бих посебно нагласио ову мисао: један од основних закона научне методе у већини институтских студија огледа се у целовитости и свестраности посматрања и објашњавања множине научних проблема који су проучавани у Институту. Уочљива је у њима, ту и тамо, изражена категорија тоталитета који је интерпретиран и у категорију диференцијације, а они су се међусобно најчешће употпуњавали. На делу су се показале интегралне промене како заједништва тако и различитости. У овако ситуираној општој перспективи методолошког развитка, преображаја и конституисања етнолошких проблема, појединци су сукцесивно осмишљавали и писали своје студије. Може се рећи да многи од њих чувају своје завидно место у нашој етнологији, померајући многа дотадашња схватања унапред. Примера ради, још пре продора структурализма, на богатој фолклорној грађи из анкетног пресека 1949 - 1952. године, у Етнографском институту је аналитички афирмисана метода "динамичке структуре" и теза о њеним генетским коренима. Исто тако, знатно пре Тарнера и независно од њега, дошло се до закључка о неопходном значењу катарзе друштвених тензија и решења многих сукоба у патријархалним породицама.

У овоме су, непосредно или посредно, предњачили чланови Академије, пружајући сарадницима Института огромну помоћ у знању и искуству, било преко Савета института, било као руководиоци (начелници) поменутих одељења, али најчешће појединачно и непосредно свакоме од нас. На тај начин се успостављала директна научна линија вертикале између Института и Академије, којом је означаван завидан духовни ступањ сарадње. Живо се сећам како су се у оквиру Одељења, на састанцима или пред целим колективом Института, водили озбиљни научни разговори, често и веома оштри дијалози о разноврсним етнолошким проблемима. У свему томе било је нечег узвишеног и отменог али и крајње људског и топлог. Атмосфера присне сарадње са Академијом потрајала је до појаве самоуправљања и осамостаљивања Института. Данас се веза одржава преко представника академијиних делегираних чланова у институтска тела (Научно веће, Управни одбор и Редакција), а најближе комуникације теку преко Одељења друштвених наука, у коме се третирају програми и води брига о публикацијама.

Наравно, током педесетогодишњег рада, Институт је долазио и у повремене тешкоће и кризе, најчешће због недостатка кадрова, а неке су биле и политичке природе, које су у народној традицији виделе и тражиле свакојаке национализме. У оно време бити националиста значило је политичко огрешење, које се и кажњавало. Добро се сећам када су шездесетих година једног јутра, изненада, дневни листови осванули са провокативним насловима као што су: "Устајмо

против традиције", "Доле опанак", "Доле фолклор", и сл. Били смо сви запрепашћени у Институту. А, то су писали ондашњи људи на власти. Неки од њих су и данас међу живима, можда се стиде због тога, не знам! Један од атака је био и онај када Институт неколико година није добијао довољна материјална средства за живот и објављивање публикација. У стилу соцреализма појединци су подлегли дневној политици и писали прилоге о тобожњим назадним народним навикама, обичајима, сујеверјима, а нарочито религији, предлажући да све то треба искоренити.

На крају, ево и неколико ведрих порука, иначе добро познатих етнолозима.

Човечанство ће у свом развоју и даље стварати разне и разноврсне културе и цивилизације, које етнологија треба да открива, проучава, објашњава и разумно чува у интересу унапређења, хуманости и свести о континуитету човека и његовог постојања.

У животу човека модерне цивилизације и даље ће из дубљих слојева његове психе и свести избијати многи архаизми као реликти оних древних људских стања. У овом домену за будућност етнологије остају још увек безбројна неистражена подручја. Лепо је једном рекао Леви Строс: "Чак и ако превидимо време када ће све културе ишчезнути, Грчка и Рим ишчезли су већ давно, али и поред тога, настављамо да их проучавамо и предлажемо нова гледишта".

Мислим да ће се визија етнологије у будућности кретати свакако са осцилацијама у опсегу преображавајућег и бивствујућег човека и његове културе с циљем да достигне свој апогеј. Такође, лично осећам постојање хумане вредности етнологије као потребу, као континуитет вечног живота у чежњи за људским спокојством на свим просторима.

И за сам крај, ево и мудрих речи великог песника Миодрага Павловића: "Етнолошка наука чини део нашег најдубљег сазнања о нама, за којим чезнемо, било да од тог сазнања очекујемо практичне, дневне, корисне последице или да у њему уживамо као у светлости слике о нама са којом желимо да у миру останемо".

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XLVI
Bulletin of the Ethnographical Institute SASA, vol XLVI
Београд 1997.

Dragoslav ANTONIJEVIĆ
Institute for Balkan Studies, Belgrade

UDK 39 : 061.6.078 (497.11)

THE FIFTIETH ANNIVERSARY

It is a great pleasure for me as a President of the Administrative Board of the Ethnographic Institute to congratulate on the Fiftieth Anniversary of existing and work of the Ethnographic Institute. This jubilee is important and dear for all of us as individuals who used to work or who still work in this Institute. It is important as well for the Serbian ethnology in general, i.e. for our contemporary science about people that is in contemporary situation connected to "real life".

The foundation act of the Serbian Academy of Arts and Sciences was passed in 1947. Many institutes were founded at that time, and among them was Ethnographic Institute. Its programme orientation was working institution with the programme of developing ethnology as a science. The Institute built our national identity and it has never, during these fifty years, betrayed basic scientific truths. At this moment, the Institute focused its attention on many scientific programmes of wide value and significance. It also announces its beliefs about the issues concerning our future. It is an opportunity to study again done ways and methods, to face and take everything that seems positive in our tradition. We should all continue straight moving direction concerning contemporary ethnological tendencies.

Ethnography, ethnology and folk studies are integrated in organic unity of ethnological sciences. It is not only because their unity presents the same or similar study of the development of people, folk life and creativity. They are all consistent and complementary to their problems, tasks, methods and results. That is why, at the very beginning, the basis of the Institute was consisted of three departments. The Department for studying settlements and the origin of the inhabitants, The Department for life and customs, The Department for folk tradition with folk architecture made the Institute central Academy's institution for Serbian ethnology. The Academy, as the founder of the Institute with its members posted Vojislav Radovanović for the first managing director. He was present with all his being in the Institute - that would be the shortest description of this man. He was very calm and kind, but without being uninterested in his work. He was very skillful.That was the quality of those who gained great knowledge and scientific experience. Such people always remain calm at the first sight, but always ready to erupt as volcanoes all their knowledge when necessary.

Radovanović had opened the door to team work in the Institute before it became the imperative of modern science. He also set foundations of interdisciplinary system

of scientific studies. From the very beginning, the Institute cherished own methodological principle for outdoor research. Worked out dictionaries as safe instructions for the work outdoors were good foundation. The most important was the gift of the researcher to maintain solidarity with people. People might have announced some unimportant details at the first sight, but later these details could have been recognised as wide ethnological meanings.

Five decades of continuos work was becoming one whole unity. We can discuss today more openly, say and criticise. Critic is from the distance more objective and steady towards scientific tasks and results. I would particularly stress this fact. One of the basic laws in most studies of the Institute are seen as unity and wide observations and explanations of many scientific problems discussed in this Institute. It is notable that there is a category of totality which is interpreted in the category of differences and they are mutually most completed. There are integral changes concerning mutual features and differences. In this general perspective of methodological study, metamorphosis and stating ethnological problems, individuals successively thought about and wrote their studies. It can be said that most of them keep their important position in our ethnology, moving many of the beliefs forward. Before the period of structuralism, rich folk material from the questionnaires 1949 - 1952, the method of "dynamic structure" had been analysed at the Ethnological Institute and the thesis of its genetic roots. Long before Turner and independently from him, the conclusion of inevitability of catharsis of social tendencies and solving many problems in patriarch families were realised at this Institute.

Members of the Academy were directly or indirectly for this. They were giving to the experts of the Institute great help with their knowledge and experience. They also helped in the Institute Council and also as directors of these departments. They helped mostly directly, to each of us. Direct scientific line between the Institute and Academy was established in this way. Profound degree of co operation was kept in this way. I can remember very lively that within the department at the meetings or in front of the whole stuff, very serious scientific debates occurred. Also many severe arguments concerning ethnological issues could have been heard. There was something sophisticated and noble and at the same time humane and warm. The atmosphere of close co operation with the Academy lasted until the appearance of management and independence of the Institute. Today, this relation is maintained through Academy´s delegates and Bodies (Scientific Board, Administrative Board and Redaction). Close information pass through the Department of Social Sciences which treat programmes and take care about publications.

During fifty years the Institute passed through temporary difficulties and crises. The reasons for these were shortage of experts and some had political background, because they searched for nationalism in folk tradition. Being a nationalist at that time meant political offence which was punished. I can clearly remember that one morning there were headlines in daily papers with provocative meanings: "Rising up against tradition", "Enough with peasant shoes", "Enough with folk tradition". We were all stunned at the Institute. People on leading position at that time were the writers. Some of them are still alive and they might be ashamed now, I do not know! One of the attacks was when the Institute did not get for years enough money for life and publishing of publications. In the style of socio realism, some individuals were under the influence of daily politics and they wrote articles of so called primitive folk

habits, customs, superstition and particularly religion, giving suggestion that these things should be cut to the bud.

In the end, there are some optimistic messages, well known to the ethnologists.

Mankind will in its development make various and different cultures and civilisations. Ethnology should reveal, study, explain them and reasonably keep with definite aim of progress, humanity and consciousness of continuity of human kind and its existence.

In the life of a man of modern civilisation, many archaisms as remains of ancient human states will come to the surface. Countless unexplored areas remain for the future of ethnology. Levi Stros said once: "even if we predict time when all the cultures will vanish, Greece an Rome vanished long time ago, but still we continue to study them and propose some new scientific approaches".

I think that the vision of future ethnology will move with oscillations in the scope of metamorphosed and living man and his culture with the aim to reach his apogee. I can personally feel human validity of ethnology as a need, as continuity of eternal life, longing for human tranquillity in all areas.

This is the very end and here are some wise words written by the poet Miodrag Pavlović. "Ethnological science does the part of the deepest knowledge about ourselves. We long for it, no matter whether we expect practical, daily, useful consequences or whether we enjoy it as in the light of the picture of ourselves. And with that picture we want to stay in piece".

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XLVI
Bulletin of the Ethnographical Institute SASA, vol XLVI
Београд 1997.

Никола ПАНТЕЛИЋ
Етнографски институт САНУ, Београд

UDK 39.001 : 061.6 (497.11) (091)

ПЕДЕСЕТ ГОДИНА ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА СРПСКЕ АКАДЕМИЈЕ НАУКА И УМЕТНОСТИ

Извод из излагања на Свечаној седници одржаној 29. децембра 1997.*

Протекло је педесет година од 5. јула 1947. године, од дана када је донесена одлука о оснивању Етнографског института Српске академије наука са задатком да "организује систематско и планско проучавање насеља и порекла становништва, народног живота, обичаја и веровања, као и фолклора у нашој земљи и код наших народа". За нама је време рада на више пројеката систематског и комплексног проучавања народног живота и културе. Пола века постојања и непрекидне делатности једне научноистраживачке организације у области културно-историјских наука, у нашим условима, значајан је период и разлог за обележавање тог јубилеја, укратко, за критички приступ целокупном раду у раздобљу које је протекло, али уз дужно уважавање и поштовање напора и настојања свих који су уложили велики труд, своје умне и интелектуалне способности у развој Института и постигнуте резултате. Педесетогодишњица је још једна прилика да се учини осврт на укупну делатност Института, као и на ваљаност опредељења за текући дугорочни пројекат *Етнологија српског народа и Србије,* са становишта изазова и задатака који стоје пред нама на крају XX века и на почетку новог миленијума.

* * *

У октобру 1945. године, на иницијативу тадашњег председника Српске академије наука Александра Белића, а на основу реферата дописног члана САН Војислава Радовановића, донесена је одлука о оснивању Етнографског института Српске академије наука. После тога, настављене су припреме и, 1947. године,

* Целовито излагање види: Н. Пантелић, Педесет година Етнографског института Српске академије наука и уметности (Fifty Years of the Ethnographical Institute of the Serbian Academy of Sciences and Arts), *Споменица Етнографског института* 1947 - 1997, Београд 1997, 9 - 20 (21 - 29).

након усвајања Статута и постављења првог директора Војислава Радовановића и хонорарних сарадника из реда најистакнутијих научника као и првих стално запослених истраживача, Институт отпочиње редовну делатност у рану јесен исте године. "Као установа Академије наука, Етнографски институт је у ствари добио улогу централне и научне установе у Србији за етнологију", што је у протеклих пет деценија стално потврђивао, без обзира на тешкоће и проблеме са којима се суочавао и периоде застоја у развоју. Прве године рада протекле су у конституисању, окупљању сарадника и кадровском оспособљавању за основне задатке, како је у првом Статуту записано, да организује антропогеографска, етнографска и фолклористичка проучавања у нашој земљи и ван Југославије. На широко постављеним задацима и са структуром запослених истраживача из неколико струка, као и окупљеним већим бројем спољних сарадника, Институт је утемељио свој рад и постигао несумњиво значајне резултате.

Од 1991. године, у новом пројекту *Етнологија српског народа и Србије* настављају се започети дугорочни истраживачки послови, унеколико проширени и иновирани у погледу садржаја и одређенији у приступу проблемима који се обрађују, с наглашеном тежњом да се уводе нови методолошки поступци и нови садржаји, као и да се обрада и анализе обављају на савременији начин. Истовремено, Институту је, као средишњој научноистраживачкој институцији, поверена координација и обједињавање рада у Србији у области етнологије на заједничком пројекту.

Основни циљ пројекта *Етнологија српског народа и Србије* јесте систематско изучавање живота и обичаја, етничких и етнолошких појава и процеса на тлу Србије и Срба у расејању, као и додира, прожимања и укупних односа културе Срба са културама других етноса у времену и у простору. Тако одређени циљеви и задаци дугорочне програмске оријентације чине садржину пројекта и плана рада за раздобље до 2000. године. Теме пројекта су:

а) *Етничке и етнолошке одлике становништва Србије*;

б) *Срби ван Србије и националне мањине у Србији;*

в) *Етнолошко проучавање симболичне комуникације;*

г) *Етнолошка монографија Војводине* (истраживања спроводе сарадници Института);

д) *Народни живот Срба и Србије - етнолошка енциклопедија* и

ђ) *Породица и култура* (реализују се преко Одељења за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду.

* * *

Током педесетогодишњег рада Институт је настојао да успостави широку међународну сарадњу са сродним истраживачким институцијама и истраживачима које посебно интересују питања етногенезе, етничких процеса, живота и обичаја становништва Србије или неки општи проблеми етнологије. Та сарадња у појединим периодима била је успешна, а каткад је долазило и до стагнације. Најтеже раздобље било је између 1992. и 1995. године, у време међународних санкција према Југославији, али и тада се сарадња одвијала са више земаља, а нарочито са Русијом и суседним земљама: Мађарском, Румунијом и Бугарском.

Сарадња се одвија са већим бројем научних и других институција у свету преко заједничких истраживачких пројеката, студијских боравака истраживача, усавршавања стручњака, организовања научних скупова, симпозијума и семинара, учествовањем сарадника Института на међународним научним скуповима у земљи и иностранству и разменом литературе и информација.

* * *

Објављени научноистраживачки резултати најбоље приказују рад Института. Зато се издавачкој делатности посвећује знатна пажња. Издања Института су:

- *Гласник Етнографског института САНУ,* у којем се објављују научни и стручни радови из текућих истраживачких пројеката и прилози значајни за рад Института. Ту се проверавају претпоставке и теоријско-методолошка опредељења будућих монографских дела и обимнијих студија. Објављују се информације и осврти на рад и збивања у Институту, прикази, осврти и критике литературе, библиографије, хронике и друго. До сада је објављено четрдесет пет свезака, а у припреми је нова свеска за 1997. годину;
- *Зборник радова Етнографског института САНУ,* публикација у којој се налазе истраживачки резултати о одређеним питањима, као што су испитивања неке регије или теме или су то саопштења са научних скупова. Објављено је двадесет бројева;
- *Посебна издања Етнографског института САНУ,* публикације које све више добијају у значају зато што се у њима претежно објављују студије и различите монографије истраживача и сарадника Института. Објављено је четрдесет три књиге, односно четрдесет шест свезака.

Из прегледа наслова и садржаја *Посебних издања* и *Зборника* недвосмислено се види да Институт настоји да спроводи основне задатке из свог програма и планова и да је истраживачка делатност разноврсна и у складу са научноистраживачким функцијама.

Осим поменутих издања, Институт је објавио и две свеске одабраних чланака из својих публикација на страним језицима како би већем броју научника омогућио бољи увид у тематику и проблеме којима са баве његови сарадници, као и две свеске *Повремених издања* посебне намене.

Године 1992. покренута је нова библиотека *Животопис,* која доноси животне приче Срба у расејању и друге записе непрофесионалних испитивача.

* * *

Од почетка деловања Института, истраживачки програм је увек усмераван на најзначајније теме и проблеме за српску етнологију, од регионалних и општијих антропогеографских и етнографско-етнолошких проучавања народног живота и културе до истраживања преображаја традиционалних садржаја и савремених етничких процеса целине српског народа у земљи и расејању. Од интеракције и узајамности са културама у окружењу и уопште, до прегледа и синтеза националног и општијег значења. Анализе и вредновања рада Института

одређују значај постигнутих резултата. Још боље ће то учинити научна критика и време као неумитни судија.

Истраживања која се обављају у Институту односе се на савремене друштвене и културне процесе на локалном, националном и знатно ширем плану, на савремене миграције становништва и етничке проблеме у вези са њима, на политичку, економску и другу актуелизацију питања етничког, националног и културног идентитета, на континуирано критичко сагледавање прошлости и традиционалне културе, начине њеног проучавања и вредновања, на изучавања међуетничких и међунационалних односа са становишта етнологије. Истовремено, чине се напори на проширивању подручја истраживања на нове или раније маргиналне теме, као што су питања у вези са етнолошким проучавањима у урбаним срединама и симболичка комуникација, и успостављање чвршће сарадње са другим наукама о човеку и култури. Може се рећи да је у целокупном педесетогодишњем раздобљу рад Института био највећим делом усмерен на актуелне проблеме, што се види из мноштва објављених дескрипција, студија, синтеза и теоријских радова, а што представља несумњиви научни допринос у којем се огледају стање и домети савремене српске етнологије.

На крају, истичемо да је Институт, као и неколико других института од оснивања 1947. године, непрекидно повезан са Српском академијом наука и уметности, која преко Одељења друштвених наука и академика, чланова Научног већа и Управног одбора, остварује непосредан утицај на рад и функције Етнографског института.

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XLVI
Bulletin of the Ethnographical Institute SASA, vol XLVI
Београд 1997.

Nikola PANTELIĆ
Ethnographical Institute SASA, Belgrade

UDK 39.001 : 061.6 (497.11) (091)

FIFTY YEARS OF THE ETHNOGRAPHIC INSTITUTE OF THE SERBIAN ACADEMY OF SCIENCES AND ARTS

Fifty years have passed since July 5th, 1947, when the foundation of Ethnographic Institute of the Serbian Academy of Sciences act was passed. The given task was to "organise systematically planning of the research of settlements and the origin of the inhabitants, folk life, customs and beliefs, as well as folk tradition in our country and among our peoples". Time spent on various projects concerning systematic and complex research of folk life and tradition is behind us. A half of the century of existing and continuous work of an important scientific and research institution in the field of culture and history presents a significant period and a good reason for celebrating this anniversary. Summarising the results, looking back at the done work, studying programmes and scientific projects, simply said critical approach to everything which has be done in this period, should be taken into account now. All the people who have done their best, whose intellectual power and work have contributed a lot to the development of the Institute should be honoured. Fiftieth anniversary is another opportunity to look back at the entire work of the institute and at the validity of current long-term project *Ethnology of the Serbian People and Serbia.* This is going to be a challenge and one of the tasks in the end of the twentieth century and at the beginning of the new millennium.*

***

In October 1945, initiated by Aleksandar Belić, and according to the paper of a corresponding member of SAS Vojislav Radovanović, the decision about founding The Ethnographic Institute of the SAS was made. It was continued with the preparations after that and in 1947, after adopting the Statute, the first managing director was Vojislav Radovanović, and many free lance best scientists were employed, as well as first full time researchers. Early autumn of the same year was the beginning of the official work of the Institute. "As an institution belonging to the Academy of

* N. Pantelić, Fifty Years of the Ethnographical Institute of the Serbian Academy of Scienses and Arts, *Споменица Етнографског института 1947 - 1997*, Београд, 21 - 29.

Sciences, the Institute has got the role of central scientific institution for ethnology in Serbia". In the last five decades, this role has been confirmed many times, although there were many difficulties, problems, and periods without development. Constituting, gathering stuff and training for basic tasks were in the focus in those first years. It was written in the first Statute that the Institute should organise anthropo-geographical, ethnographic and folk research in our country and abroad. The given tasks were huge. The structure of employed researchers from different professions, and with many free - lance experts, the Institute got its firm foundation and achieved undoubtedly significant results.

Since 1991, the new project *Ethnology of Serbian People and Serbia* (for the period 1991 - 1995) continues started long-term research works, widened and innovated by contents. They are, in a way, more determined in approach to problems, which are studied, and tendency to start new methodological works and new contents, and the analysis is done in a modern way. At the same time, the Institute as middle scientific - research institution, was given co-ordination and encircling of the work in Serbia in the field of ethnology on the mutual project.

The main aim of the project *Ethnology of the Serbian People and Serbia* is systematic research of life, customs, ethnic and ethnological appearances and processes on the Serbian ground and the moving Serbs. Some points, interweaving and global relations between the cultures of the Serbs and other ethos both in time and space were also some of the aims. There were five topic units or sub projects:

a) *Ethnic and Ethnological Characteristics of Serbian Population;*

b) Ethnological Research of Urban Areas in Serbia;

c) The Serbs Outside Serbia and National Minorities in Serbia, (these three topics were the tasks of the Institute´s researchers);

d) Folk Life of the Serbs and Serbia - Ethnological Encyclopaedia;

e) Family and Culture (done by the Ethnological Department, Faculty of Philosophy, Belgrade).

***

During the fifty years of work, the Institute intended to maintain wide international co-operation with similar institutions and researchers interested particularly in the problems of ethnogeny, ethnic processes, life and customs of the inhabitants. Some general ethnological topics can be of a great interest for co-operation. This kind of co-operation was very successful in certain periods, and there were times when it stagnated. The worst period was between 1992 and 1995, during the international sanctions, but at that time co-operation was maintained with many countries, particularly with Russia and neighbouring Hungary, Romania and Bulgaria. Generally, co-operation was maintained through mutual researches, visits of the researchers, mastering of the researchers, organising of scientific meetings, conferences and seminars. The researchers of the Institute took part in international meetings both in the country and abroad. Books and information were exchanged, too.

***

Published scientific and research result illustrate the work of the Institute in the best way. That is why editorial work is immensely important. The editions of the Institute are:

- *Glasnik of the Ethnographic Institute SASA.* There are scientific and specialized works from current research projects and works important for the work of the Institute. Premises and theoretical-methodological approach of future studies are checked in these works. Information and reviews about the Institute, accounts, critics of literature, bibliography, chronicles and other are published, as well. There have been forty-five volumes up to now, and we are preparing new volume for 1997.

- *Annals of the Works of the Ethnographic Institute of SASA* is a publication where research results of several authors can be found. There are researches of some regions or certain topics. There are also some announcements from scientific meetings. There are twenty issues.

- *Special Editions of The Ethnographic Institute of SASA,* become more and more important, because studies, and different monographs of the Institute´s researchers are published. There are forty-two books in forty-five volumes.

Review of the contents and headlines of *Special Editions* and *The Annals* (see Bibliography of editions of the Institute), obviously shows that the Institute tries to do all the basic tasks from its programme and plans. There are various researches in accordance with functions of scientific researches.

Besides these mentioned editions the Institute published two volumes of *Editions specials.* Those are the chosen articles from the publications of the Institute in foreign languages. Larger numbers of scientists are now allowed to examine the topics and problems researched. There are two volumes of *Periodical editions* of special purposes. They are for example education or help researchers.

In 1992, new edition *Životopis* started. Life stories of the Serbs emigrants are mainly going to be published, and there are going to be some records of unprofessional examiners.

***

Since the beginning of work of the Institute, researches have been directed to most important topics and problems for ethnology. There have been regional, general anthropo - geographical researches of folk life and culture. Transformations of traditional contents and contemporary ethnic process of the whole Serbian nation in the both country and abroad are researched. Interaction and co-ordination with surrounding cultures, and generally reviewing synthesis of national and general meaning, are some of the results. Analysis and valuation of the Institute´s work determine significance of the achieved results. Time will even better show it.

Researchers of the Institute refer to contemporary social and cultural processes on local, national and wider plan. They are also referred to contemporary migrations of the inhabitants and ethnic problems concerning them. Political, economic and other actualisation of the ethnic, national and cultural identity, continuous critic approach to past and traditional culture are referred to. Ways of studying, valuing and ex-

ploring inter ethnic and relations between nations from the point of view of ethnology are also taken. At the same time, those are opportunities to face possible widening of the space for ethnological research. Previously marginal and new topics such as issues connected with ethnological researches in urban areas and symbolic communication, maintaining stronger co-operation of ethnology with other sciences about a man, culture and others. This is all in function of checking and confirming the aims and tasks of ethnology, and its epistemological position. It can be said for sure that in the whole period of fifty years of work, the direction of the work of the Institute has been mostly on actual problems. That can be seen in many published descriptions of appearances and problems. Studies, synthesis and theoretical premises. This is all immense contribution to the range of contemporary Serbian ethnology.

In the end, we can point out that since the foundation of the Institute in 1947, together with some other institutes, it has been continuously connected with the Serbian Academy of Arts and Sciences. SASA has direct influence over the work and functions of the Ethnographic Institute owing to The Department for Social Sciences, academics, and members of the Scientific Board and Administrative Board.

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XLVI
Bulletin of the Ethnographical Institute SASA, vol XLVI
Београд 1997.

ЧЛАНЦИ РАСПРАВЕ И ГРАЂА

Милка ЈОВАНОВИЋ
Београд

UDK 929 (497.11) : 39.001 : 061.6.012

ПРОФЕСОР ДР БОРИВОЈЕ М. ДРОБЊАКОВИЋ

Професор етнологије на Филозофском факултету у Београду, Боривоје Дробњаковић рођен је 17. августа 1890. године. Дипломирао је 1913. године на Филозофском факултету у Београду, на групи Антропогеографија, етнологија са етнографијом, археологија и народна историја.

Дугогодишњи директор Етнографског музеја у Београду, један од оснивача и директора Етнографског института САНУ 1957 - 1961.

Написао више значајних радова из антропогеографије, етнологије и музеологије.

Кључне речи: антропогеографија, етнологија, музеологија.

У тренутку обележавања педесетогодишњице постојања и рада Етнографског института САНУ (1947 - 1997) не могу се заборавити оснивачи и носиоци научног рада ове значајне научне установе. Међу њима поменимо професоре В. Радовановића, Д. Недељковића, Б. Дробњаковића, Б. Којића, М. Лутовца, не заборављајући ни многе друге, овде поменуте, а не мање значајне сараднике Института. Уз дужно поштовање свих њих, на овом месту издвајам часно име мог незаборавног професора Боривоја Дробњаковића, директора Етнографског института и дописног члана САНУ.

Б. Дробњаковић рођен је у Крагујевцу крајем прошлог столећа, 17. августа 1890. године, где је стекао основно и средње образовање. Дипломирао је 1913. године на Филозофском факултету у Београду на групи Антропогеографија, етнологија са етнографијом, археологија и народна историја. Исте године постављен је за суплента у Првој мушкој гимназији у Крагујевцу, где је остао до објаве Првог светског рата, када је као војни обвезник ступио у редове српске војске. Крајем 1915. године разрешен је војне дужности и упућен за наставника српским ђацима на матурским течајевима у Француској (Вирвил, Ница, Боли и Жози). Истовремено, био је и шеф српских ђачких група у лицејима у Екс-ан Провансу, Турноу и Ниму.

После повратка из Француске, 1919. године, Дробњаковић се вратио на службу у Крагујевачку гимназију, а 1920. године премештен је у Београд за профе-

сора Треће, а потом Четврте мушке гимназије. Истовремено, вршио је и дужност кустоса Етнографског музеја. За сталног кустоса тог музеја постављен је 1925, где ће остати до 1950. године, најпре радећи као кустос, а затим и као директор, непуних тридесет година.

Године 1950. Дробњаковић је, по позиву, постао професор етнологије на Филозофском факултету у Београду, а две године раније, 1948, изабран је за хонорарног професора за предмет музеологија. Његово богато дугогодишње музеолошко искуство, уз то познавање музеја широм Европе (у Шведској, Данској, Француској) омогућило му је да, први пут у историји Катедре за етнологију, уведе предмет етнографска музеологија, неопходан за бројне будуће музејске стручњаке. Пуних десет година Дробњаковић је као професор два значајна предмета, етнологије и музеологије, био на челу Катедре за етнологију, истински се залажући и борећи за унапређење науке о народу и њеног подмлатка.

Поред педагошког - кабинетског рада са студентима, Дробњаковић је истовремено не мању пажњу посвећивао и теренском, практичном раду у народу. Ради тога је организовао летњу праксу студената, одлазећи са њима у различите наше крајеве. Упоредо са предавањима из музеологије, студенти су упућивани у музејске послове у бројним музејима и музејским фондовима. Најзад, Дробњаковић је, у сарадњи са М. Влаховићем, 1926. године покренуо часопис - Гласник Етнографског музеја у Београду, који је уређивао све до Другог светског рата (15 књига), а који и данас излази и представља веома значајну и садржајну научно-стручну публикацију.

Упоредо са радом на Универзитету, Дробњаковић је вредно радио на реализацији пројеката Етнографског института, што је, у ствари, наставак рада који је он, још 1921. године започео као најмлађи члан тадашњег Етнографског одбора Српске Академије. Последње четири године свог живота био је директор Етнографског института, где је показао много смисла за организацију и руковођење пословима. Својим ауторитетом успео је да привуче и задржи велики број спољних сарадника различитих струка, што је омогућавало интердисциплинарни приступ у раду. Институтске сараднике свесрдно је помагао и упућивао у научни рад и послове сваке врсте, а све за добро и напредак науке којој је поклонио најбоље, стваралачке године, па и цео свој живот.

За дугогодишњи плодни рад на пољу антропогеографије, етнологије и музеологије заслужено је добио више признања, међу којима истичемо само нека: избор за дописног члана Словенског института у Прагу 1934. и избор за дописног члана САНУ 1955. године. Био је члан и председник Музејског савета ФНРЈ, Југословенске комисије за УНЕСКО члан и председник ИКОМ-а, итд. Када је 1957. године, на његову иницијативу, основано прво Етнолошко друштво Југославије, изабран је за његовог првог, а касније и доживотног председника. У току каријере универзитетског професора три пута је биран за декана Филозофског факултета у Београду (1952, 1953. и 1956), што је у оно време била велика част и обавеза.

За Дробњаковића, будућег научног радника, од великог значаја била је близина, наклоност и поверење Јована Цвијића, под чијим утицајем се формирао у доброг истраживача области у Србији.

И пре тога Дробњаковић је, на Цвијићеву иницијативу, као добар познавалац француског и свог, вуковског језика, превео дело Ж. Сиона *Нова област у*

антропогеографији (Гласник географског друштва V, Београд 1920), где је приказано Балканско полуострво и његов значај као и капитално Цвијићево дело *Балканско полуострво и јужнословенске земље*, објављено у Београду и Загребу 1922, док је другу књигу, у заједници са Ј. Ердељановићем, превео и допунио 1931. године.

Као антропогеограф, Дробњаковић је у периоду између друге и треће деценије нашег века дао своја најбоља и најопсежнија дела. Године 1923. објављена је *Јасеница*, његова докторска дисертација, одбрањена код Јована Цвијића (СЕЗБ књ. XXV, Насеља 13, Београд 1923). Следеће, 1924. године у Зборнику радова посвећеном тридесетогодишњици рада Ј. Цвијића (Београд 1924) објављује чланак *О постанку насеља и пореклу становништва у Смедеревском Подунављу и Јасеници*, да би наредне, 1925, објавио монографију *Смедеревско Подунавље и Јасеница* (СЕЗБ књ. XXXIV, Насеља 19, Београд 1925) и, најзад, 1930. монографију *Космај* (СЕЗБ књ. XLVI, Насеља 19, Београд 1930).

О раду на првој монографији, *Јасеница*, Дробњаковић у предговору књиге пише: "Антропогеографска испитивања Јасенице отпочео сам још пре Великог рата. Сва грађа коју сам сакупио и средио пропала је за време окупације. Стога сам у лето 1920, 1921. и 1922. године, поново обишао целу област и испитао 56 насеља". Према оценама стручне јавности, књига је добро примљена, о чему говоре следећи прикази "Дробњаковић је проучио порекло становништва са великом пажњом и изнео много новина и методски савршеније обрађених партија. Ретко је у којој другој књизи насеља Г. Цвијићу пошло за руком да састави овако методски спремне испитиваче (Д. Динарикус, Српски књижевни гласник за 1. V 1923) или: "По множини својих добрих страна стоји рад Дробњаковића напоредо са "Херцеговином" покојног Јефте Дедијера чији су радови несумњиво међу најбољима у овој врсти" (П. Соколовић, Нови живот, књ. XIV, св. 2 за 1923. годину).

После монографије Јасеница, Дробњаковић је са нешто више стеченог искуства отпочео истраживања у суседној области Шумадије, Смедеревском Подунављу и Јасеници, где се упустио у проучавање етнички веома сложене области, анализирајући међусобне односе становништва различитих миграционих струја, као и њихове психичке особине. Монографију *Смедеревско Подунавље и Јасеница* наградила је Српска академија наука на предлог професора Ј. Ердељановића и Б. Милојевића." Према претходном, овај рад Дробњаковића представља напредак који се нарочито огледа у томе што је Дробњаковић сада проучио и узајамне односе између становништва разних струја. Грађа коју је изнео драгоцена је, и његови закључци су уопште правилни ..." (Београд, 13. XLI 1924).

И трећа монографија - Космај, заслужује пуну пажњу. Проучавајући порекло становништва, Дробњаковић је дошао до закључка да је Космај област са становништвом поглавито динарског порекла и по томе сличан суседној Крагујевачкој Јасеници. И, као што је Крагујевачка Јасеница прелазна област између поглавито динарске области Качера и Груже, с једне стране и Поморавља, с друге стране, тако је и Космај прелазна област између данашње Колубаре, с једне стране и Смедеревског Подунавља, с друге стране, где су се сукобиле све метанастазичке струје и где је укрштање било јаче и интензивније него у другим шумадијским областима. У посебном одељку о психичким особинама, анализирајући појединце у одређеним ситуацијама, Дробњаковић долази до закључка да су то људи са општим особинама Шумадинаца - храбри, отворени, вредни, друштвени и гостопримљиви.

Посматрано у целини, ове три монографије суседних и по етничкој композицији сличних области драгоцен су допринос и антропогеографији и етнологији, јер оне и данас представљају непоновљива дела ове врсте.

Дробњаковић је међу првима почео да проучава варошице у Србији, најпре у Јасеници - *Варошице* у *Јасеници* (Гласник Географског друштва V, Београд 1921), а затим и неке друге као што су *Топола* ("Браство" XX, Београд 1926), Крагујевац (Гласник Географског друштва XII, Београд 1926). После њих, проучио је и космајске варошице *Сопот*, *Младеновац* и *Раљу* (Гласник Географског друштва XIII, Београд 1927) и, најзад, варошицу Љиг (Гласник Етнографског института САН I/ 1 - 2, Београд 1952). Неке од ових, на пример Крагујевац и Младеновац, развиле су се данас у велике индустријске центре Србије, док су друге измењене захваљујући општем развитку и напретку наше земље.

Показујући стално интересовање за своју родну Шумадију, Дробњаковић је написао више тематски различитих расправа и чланака. Осим наведених антропогеографских монографија и радова, поменимо још: *Насељавање Црногораца по Србији од 1847-1869. године* (Нови живот, књ. XVII, Београд 1924, св. 10), *О Шумадинцима* (Шумадија у прошлости и садашњости, Београд 1932), њихово порекло и особине, као и два значајна рада о народној ношњи, за коју се Дробњаковић стално интересовао. Први, Ношња на Космају (Гласник Етнографског музеја у Београду књ. III, Београд 1928), садржајем и анализом промена и узроцима тих промена, привукао је поред осталих пажњу познатих научних радника професора Чајкановића и Филиповића. Издвајамо и занимљив, лепо илустрован чланак *Народна ношња београдске околине на акварелима румунског сликара Карола поп де Сатмарија* (Годишњак Музеја града Београда, Београд 1954) који, осим садржајем, привлачи и многим илустрацијама, што представља ваљан документарни материјал. Занимљив и необичан чланак *Успомене на гробовима у неким Космајским селима* (Гласник Етнографског института САН, књ. I/1-2, Београд 1952) привукао је пажњу етнолога јер су те "успомене", у ствари, врста тужбалица везених на пешкирима којима су мајке, сестре и жене китиле гробове својих умрлих. Колико је познато, ова појава није забележена у другим нашим крајевима.

Осим Шумадије, Дробњаковић је проучавао и слив Дрине, одакле су настали запажени радови *Воденице на Дрини и њеним притокама* (Гласник Етнографског музеја у Београду, књ. VIII, Београд 1933), *Саобраћај на Дрини* (Посебна издања Географског друштва Београд, св. XV, Београд 1934), *Риболов на Дрини* (Посебна издања Етнографског музеја у Београду, св. 4, Београд 1934). Прва два рада наградила је Српска академија наука, док је трећи, Риболов на Дрини, веома добро оцењен из пера М. Филиповића, Р. Ускоковића и А. Дебељака. Уз ово вредна је помена занимљива и веома корисна књига Путевима наше земље (Београд 1952), у којој је приказан развитак путева и саобраћајних средстава у нашој земљи.

Иако превасходно антропогеограф, Дробњаковић се временом све више оријентисао на етнолошку и музеолошку проблематику. као резултат дугогодишњег интересовања за развитак етнолошке науке, поред осталог, настала су два веома значајна рада: *Српска етнографија од Вука Караџића до данас* (Музеји I, Београд 1948), и, нешто касније, 1952. године, *Етнологија у Југославији*, који је саопштио на Међународном конгресу етнолога и антрополога у Бечу. Много шире и потпуније обрадио је ово питање у свом уџбенику *Етнологија на-*

рода Југославије, I, Београд 1961. године, који је дуго и са пуно љубави припремао за своје студенте и све оне, како у предговору књиге пише, "који желе да се упознају са прошлошћу, животом и обичајима наших народа". Ту су обухваћена сва важнија питања, као што су: развој етнолошке науке код Југословена, Југославија и њено становништво пре доласка Словена на Балканско полуострво, етничка имена, национални састав становништва и др. У другој књизи уџбеника, који је, нажалост, остао незавршен, требало је да буду објављена предавања о материјалној и духовној култури Југословена.

Из домена материјалне културе поменимо још неколико занимљивих прилога: *О нашем ћилимарству* (Уметнички преглед 1, Београд 1937), затим *Преслице као предмет народне уметности* (Уметнички преглед 1 - 2, Београд 1940), *Пиротски лончари у Боки Которској* (Посебна издања Етнографског музеја у Београду књ. 6, Београд 1936), *Маслињаци и прерада маслина на Луштици у Боки Которској* (Гласник Етнографског музеја у Београду XI, Београд 1936). Један од последњих Дробњаковићевих радова, који је дуго и систематски припремао консултујући веома обимну нашу и страну литературу, јесте *Једно давнашње оруђе за пренос хране* (Гласник Етнографског института САНУ књ. IV - VI, Београд 1958), за које је нашао много сличности са оруђима сличне намене и у другим земљама, од Египта до Скандинавије.

Из области народне религије и обичаја, као и из фолклорног народног стваралаштва поменућемо: *Неколико података о прилагању свећа црквама на Велики петак* (Гласник Етнографског музеја у Београду књ. VII, Београд 1932), *О свадбеним обичајима код православних Срба у околини манастира Тавне у Босни* (Гласник Етнографског музеја у Београду књ. XII, Београд 1937), *Бајања против змијиног уједа на Златибору* (Гласник Етнографског музеја у Београду, XIII, Београд 1938), *Неколико података о гуслама и гусларима на Луштици у Боки Которској* (иста публикација) и *О гуслама и гусларима на Златиборским Рудинама* (иста публикација). Као што се из наведених радова види, Дробњаковић се током свога дугогодишњег рада више бавио проблемима из материјалне него из духовне културе, што се уочава у Библиографији његових радова (коју је посмртно објавио М. Барјактаровић у Гласнику Етнографског института САНУ књ. IX, Београд 1960).

Као што је већ речено, Дробњаковић је велики део свога живота посветио музејској проблематици. Осим настојања да прошири и унапреди музејску делатност, он је за собом оставио и више радова у којима је разматрао разноврсна питања. Убрзо по доласку у Музеј израдио је (са Н. Зегом) водич *Вођа кроз Етнографски музеј у Београду* (Београд 1924). У чланку *Од минералошке збирке у конаку кнеза Милоша у Крагујевцу до савремених музеја у Београду, 1837 - 1948* (Музеји 2, Београд 1939) говори, у ствари, о зачетку музеја у Србији. Затим следе: *Проблематика заштите етнографских предмета* (Зборник заштите етнографских предмета, књ. I, Београд 1951), *Систематске - студијске збирке и депои* (Ткалчићев зборник I, Загреб 1955), *О научном раду Етнографског музеја у Београду* (Гласник Етнографског музеја, књ. X, Београд 1935), који је написао поводом тридесетпетогодишњице рада Етнографског музеја, и многи други. Посебно интересовање показивао је за музеје "под ведрим небом", које је упознао путујући по скандинавским земљама. Вукова кућа у Тршићу, по његовој неостваренoј жељи, требало је да послужи за будући музеј те врсте у нашој земљи.

Да би олакшао рад истраживача на терену, саставио је два упитника: *Упитник за прикупљање грађе о риболову* (Београд 1935), и *Упитник за прикупљање грађе о покућанству* (Београд 1949).

Осим стручних и научних радова, Дробњаковић је објављивао и чланке популарне садржине у дневним и недељним листовима да би и на тај начин популарисао нашу науку о народу.

Уз све набројане дужности музеолога, педагога или научног радника, Дробњаковић је дуго и успешно обављао уређивачки посао појединих стручних и научних публикација. Тако је до Другог светског рата уредио петнаест књига Гласника Етнографског музеја у Београду (1926 - 1940), Посебна издања Етнографског музеја у Београду 1 - 6 (1930 - 1936), три свеске Упутстава, такође у издању Етнографског музеја у Београду, затим неколико књига посебних издања и више свезака Српског етнографског зборника, као и свих публикација Етнографског института САНУ док је био његов директор. Педантан по природи, Дробњаковић је настојао и успео да ове најважније етнолошке публикације достигну потребну научну висину и на тај начин одговоре захтевима савремене науке.

* * *

Ако се данас, са временске дистанце од неколико деценија, осврнемо на дело и опус професора Дробњаковића, уверићемо се да је оно било разноврсно и обимно, настало као резултат три, на изглед различите, а ипак повезане научне дисциплине - антропогеографије, етнологије и музеологије. Тако су га комплексна антропогеографска истраживања навела да се посвети етнолошким па и етнолошко-историјским проучавањима, на основу којих су настали неки овде наведени радови. Сличан спој двеју научних дисциплина, етнологије и музеологије, омогућио је решавање разноврсне музејске проблематике, а стечено богато искуство преточено је у предавања за предмет етнографска музеологија, који је професор Дробњаковић први увео и предавао на Катедри за етнологију на Филозофском факултету.

Као што је познато, Дробњаковић је, поред научног и педагошког рада, био ангажован и као руководилац и организатор рада појединих научних и културних институција, што је нарочито дошло до изражаја у дугогодишњем руковођењу Етнографским музејом у Београду, Катедром за етнологију, Филозофским факултетом у Београду и у Новом Саду, Етнографским институтом САНУ, као и многим стручним и научним друштвима, организацијама и комисијама, као и у уређивању публикација.

С обзиром на његову изузетну личност као човека и научног радника, као и на његов разноврстан научни опус и несумњиво велики допринос нашој науци, може се закључити да је, колико је познато, о њему и његовом доприносу науци мало писано. Ако изузмемо само неколико наведених оцена о његовим монографијама из пера угледних научника, затим написе меморијалног карактера, са освртом на његов допринос науци, као и библиографију радова, чини се да других осврта и оцена није ни било, што је свакако за жаљење. Ово тим пре, што су његове изванредне монографије, рађене пре више деценија по упутствима Цвијићеве антропогеографске школе, биле и остале основа и путоказ за рад бу-

дућим истраживачима, као, уосталом, и његове расправе, чланци и прилози из области материјалне и духовне културе, а посебно музеологије.

Остаје нам да још једанпут изразимо захвалност професору Боривоју Дробњаковићу за изузетан допринос етнолошкој науци, чиме је себи обезбедио значајно место и трајно сећање у научним круговима његових следбеника, као и међу бројним поштоваоцима његове личности и дела.

Milka JOVANOVIĆ

PROFESSOR DR. BORIVOJE DROBNJAKOVIĆ

Dr. Borivoje Drobnjaković is working as the professor of ethnology at the Faculty of Philosophy of Belgrade. He was born on August 17th 1890. He graduated at the Faculty of Philosophy in Belgrade, Department of anthropogeography, ethnology with the ethnography, archaeology and national history. For long time, he has been working as the director of the Ethnographic museum in Belgrade, and he is one of the founders and directors of the Ethnographic Institute of the Academy of Arts and Sciences of Serbia (from 1957 - 1961). He is the author of several important works in the field of the anthropogeography, the ethnology and the museology.

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XLVI
Bulletin of the Ethnographical Institute SASA, vol XLVI
Београд 1997.

Петар ВЛАХОВИЋ
Београд

UDK 39 (497.11) (091)

ЕТНИЧКА ПРОШЛОСТ И ЕТНИЧКИ ПРОЦЕСИ СТАРЕ ЦРНЕ ГОРЕ И БОКЕ У НАУЧНОМ ДЕЛУ ЈОВАНА ЕРДЕЉАНОВИЋА

Јован Ердељановић је на основу непосредних теренских проучавања црногорског племенског друштва дао видан прилог упознавању развоја родовско-племенских заједница на пирем плану. Уочио је две фазе у развоју црногорског племенског друштва. Старија је до стварања српске средњовековне државе, а млађа је од краја XIV века, после турске најезде на наше крајеве. Осим повезивања црногорског племенског друштва са словенском и јужнословенском традицијом, приказао је етничке слојеве и везу старинаца са досељеницима. Утврдио је да поједине породице у Црној Гори имају континуитет од времена краља Милутина (1282-1321) до савременог доба. Показао је да и природна средина, уз друштвене чиниоце, умногоме утиче на стварање родовско-племенских заједница. Повезујући природне (географске) са друштвеним чиниоцима, постао је претеча теорије о локалној заједници и етносу као друштвеној и биолошкој категорији. Указивањем на улогу породице, рода и братства у организовању црногорског племенског друштва, сачувао је од заборава део српске етничке историје која и данас има значај за чување етничког идентитета, друштвено-историјског и културног развоја. Подигао је српску етнолошку науку на ниво напредне европске мисли свога времена.

Кључне речи: Јован Ердељановић, Црна Гора, братство, племе, етнос, друштво.

I

Крај XIX и прва половина XX века дали су известан број стваралаца који су нашу земљу и њену науку на најбољи начин увели у међународне оквире. Неки од њих били су утемељивачи нових научних дисциплина које су се тек обликовале и на међународном плану. У томе је био њихов највећи допринос развоју научне мисли и њеном погледу на живот и свет. Међу таквим посленицима, који су у првој половини XX века постављали темеље и изграђивали нашу етнолошку научну мисао, угледно место припада академику Јовану Ердељановићу, професору Универзитета у Београду.

Јован Ердељановић је рођен у Панчеву 30. октобра 1874. године, где му је отац службовао као аустријски официр. Порекло по оцу води из банатског села Црепаје, од братства Радованчевих, досељеника из Пећи, а по мајци - из банатског села Јарковца, од рода Михаиловића, пореклом из Херцеговине. Већ од 1877. године

такорећи на првим животним корацима, Ј. Ердељановић је морао да дели животне недаће у породици, која се замерила аустријским властима и лишена официрског чина била принуђена да "цивилног ухљебија ради" пребегне на десну обалу Дунава, у Србију, у ондашњи Смедеревски округ[1].

Основну школу Јован Ердељановић је учио у смедеревским селима Друговцу и Михаиловцу, а завршио је у Смедереву. Гимназију је похађао у Смедереву и Београду. Дипломирао је 1897. године на Историјско-филолошком одсеку Велике школе. Још као студент сарађивао је са Јованом Цвијићем, својим професором, а потом је био његов асистент, поштовалац и трудољубиви настављач Цвијићевог научног дела у културно-историјским наукама. Од 1902. до 1905. студирао је етнологију на универзитету у Бечу, Берлину, Лајпцигу и Прагу.

У време студија етнологије Ердељановић је дошао у додир са најсавременијим научним токовима онога времена. То му је омогућило да своја проучавања заснује на делима Лубора Нидерлеа, Томаса Масарика, Бахофена, Мак Ленана, Моргана, Ковалевског, Русоа, Волтера, Хердера и других. Упоредо с тим, вршио је теренска проучавања у Црној Гори. Захваљујући тим проучавањима, са студијом *Кучи, племе у Црној Гори*, стекао је 1906. године, на Универзитету у Прагу, код Лубора Нидерлеа, и до данас непревазиђеног познаваоца словенске прошлости и словенског културног наслеђа, титулу доктора наука "из етнологије са археологијом и словенском филологијом"[2]. Године 1906. изабран је за доцента за предмет етнологија на новооснованом Београдском универзитету, потом 1919. за ванредног а 1922. за редовног професора Универзитета и истодобно члана Српске академије наука. Умро је у Београду, после заточеништва у немачком логору на Бањици, 12. фебруара 1944. године[3].

II

Јован Ердељановић, као Цвијићев асистент, бавио се нашом културном историјом и антропогеографијом. Са Ристом Т. Николићем, у завршним годинама студија у Београду, написао је књигу *Трговачки центри и путеви по српској земљи у средњем веку и у турско доба* (1899), коју је у то време наградила Београдска општина наградом која је имала велики морални и друштвени значај. Уследило је потом, по Цвијићевим *Упутствима за проучавање села у Србији*, Ердељановићево проучавање предеоне целине *Доње Драгачево* (1902). И у Цвијићеву методологију, међутим, Ердељановић је већ тада, применом историјског метода, проучавајући историју насеља, етничке процесе и поједине културне елементе, унео одређене новине, остајући тако трајно веран методологији београдске филолошке-историјске школе. Током студија етнологије у Бечу, Берлину, Лајпцигу и Прагу (1902-1906) Ердељановић је изградио свој студиозни приступ проучавању етнолошке проблематике.

---

[1] Б. Дробњаковић, Јован Ердељановић (30. X 1874 - 12. II 1944), *Гласник Етнографског института Српске академије наука*, I, Београд 1952, 553; П. Влаховић, *Писци наше етнологије и антропологије*, Београд 1987, 120.

[2] Б. Дробњаковић, нав. рад, 553; Ш, Кулишић, Научно дјело Јована Ердељановића (поводом двадесетогодишњице смрти), *Зборник за друштвене науке*, Матица српска, књ. 45, Нови Сад 1966, 93.

[3] Б. Дробњаковић, нав. рад, 554.

Јован Ердељановић се веома успешно бавио многим етнолошким питањима међу којима су етничка историја јужнословенских народа, порекло религије, култура, етнички и културни идентитет, питања опште етнологије и друга. Највећи допринос, међутим, Ердељановић је дао у проучавању етничке историје и етничких процеса динарског родовског друштва, и то на основу непосредних теренских проучавања у Црној Гори. О томе сведоче Ердељановићеве студије о црногорским племенима и етничким процесима *у Кучима, у Братоножићима, у Пиперима, у Боки Которској* и *у Старој Црној Гори.* У тим студијама Ердељановић се трудио да открије и осветли све важније одлике црногорског родовско-племенског друштва, и то на основу порекла становништва, његовог развитка, унутрашњег уређења, начина живота, обичаја и осталих особина и карактеристика.

Своје научне расправе Ердељановић је углавном заснивао на живим изворима, забележеним непосредно у народу, путујући од насеља до насеља, у време пре балканских ратова, када је народно предање било живо, непомућено, јасно и умногоме веродостојно. Проверавајући народна предања у самом народу и уз помоћ до тада познатих историјских, лингвистичких, етнолошких и других података, стварао је доста исцрпну и веродостојну слику о племенском животу у Црној Гори, а на основу тога и знатно шире.

Дубровачке изворе Ердељановић је користио из објављене грађе и појединих студија, а млетачке углавном из Љубићевих "Листина" и радова Јована Томића. Которски архив му није био приступачан. Подаци из которских писаних извора, међутим, умногоме потврђују основне нити народних предања која је Ердељановић забележио о пореклу становништва, родоначелницима и прецима појединих црногорских родова, о њиховом досељавању и расељавању, а нарочито кад је у питању набрајање предака од 12 до 18 пасова, обично тачних од Косовске битке (1389) до појаве Ердељановићеве књиге *Стара Црна Гора* (1926), што напросто изненађује у позитивном смислу[4]. На тај начин Ердељановић је у нашој и светској етнолошкој науци дао класично и незаобилазно дело о црногорским братствима и племенима.

Упознавањем црногорског племенског друштва, комбинујући своја теренска истраживања са писаним изворима, Ердељановић је створио основу за критичко проучавање етноса у нашим и ширим теоријским оквирима. Утврдио је име, порекло и постанак сваког племена, одредио географски оквир у коме је племе живело, указао на привредну, културну и друштвену страну живота, узимајући у видно поље, у оквиру племена, породицу, задружну кућу, род и братство. Осим тога, посебно је скренуо пажњу на односе између староседелаца и досељеника и утврдио да је и природа земљишта погодовала чувању старих друштвених и родовско-племенских облика. То потврђују бројне Ердељановићеве расправе о проучавању племена (Кучи, Братоножићи, Пипери, многа племена из Старе Црне Горе), етничком сродству Бокеља и Црногораца, формирању племена код динарских Срба, старини и значају племенских предања у Срба, о Србима Зећанима и друго[5].

---

[4] Р. Ковијанић, Ердељановића оцјене вјеродостојности предања о поријеклу и прецима братстава, у: *Јован Ердељановић - живот и дело*, Панчево 1976, 30.

[5] П. Влаховић, нав. рад, 129 - 132.

Ердељановић је проучавању црногорских племена и њиховом родовском друштву приступио проблемски. Повезивао је њихов развој са етничком историјом Словена, а посебно Јужних Словена[6]. У том погледу је занимљиво његово продирање у давну словенску етничку прошлост и откривање старог словенског, односно српског наслеђа код јужнословенске етничке заједнице. С тим се може довести у везу и очуваност прастаре словенске племенске организације која је имала своје рефлексе и у старом црногорском родовско-племенском друштву.

Јован Ердељановић сматра и доказује да је очуваност племенске организације у нашим крајевима, у ствари, наставак живота старе словенске племенске традиције у унеколико измењеном облику. У формирању црногорских племена, уосталом, као и шире, у динарским крајевима, Ердељановић у развоју племена запажа "старије формирање, од времена српског досељавања до стварања јаке српске државе под Немањићима" и "млађе или ново формирање, у времену после турске најезде". Старије формирање обухвата старији етнички слој који је, стицајем околности, примио у себе у извесном броју и остатке словенизираних старинаца, пре свега Влаха. Ердељановић је веома добро уочио и закључио о траговима одсељених или ишчезлих Влаха, поромањених Илира, и указао на њихове посрбљене остатке у зетским катунима Катунске области, односно позније нахије[7]. Исто тако, критичким анализама је правилно оценио народна предања о траговима Влаха у другим племенима Старе Црне Горе, и то по тамошњим влашким називима, надимцима, презименима. За многе његове оцене налазе се потврде и у Которском архиву, који је касније постао доступан научној јавности[8].

У новијој фази развоја племена, за разлику од претходне, одлучујућу улогу има млађи етнички слој који је образован од досељеника из разних српских крајева, који је доспео у црногорске и шире динарске крајеве од краја XIV и у XV веку. Ердељановић је правилно оценио и предања о појави првих потурица у Старој Црној Гори[9]. Овај млађи досељенички слој, по Ердељановићевим констатацијама, био је знатно бројнији у односу на старије становништво јер је образован стапањем стариначког и досељеног српског становништва. У том погледу је Ердељановићево схватање било блиско Морганову схватању развоја племенских заједница[10]. Због тога Ердељановићеви закључци, засновани на непосредним проматрањима, историјској и другој грађи и проучавању структуре родовско-племенске организације у Црној Гори, представљају најпоузданија решења тих врло сложених, нејасних и пре Ердељановића мало и површно проучаваних питања у општим и нашим размерама.

III

Студија Јована Ердељановића *Стара Црна Гора, Етничка прошлост и формирање црногорских племена* (Српски етнографски зборник, књ. XXXIX,

[6] Ш. Кулишић, нав. рад, 105.
[7] Р. Ковијанић, нав. рад, 38.
[8] Р. Ковијанић, нав. рад, 40.
[9] Р. Ковијанић, нав. рад, 41.
[10] Упор.: Ш. Кулишић, нав. рад, 94.

Б.1926) јесте основа за упознавање староцрногорских племена, осветљавање њихове прошлости и њиховог формирања. То је, у ствари, више расправа, како каже сâм Ердељановић, о питањима из етничке прошлости Црне Горе и њених племена[11]. На основу богате етнолошке, историјске, језичке и топографске, критички одабране грађе Ј. Ердељановић је успео да реши многа питања и да дође до сразмерно поуздане представе о етничкој прошлости и о формирању сваког појединачног староцрногорског племена. На тај начин он је уочио и указао на многе појаве карактеристичне за племенски живот и друштвени развитак Старе Црне Горе[12].

Ердељановић указује на настанак имена Црна Гора и његов помен у литератури, расправља о остацима ранијег становништва, о његовом исељавању и о етничким процесима у појединим племенима. Расправљајући о појединим пределима Старе Црне Горе, пре свега о њена четири дела ("нахије"), указује на племенску поделу и њену територијалну и друштвено историјску условљеност. Природни чиниоци су доста допринели да се племенске целине међусобно повежу, обликују и очувају. Такву улогу имала је природна разуђеност Катунске области, затим положај и конфигурација земљишта око долине Ријеке Црнојевића као и нагнутост Црмнице према долини Ријеке Црмничанке, према којој се земљиште спушта и тако упућује и околно становништво, окружено високим планинама на ту долину. Ердељановић је утврдио да у Љешанској области нема поделе на племена јер се старији слој становништва својевремено разбежао због турских зулума, а новије становништво које је после приспело, због краткоће времена, није успело да се међусобно повеже и сједини у одговарајуће племенске целине[13]. Због тога ова Ердељановићева студија о Старој Црној Гори има вишеструк научни значај јер јасно осветљава сложени процес настанка, затим развој, склоп и друга карактеристична обележја староцрногорских племена[14].

Ердељановићево проучавање црногорског племенског друштва је показало да су неке породице живеле у доба краља Милутина (1282 - 1321), друге у време Косовске битке (1389), а неке у доба деспота Бранковића (XIV и XV век) и да су се у континуитету одржале све до нашег времена[15]. Континуитет појединих родова и породица, на који је указао Ердељановић, може се пратити и преко Његошевог *Горског вијенца*, који се ослања на историју од Црнојевића (1403 - 1851) до Петра II Петровића Његоша (1830 - 1851). Те породице се помињу као носиоци борбе за ослобођење. Прва таква породица су Петровићи - Његоши. Следе Поповићи из Озринића (војвода Драшко), Мрваљевићи (војвода Вукота), Мићуновићи (Вук), Расплачевићи (Вук), Ђурашковићи (Богдан), Мартиновић из Бајица код Цетиња (Мартин са пет синова), Мандушићи (Вук), Бориловићи из Бајица код Цетиња (Вук) и друге[16]. Сличних помена породица као у *Горском*

---

[11] Ј. Ердељановић, *Стара Црна Гора, етничка прошлост и формирање црногорских племена*, Српски етнографски зборник XXXIX, Београд 1926, 1 у Предговору.

[12] Ј. Вукмановић, *Етнолошко проучавање др Јована Ердељановића у Црној Гори*, у: *Јован Ердељановић - живот и дело*, Панчево 1976, 25.

[13] Упор.: Ј. Ердељановић, *Стара Црна Гора*, Београд 1926, 167.

[14] Упор.: Ј. Вукмановић, нав. рад, 25.

[15] Упор.: Ј. Вукмановић, нав. рад, 31 - 32.

[16] Н. С. Мартиновић, *Трагом једне мисли Јована Ердељановића о генеалогијама у Црној Гори*, у: *Јован Ердељановић - живот и дело*, Панчево 1976, 44.

вијенцу има и у *Историји о Црној Гори* (Петроград, 1754) Василија Петровића Његоша (1750 - 1766)[17]. Те породице доводе своје порекло у везу са властелом из периода Немањића која је побегла и склонила се у Црну Гору пред навалом Турака. Због тога су многа братства крајем XVIII и у XIX веку имала своје читуље, знала генеалошка стабла и чувала живу традицију о томе ко су, којег порекла, памтиле место одакле су се доселиле, где им је старина, коју славу славе, са којим се братствима својатају и који су им јунаци најпознатији[18].

Ердељановић је сматрао да је консолидацији племена допринела забрана склапања брака (егзогамија) између припадника исте племенске заједнице. Примери доследне егзогамије забележени су код неколико братстава у Љуботињу (Дрецуни, Прље, Лубарде, Црвенко и други) која се међусобно не жене без обзира на то што њихово порекло траје у оквиру сваког братства за себе унатраг 400 година и више[19].

Очувању племена и њиховом јединству доприносио је и обичај крвне освете, која је наметала потребу да се племе што боље заштити од спољног непријатеља и да се код његових чланова одржава чврста солидарност и узајамност[20].

IV

У студији *Етничко сродство Бокеља и Црногораца* [21] Јован Ердељановић је дао видан прилог проучавању етничких процеса и упознавању развоја црногорског племенског друштва. На основу непосредних проучавања, путујући преко Боке у Стару Црну Гору и Црногорска Брда, Јован Ердељановић је проучио порекло становништва у Боки и утврдио да Бокељи "*са Црногорцима чине нераздвојну* заједницу, тако да и једни и други спадају у исту етничку групу српског народа."[22]

Проучавајући етничку историју и етничку структуру Боке, Ердељановић је дошао до закључка да се један старији слој бокељског становништва првобитно развијао у додирима са романским живљем који је под млетачком влашћу изградио своје особености. Међутим, сталним досељавањем црногорског становништва из ширег залеђа, посебно у време Немањића, настало је међусобно мешање досељеника и староседелаца. Постепено се обликовао нови локални "бокешки" слој становништва. Процес формирања овог слоја био је доста сложен и одвијао се између досељеника и старинаца[23].

---

[17] Митрополит Василије Петровић -Његош, *Историја о Црној Гори* (репринт и превод), Цетиње - Титоград 1985, 73 и даље.

[18] Упор.: Н. С. Мартиновић, нав. рад, 45 и 47.

[19] Упор.: Н. С. Мартиновић, нав. рад, 49.

[20] Упор.: Н. С. Мартиновић, нав. рад, 48.

[21] Ј. Ердељановић, *Етничко сродство Бокеља и Црногораца*, Глас Српске краљевске академије, књ. XCVI, други разред, бр. 56, Сарајево 1920, 1 - 78; Ј. Ердељановић, *Етничко сродство Бокеља и Црногораца*, сепарат, Београд 1914, 1 - 90.

[22] Ј. Ердељановић, *Етничко сродство Бокеља и Црногораца* (сепарат), Београд 1914, с. 90.

[23] Упор.: С. Кулишић, нав. рад, 101.

Ердељановић је код Бокеља и Црногораца уочио велику антрополошку сличност, коју су непосредна антрополошка проучавања умногоме потврдила[24]. Велика сличност је запажена и у говору, што се такође тумачи сталним миграционим освежавањима и међусобним мешањима Црногораца из Старе Црне Горе са Бокељима у Приморју. Према попису из 1900. године, у Боки је, од 33.689 становника 31.087 говорили српским језиком. Православних је било више од 24 000 у односу на око 12 000 католика. Многи католици су се у то време, као и касније, осећали Србима. Уосталом, то потврђују и подаци из 1910. године из Херцег Новог и других крајева Боке у ширем смислу.[25] "Црна Гора и Бока которска са Приморјем, ако не de iure а оно de facto, били су једна целина, један те исти народ[26]".

Етничко сродство Бокеља и Црногораца потврђује сличност у обичајима (крсно име, Божић, свадба, крвни умир и други), навикама, начину живота, говору, ношњи, кући, биофизичким одликама и менталитету становништва[27].

V

У време када је почетком XX века Јован Ердељановић проучавао племенско друштво, наша наука о народу (етнологија) код нас била је тек у почетној фази свога развоја. Ердељановић је тек постављао њене научне оквире истраживања и писао "упутства" за рад на овој проблематици. Упознавање са пореклом и развојем црногорског племенског друштва омогућило му је да у нашим и ширим оквирима покрене неколико веома значајних научних питања. Међу њима су постанак и развој племенā уопште и њихова улога у развоју сложених културно - историјских и етничких заједница.

Проучавајући црногорска племена, Ердељановић је увидео да њихови корени сежу дубоко у словенску старину. На основу тога је црногорско родовско друштво пратио у континуитету: од доласка Словена на Балканско полуострво па све до најновијег времена. Због тога је порекло црногорских племена везивао за словенске досељенике а не за Влахе, који су, под римском окупацијом, у време досељавања Словена, већ били изишли из племенског начина живота.

Ердељановић не прихвата тезу историчара да је српска средњовековна држава разорила племенску организацију у време њеног трајања и да се племенски живот код нас обновио после продора Турака у наше крајеве, већ јасно ука-

---

[24] J. Ердељановић, *Етничко сродство Бокеља и Црногораца* (сепарат), 8; Б. Ивановић, *Онтогенетски развој и антрополошке карактеристике омладине Црне Горе*, Црногорска академија наука и умјетности, Посебна издања, књ. 20, Одјељење природних наука, књ. 12, Титоград 1985. и друге студије Божине Ивановића.

[25] J. Ердељановић, *Етничко сродство Бокеља и Црногораца*, 3 - 5.

[26] Упор.: С. Накићеновић, *Бока*, Српски етнографски зборник, књ. XX, Београд 1914, 306; 348; J. Вукотић, *Успомене из три рата*, Београд 1996, 45.

[27] J. Ердељановић, *Етничко сродство Бокеља и Црногораца*, 9 - 11; 85 Зборник извештаја о истраживањима Боке Которске, књ. I, Споменик, књ. CIII, Српска академија наука, Одељење друштвених наука, бр. 5, Београд 1953; Зборник извештаја о истраживањима Боке Которске, књ. II, Споменик, књ. CV, Српска академија наука и уметности, Одељење друштвених наука, бр. 7, Београд 1956.

зује на његов континуитет који је у новим етничким процесима само био освежен. Бранислав Ђурђев, међутим, сматра да је Ердељановићево инсистирање на континуитету црногорског племенског развоја методско застрањивање које не умањује Ердељановићев допринос проучавању племенског друштва, а посебно не његов вредан сакупљачки теренски рад[28].

Ердељановић је своја истраживања заснивао на веома провереној народној традицији. При том се није ослањао само на народну традицију него је истовремено проучавао структуру родовско племенског друштва, родовско-племенске организације и других садржаја племенског живота и на основу писаних извора који су му били доступни, доносио закључке или чинио претпоставке. Познавање касније откривене грађе о племенима у Которском архиву умногоме је потврдило Ердељановићеве закључке, међу којима је понеки могао бити и погрешан[29]. На тај начин Ердељановић је показао да је критички проверена традиција, онако како је то он чинио, од велике помоћи у проучавању појединих етнолошких проблема и етничких процеса.

Проучавајући племена у Которском архиву, Ристо Ковијанић је показао да је Ердељановић понеко предање, које се данас може доказати, одбацивао као неприхватљиво. Тај број је доста ограничен и веома мали[30]. Истовремено, указао је и на неке конкретне примере који немају своју потврду у Которском архиву као и на предања која је Ердељановић забележио и која својом тачношћу напросто задивљују[31]. Због тога Ковијанић, не поричући и не умањујући значај Ердељановићевог капиталног дела о Старој Црној Гори, као и о другим црногорским племенима наглашава да су неке његове погрешке сасвим разумљиве иако нису оправдане[32].

Одређене примедбе које се данас, из нашег времена и из наших сазнања могу упутити Ердељановићу, ипак треба схватити и са степена развоја науке његовог доба. Ердељановић је у једном преломном тренутку почетком XX века, када је прошлост лагано почињала да бледи из народног памћења, сакупио и сачувао од заборава драгоцену етнолошку грађу која сама по себи добија на вредности јер представља непоновљив и неопходан научни материјал за проучавање црногорске етничке прошлости. У његовим студијама сабрана је и проучена богата народна традиција и анализирано све што је до тада у науци било познато о црногорском племенском животу. Без тог Ердељановићевог подухвата од 1904. до 1910. године остала би неосветљена многа питања из црногорске етничке прошлости и питање је да ли би се било када више у таквом релативно целовитом облику могла осветлити[33]. Ердељановић је, што се мора узети у обзир, закључке доносио на основу темељних испитивања у народу и њихових свестраних анализа. Тако је на најприкладнији и најпотпунији начин у науци о народу (етнологији) проширио наша сазнања о Црној Гори и њеном родовско-племенском развоју.

---

[28] Бр. Ђурђев, *Постанак и развитак брдских, црногорских и херцеговачких племена*, Црногорска академија наука и умјетности, Посебни радови, књ. 4, Титоград 1984, 40.

[29] Упор.: Р. Ковијанић, нав. рад, 29; 43; Ш. Кулишић, нав. рад, 94.

[30] Р. Ковијанић, нав. рад, 29.

[31] Р. Ковијанић, нав. рад, 30, 31 - 34.

[32] Р. Ковијанић, нав. рад, 43.

[33] Упор.: Ј. Вукмановић, нав. рад, 27.

VI

Из наведених осврта, без обзира на њихову уопштеност која је у оваквој прилици неминовна, види се да је допринос Јована Ердељановића веома значајан и велики и у нашој и у општој етнологији и сродним јој наукама. Међу првима је, у етнолошкој науци уопште, указао на потребу и значај проучавања племена, племенског друштва, етничке историје и етногенезе. Тиме је, већ почетком XX века, поставио основу за научно проучавање етноса као биолошке, али и знатно више друштвене, етничке и културно-историјске категорије. За ту сврху ослањао се на све податке који доприносе научном решењу, користећи се и свим савременим научним методама свога времена.

Иницијатива Јована Ердељановића да се сабирају, научно обрађују и проучавају породичне, братственичке и племенске генеалогије има вишеструк научни и васпитни значај. Чување успомена на претке које су се тим генеалогијама потврђивале, представљало је истовремено и неговање великих моралних вредности које су у црногорским братствима у највише случајева потврђиване и историјском документацијом[34]. На основу генеалогија и народних предања, Ердељановић је открио и приказао етничке слојеве и одгонетнуо многе непознанице о настанку и развоју етничких заједница у црногорским просторима, чиме је дао и незаобилазан прилог општој етнолошкој науци. Он је све то чинио са њему својственом великом акрибијом, тако да ни савремена истраживања нису оспорила нити умањила његове анализе и закључке.

Ердељановић је, по својој широј научној оријентацији, изложеној у осамдесетак великих студија и расправа, био доследан прогресивни грађански научник који је својим научним делом подигао нашу етнолошку науку на ниво напредније европске и светске грађанске науке свога времена. Због тога је, као оснивач научне етнологије код Срба, пре свега на етнолошком материјалу из Црне Горе, Ердељановић и сада централна личност српске етнологије. Његово научно дело пружа неопходну и драгоцену основу за проучавање наше етничке историје и следи прогресивни развој српске и југословенске етнолошке мисли[35]. Сачувао је од заборава веома важан део наше богате народне традиције, оличене пре свега у црногорском народном предању, која и данас има своју вишеструку позитивну историјску поуку и поруку.

Petar VLAHOVIĆ

ETHNIC PAST AND ETHNIC PROCESSES OF ANCIENT MONTENEGRO AND BOKA IN THE SCIENTIFIC RESEARCH OF JOVAN ERDELJANOVIĆ

Jovan Erdeljanović belongs to Serbian scientists who established Serbian ethnological thought at the beginning of the 19th century. Concerning studying tribe society of Montenegro, J. Erdeljanović gave important account for getting to know ethnic history and ethnic processes of Dinnarian ancestral society. He was close to Morgan's attitudes towards development of human society.

[34] Упор.: Н. С. Мартиновић, нав. рад, 50.
[35] Упор.: Ш. Кулишић, нав. рад, 108.

J. Erdeljanović was among the first who showed to importance of studying tribes and tribal community in Montenegro. For each studied tribe (Kuči, Bratonožići, Piperi, tribes of ancient Montenegro and Boka), J. Erdeljanović established the name, roots and existence of each tribe. He also determined geographical spreading and showed its economical, cultural and social life. He studied the role of the family, kin and tribe for shaping ancestral communities and stressed the importance of relations between aborigines and people who inhabited the area. He determined ethnic layers and showed existence and development of ethnic communities in Montenegrian area and Serbian ethnic history. He pointed out that natural surroundings influenced keeping ancestral - tribal characteristics. He connected natural and social features. J Erdeljanović became forefather of theory of local community and ethos.

J. Erdeljanović showed connection of Montenegrian tribes with the Slavs and the traditions of South Slavs. He proved by his scientific work that some families in Montenegro have continuity (14 to 18 generations) from the times of King Milutin in the 13th century to modern times. In this way J Erdeljanović implanted in our memory a part of Serbian ethnic history which has positive role even today in keeping Serbian ethnic identity, social-historical and cultural development.

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XLVI
Bulletin of the Ethnographical Institute SASA, vol XLVI
Београд 1997.

Милорад ВАСОВИЋ
Београд

UDK 929 (497.11) :39.001 : 61

ЛЕКАР РАДИВОЈ СИМОНОВИЋ - СЛЕДБЕНИК И САРАДНИК ЈОВАНА ЦВИЈИЋА

Радивој Симоновић је био лекар и здравствени просветитељ. Проучавао је здравље народа у склопу утицаја окружујуће природне и друштвене средине, приближивши се погледима Јована Цвијића. Проучавао је и снимао крашке, а нарочито планинске пределе. Био је мајстор уметничке фотографије. Илустровао је нека Цвијићева дела. Суделовао је у разграничењу наше земље са Мађарском.

Кључне речи: Радивој Симоновић, истраживања, географија, етнологија.

Доктор Радивој Симоновић је мало познат данашњим научним радницима, а поготову широј интелектуалној јавности наше земље. Он је, међутим, од краја прошлог века па све до Другог светског рата био познат и поштован широм Војводине а делом и изван ње. Био је јавни радник, али и научник који је својим књигама и чланцима задужио антропогеографију, делимично геоморфологију, етнологију, историју, социологију и економију, а нарочито медицину. Уз то, уживао је у путовању по најзабитијим деловима јужнословенских земаља, нарочито по љутом красу и динарским планинама, у снимању природних реткости и етнографских мотива и у изради изврсних фотографија различитог формата. При избору праваца истраживачких путовања управљао се по Цвијићевим научним студијама и монографијама. Кад се почео уносити у фотографско снимање, уносио се и у Цвијићеве радове, па је временом прешао на "тематску фотографију". Систематски је снимао све површинске крашке облике, слепе долине, поноре, кањоне, клисуре, превоје, преседлине, планинске врхове разних облика, котлине, врела, морске заливе, облике селективне абразије на морској обали, итд. Као страсни планинар, препешачио је више динарских планина, уживао у разгледању и снимању катуна, катунских колиба, скромног покућства у тим колибама, ношње сточара и у разговорима с народом.

Таквим својим радом др Радивој Симоновић је све више привлачио пажњу неких знаменитих људи свога времена: Лазе Костића, Ника Жупанића, а нарочито Јована Цвијића, који се временом с њим спријатељио и успоставио тесну сарадњу.

Подаци о животном путу др Радивоја Симоновића. - Овај велики прегалац родио се 17. августа 1858. године у сремском селу Лединци, а умро 21. јула 1950. године у Сомбору. Као да је неумитна судбина, ослоњена на организам очвр-

слог путника и истраживача, предодредила дуговечност овог човека, који је, уз Лазу Костића, својевремено био најугледнији Сомборац. Основну школу Симоновић је завршио у Сремској Каменици, а српску гимназију у Новом Саду. Боравећи у детињству у Сремској Каменици, код свог деде Трифуна Јокића, он се често сретао са Лазом Костићем. Одатле је за време школских распуста правио екскурзије по Фрушкој гори и у њима веома уживао. Управо су те фрушкогорске екскурзије пресудно утицале на његово касније дуготрајно везивање за планине, планинце и њихов живот. Студије медицине завршио је у Бечу, где се крајем XIX и почетком XX века већ била афирмисала "бечка медицинска школа" као једна од најбољих у Европи. За време студија често је планинарио по Винервалду и суседним деловима Источних Алпа.

По завршеним студијама, службовао је, као војни лекар, најпре по Чешкој. Из Чешке је 1888. године премештен у Гацко, а потом у Невесиње. Иако је и тамо био војни лекар, лечио је и цивилно становништво јер је тада у Источној Херцеговини било мало лекара. Кад се већ тамо нашао, почео је да пешачи, у слободно време, по Прењу и Чврсници. Те планине су га толико привлачиле да се на њих пео више пута и о њима писао у неколико махова. Из Херцеговине је прешао у Трст, где је научио италијански. Одатле је премештен у Липик и тамо је једно време службовао као бањски лекар. Године 1896. стигао је у Сомбор, где се најзад скрасио, проживео пуне 54 године, стекавши углед доброг лекара, врло образованог и честитог човека (1, 328 - 331).

Научни и стручни рад

Др Радивој Симоновић није само фотографисао планине, карактеристичне геоморфолошке појаве, катуне и народну ношњу него је и писао о ономе што је запажао, а што га је посебно занимало. До сада нам је познато да је објавио девет радова из медицине, 27 из географије и планинарства, два из етнографије, четири из историографије, пет из књижевности и 10 о разним друштвеним питањима. С друге стране, о њему је објављено девет чланака у медицинским, планинарским, историјским и другим часописима. Аутори тих чланака су лекари, историчари, историчари здравствене културе и планинари.

У медицинској науци Р. Симоновић је познат пре свега као здравствени просветитељ. Имао је срећу да се бави медицином у Сомбору, где је пре њега стварао *Константин Пејчић*, један од зачетника научне медицине у Срба и писац првог медицинског уџбеника. Као млад лекар, овде је живео и наш најпознатији здравствени просветитељ *Милан Јовановић - Батут*, иначе уредник часописа "Здравље". Та сомборска традиција у здравствено-просветитељском раду свакако је Симоновићу била подстрек и инспирација да настави смером тих знаменитих лекара. Временом је и сâм постао цењени народни лекар, пријатељ и лекар знаменитих Сомбораца, нарочито Лазе Костића, који је умро у Бечу такорећи на Симоновићевим рукама и коме је Симоновић подигао споменик о своме трошку. Лечио је и сиротињу по градовима и на планинама, често бесплатно. Као човек широког образовања и великог лекарског искуства, народно здравље је доводио у тесну везу са окружујућом географском средином.

Овде ћемо се више задржати на Симоновићевим радовима из географије и етнографије. Од 27 радова посвећених географским појавама и планинарству посебну пажњу привлаче следећи чланци: *О шкрапама*, *Tektonische Urhol räume unter den Falten-Gebirgen*, *Чврсница, планина у Херцеговини*, *Прењ, планина у Херцеговини*, *Велебит, најлепша хрватска планина* и *Биоково*.

Радивој Симоновић на Градини испод Либиња 1938. године

Чланак *О шкрапама* написан је на 20 страна уз стриктну примену научне апаратуре. У њему Симоновић незнатно допуњује Цвијићеву дефиницију, а уз то тумачи значење у народу појмова "шкрапе" и "грижине". Даје и преглед историје проучавања шкрапа од 1708. до 1909. године, наводећи 23 најпознатија истраживача. Уводи термин "грижине" уместо Цвијићевих жљебова и "бридине" уместо чебеља. "Музге" дефинише као "плитке паралелне бразде које се лети на суши једва виде". За њега су "јапаге" дубоки, "округласти, узани отвори међу стенама, на месту где се вода слива и у земљу пропада ... то су управо поникве или понори у шкрапама" (2, 113). Симоновић, очигледно правилно објашњава постанак шкрапа - ерозивним деловањем кишнице и водених цураца који отичу низ нагибе кречњачких стена. Он сматра да су у Алпима "најлепше шкрапе на висинама, где шуме не расту, лишће не пада, где трава у пукотинама не убокори, где са голе стене ветар и вода однесу и ситне честице прашине". Уз то се шкрапе могу стварати на снегу, леду, иловачи, у гипсу и флишу (2, 119 и 120).

Студија *Tektonische Urholräume unter den Falten-Gebirgen (Тектонске прашупљине испод набраних планина)* нема вредност као она о шкрапама. Аутор почиње од старогрчког мита о подземном свету хаду, који је у каснијим хришћанским представама изједначаван са паклом. Он подсећа да је и Данте у својој *Божанственој комедији* представљао пакао као појаву у подземљу. Те "тектонске прашупљине" први је, иначе, цртежом представио Картезиус (1596 - 1650). Касније су о њима писали многи аутори. Симоновић наводи и математичке доказе са клатном (оловни тег са клатном негде се нагло привлачи и клати). Аутор ипак не наводи никаква озбиљна запажања на терену нити друге чињенице које иду у прилог његовој тврдњи да испод набраних планина постоје некакве тектонске прашупљине. Његова тврдња да су "планине у изворишним областима настале касније него оне на обали" неразумљива је а његово доказивање да реке нису биле "антеседент" већ "постседент" стручно ништа не значи. У тој студији није показао да довољно познаје механизме тектонских покрета и ерозивних процеса.

Симоновићеви радови о споменутим динарским планинама пружају извесну представу о морфографији, али не и о морфогенези планина. То нарочито важи за одељке о рељефу. У осталим одељцима, међутим, наилази се на знатно вредније податке и тумачења (о вегетацији, хидрографији, климатским променама с висином, плодности земљишта, биљним културама и њиховом висинском распореду, итд.). Највише и најуспешније он анализира сточарски живот на планинама: начин издига и здига, положај и тип катуна, организацију летњег живота на њима, улогу планинке или стопанице. Тиме он постепено залази и у етнографију.

Симоновић је етнографији посветио десетак радова: *О животу и обичајима Срба у Угарској, О становима Војвођана, О становима на Прењу, О обичајима на Чврсници, О сељачким кућама у Лици и на Велебиту, О планинки-стопаници, О чобанији, О забави на селу* и *О фатализму код Српкиња.* Њега је највише привлачила архаичност људских станишта на нашим планинама, па је о њима радо писао и радо их фотографисао. "Кад сам ја 1903. из Обровца отишао горе у Врхпраг, па тамо видио оне примитивне станове, ја сам све играо од радости и одмах фотографирао. Мени се чинило, као да сам дошао међу Пелазге и Илире Александра Мекедонског ..." (3, 19). Како је Симоновић описао "станове" (катунске колибе) на Прењу 1911. године види се из следећих реченица: "На планини живе сви једнако. Станови су сасвим примитивни, већином три ниска зида од наслаганог камена без лијепа, немају таванице, а покривени су обично буковим даскама, које сами сељаци сјекиром отешу. На крову често лежи камење, да вјетар даске не однесе. Сваки кров прокишњава а вјетар у сваки стан има приступа. На прочељу су даске и тако ниска врата, да се човјек мора сагнути кад улази у колибу. У стану се само у средини може човјек усправити. У колиби нема никакве преграде. У зачељу стоје чабрице и шкрипови са разливеним маслом и мјехови са сиром и кајмаком. На сриједи је огњиште са плочом, на којој се хљеб пече, покривен сачом (пеквом) на којој је жеравица ... Постеља нема нигдје, лијево и десно од ватре леже сви по поду на дебелим вуненим гуњевима (бјелцима) ... ".

Радивој Симоновић је добро објашњавао избор места за летње станове или катуне на Прењу, Чврсници, Биокову, Велебиту и још неким динарским планинама по којима се кретао. Те "смештајне објекте" сточари су подизали у висо-

ким долинама, удолинама, долцима (вртачама равног дна под стеном или стрмом страном "где не бију громови", увек близу живе воде, локава, језера или бар близу снежаника. Вода је пресудан чинилац опстанка и чобана и стоке, па се сточари према њој равнају кад подижу катуне и катунске колибе. Наравно, они су најзадовољнији ако могу пронаћи локалност која је не само близу воде него и близу паше и шуме. Аутор врло сликовито описује појединости из сточарења на катунима расутим по поменутим планинама: "Увече, још док је сунце високо, догоне хајван до стана и то, прво овце и козе, да се помузу. Доста касно, догоне јањце и јариће, кад су овце и козе већ помузене. Кад јањци и јарићи дођу близу стана, онда одједном почну трчати што год брже могу, свако се жури да нађе своју мајку, да се насиса. Око стана све оживи и ври и врви. Слушати клепет и звекет звона, блекет и мекет јагањаца и јарића, гледати ту вреву, мешавину и галаму, гурање и отимање, то је за мене увек било најлепше уживање. Само сам увек жалио, што се то не може сликати. Можда ће кадгод какви вештаци и то ухватити у филм и у грамофон ... " (4, 223).

Радивој Симоновић на терену

Симоновић је придавао велики значај животу сточара на планинама, волео и ценио тај живот. Сматрао га је извором здравља ("чобани су једри и здрави, покретни"), релативно лаким а привредно вредним, па и пријатним ("чобани по ваздан свирају у дипле, пјевају, довикују се и надвикују"). Чувајући заједно овце,

упознају се момци и девојке а често склапају и бракове. Уз то је "чобанија нека врста средње школе, у којој се учи без књига. Сваки чобан на планини кад наврши 18 година, он је за живот много боље приправљен него, на пример, свршени матурант у граду ... Дај му секиру, будак и срп и све ће себи направити горе, у планини, усред шуме ..." (4, 226). А планинка или стопаница има изузетну улогу на катуну; тачније, готово све мора сама да уради: да музе и стриже овце, вари млеко, купи скоруп, мете масло, прави сир, пече хлеб, пере и двори малу децу. Кад све поради, преде вуну или плете чарапе. Она је и учитељица и "одгајитељица". Од ње деца све науче: да слушају старије, да буду послушна и поштена; код ње она "сврше основну школу с одличним успехом и никада ни једно дете не падне на испиту" (4, 226). Чини се да је Симоновић помало идеализовао стил живота, а нарочито патријархалне назоре сиромашних планинских сточара. Већ око 1910. године, када је боравио на Чврсници и проучавао обичаје тамошњих сточара, однос старијих и млађих у породици није био чисто патријархалан.

О животу и обичајима Срба у Угарској. - Под утицајем Цвијићевих радова а можда и по савету самог Цвијића. Симоновић је пажљиво проучавао живот и обичаје Срба у Угарској. Марљивим изучавањем научно-стручне литературе али и народног предања, он је дошао до драгоцених података о врло тешким животним приликама нашег народа крајем XVIII и током XIX века. У току XVIII века постојала су многа српска насеља по Славонији. Сеоске куће у њима биле су саграђене од земље, покривене сламом или трском, обично једноделне, без стакла на прозорима, без столова, столица пећи и кревета. Сва чељад је живела у једној одаји, најчешће окупљена око огњишта, окружена свињама и живином. Од посуђа је постојао један котао, један нож, неколико дрвених кашика и чинија из које су сви јели. Симоновић преноси следећи опис славонских села и вароши из 1777. године, који је оставио царско-краљевски саветник Ф. Таубе: "Нека нико не дође овамо да тражи лепе вароши и трговишта. У варошима је већина кућа од дрвета или земље (набоја), а покривене су трском, травом или сламом. Још пре тридесет година у целој земљи (Славонији) не беше села, него су сељачке куће раштркане биле. И ако су сад села нова, много су лошија од ових у Вестфалу и Саској. Сељачке су куће од земље, а покривене су сламом или трском, немају ни прозора од стакла а место стаклених окана разапето је платно на прозорима. Ако где год на прозору има стакло велико као шака, онда је у тој кући или богат или врло вредан газда. Куће изгледају више налик на свињце ... него на станове разумних створења. Цигани живе под земљом у рупама, над којима начине кров од сламе, а кујна им је под ведрим небом ..." (5, 203). Куће граничара су још страшније. "Њихове колебе налик су на станове америчких дивљака. У целој кући једна је одаја; кућа ипак нема ни прозора, ни огледала, ни стола, ни столице, ни пећи, ни постеље. Породице од много чланова живе у једној одаји, заједно са свињама и живином ..." (5, 203).

У Иригу, Вуковару, Илоку, Каменици, Черевићу и другим сремским насељима куће су биле "неправилно саграђене", од којих су неке потицале из доба турске владавине у Угарској. Сеоски сокаци били су уски и криви. Симоновић бележи да су тада многа сремска села била подземна. У Голубинцима и Шимановцима постојале су и некакве подземне колибе. Срби су одреда били кметови на световним и манастирским спахилуцима. Илочки властелин Одескалки био је власник целокупног земљиште на јужним падинама Фрушке горе. Од 13 окол-

них насеља, седам је било подигнуто на његовом поседу (Гргуревци, Радинци, Бешеново, Јазак, Ривица, Ириг и Шатринци). Православни манастири су такође имали велике поседе - прњаворе, на којима су сељаци били својеврсни кметови: калуђерски спахилуци или прњавори били су Бешеново, Нерадин, Гргетег и Крушедол; њихово становништво представљало је "манастирске поданике".

У условима великог сиромаштва, непросвећености, врло примитивне пољопривредне производње и непознавања многих биљних култура, већина сремских сељака се веома лоше хранила. "Сремци уз ракију једу лук, а за време поста боб, грах и сочиво зачињено уљем и сирћетом..., млека и сира ретко су јели, јер су половину године строго постили. Лети су јели тикава и другог зеља, воћа и бостана, а зими су сви радо јели купуса...". Имућни Јазачани "преко зиме једу кувана јела и меса говеђа, овчија и свињска, већином сува и то обилато... док сиротиња и зими слабо кува и доста невољно живи о кукурузу, хељди и проји...". Сељацима често не дотраје прошлогодишње жито, па хлеб месе од новог, недозрелог жита. Њихове жене нису умеле добро да пеку хлеб ни да готове многа јела. Лоше зготовљену храну давале су и слабој, болешљивој деци, па су она често обољевала од грознице, шкрофула, болова у цревима, водене болести и атрофије, а често од њих и умирала. Помор деце био је нарочито масован за време дуготрајног поста, јер је тада храна била најслабија. Живећи најчешће у једној просторији, укућани су се често инфицирали једни од других, па су тако читаве породице и њихове куће биле окужене. Такве куће државне комисије су морале да поруше, а део њихове грађе да спале како би се сузбила епидемија. Крајем XVIII века у Иригу је порушено и спаљено 402, у Вуковару 27, а у Нередину 26 кућа. Једна од најстрашнијих епидемија куге, која је покосила много српског народа у Срему, била је 1795. године.

Културне прилике међу сремским Србима у XVIII веку биле су жалосне. Само су попови и калуђери били писмени и унеколико образовани људи. У Сремској жупанији било је мало учитеља и неколико Срба нижих официра - граничара. Међу тамошњим Србима није било лекара, адвоката и чиновника; та су звања припадала Мађарима, Немцима и Хрватима. И православни свештеници, међутим, већином су били некултурни људи, који су од осталог народа одскакали утолико што су знали да читају, пишу и поју молитве. Ипак попови су имали велики утицај на народ, па их је аустријска а касније и аустроугарска власт често "позивала у помоћ, да утишавају народ и да га поучавају како да се брани од куге. Но народ се увек опирао и властима и поповима..." (5, 211).

Куга у Иригу појавила се усред лета 1795. године, "кад народ још није ништа имао приправљено. Сиротиња беше принуђена да за време куге иде у заслугу и да мољака имућније, те не беше могуће оделити окужене породице од неокужених. За време куге у Вуковару међу Србима је владала права глад, тако да је краљевски комесар морао за храну да се брине, јер се сиротиња почела бунити и викати хлеба". Каква ли је тек оскудица и неправилност у исхрани била кад наступе "неродне године или кад изненада завлада куга..." (5, 213).

Симоновић преноси записе Матије Рељковића из 1762. године о лењости, аљкавости и нечистоћи Срба у Срему: "Жене држе своје тело врло чисто но утолико мање мушки, који се по месец дана и дуже не пресвлаче, и не само да носе прљаво одело и кошуље, него обучени у истом оделу спавају. Коментаришући такво стање из шездесетих година XVIII века, Симоновић истиче да се

као лекар уверио да је и у његово време било много примитивних појединаца који су спавали обучени. Услед телесне и кућне нечистоће било је међу сремским Србима "много кужних болести и много краставих и шугавих", а помиње се и један лепрозан...". Нарочито је била распрострањена шуга. Јазачки лекар Хас забележио је трагичан случај породице Јанкулић из Јаска муж, жена и двоје деце помрли су 29. и 30. јануара 1796. године. Били су шугави, па су се преко мере мазали живом, а увече се грејали поред жестоке ватре. Убрзо потом сви су помрли, па се кућа угасила. Срби у то време били су неповерљиви према лекарима. "У Иригу нису хтели никога да пусте у кућу ни да издаду болесне, у Нередину нису хтели ништа да раде ни дрва из шуме да носе, у Ривици нису хтели да седе код куће, у Јаску су се са оружјем у руци противили лекару и нису допуштали да болеснике односе у болницу, у Вуковару су се бунили против лекара и комесара. У многим местима и поред најстрожије забране ношаху мртве у цркву и држаху даће после погреба. У Иригу и Јаску имали су и пушке, те их је комесар дао покупити под претњом смртне казне..." (5, 215).

Симоновић тврди да су у то време сремски Срби били слаби радници и врло аљкави људи. Толико су били лењи да ни дрво за огрев нису благовремено доносили из шуме, већ "сваке зиме наложе на ватру плот око куће и ограду око баште" (5, 212). Још 1777. године, по записима С. Таубеа, било је "доста случајева *многоженства* " међу овдашњим Србима. Било га је и раније: на црквеном сабору у Београду, одржаном 1730. године, расправљано је о многоженству; патријарх српски Арсеније Чарнојевић упозоравао је 1689. године нека црногорска племена да се међусобно не туку и пљачкају, нити да се међусобно жене рођаци. "Немојте узимати себе за жене рођакиње и своје снахе и куме и по двије жене држати и за жива мужа жене не узимати..." (5, 211). Уз то, крајем XVIII века Срби у Срему и Славонији носили су "пола мађарска а пола турска одела". Мушкарци су најчешће носили кожухе и црвене капе сличне фесовима. Били су одреда брадати а седели су прекрштених ногу - као Турци (5, 211).

О економским и друштвеним проблемима наше државе. - Радивој Симоновић се није бавио дневном политиком, али је, попут свог великог узора Јована Цвијића, осећао потребу да изнесе "властито мишљење о уређењу државе, друштва и нације... да каже истину о властодршцима, капиталу и капиталистима..." (6, 25). Са дубоким незадовољством писао је о друштвеним неправдама које су постојале у нашој заједници између два светска рата, свакако под утицајем идеја Светозара Милетића и Уједињене омладине српске. У ствари, на тадашње друштвене прилике гледао је са становишта социјалдемократских начела. Тако је, на пример, оцењивао ондашње покушаје модернизације пољопривреде и аграрне реформе. Он је умесно примећивао да се пољопривредне машине не исплате на ситним поседима, јер "већина наших сељака има тако мало земље да би могли и виљушкама узорати њиву, а песницом млатећи овршити жетву и још не би имали много посла..." (6, 25). Улагање страног капитала у привреду Краљевине Југославије сматрао је класичним примером "самообмане". И трговачки биланс, по Симоновићевој оцени изнесеној 1935. године, представљао је пример самообмане.

Видови сарадње Радивоја Симоновића са Јованом Цвијићем. - Истраживач дела Радивоја Симоновића, цењени научник и лекар др Стојан Бербер пише да се Симоновић пео на Велебит двадесетак година, почев од 1903. године. При-

влачности Велебита навеле су га да напише писмо Јовану Цвијићу и покуша да га убеди да проучи "геолошке тајне" ове планине. До првог контакта између њих двојице дошло је "1904. или почетком 1905. године". Осамосталивши се материјално као угледни сомборски лекар, Симоновић од 1903. године сваког лета крстари с малим караваном пратилаца по Велебиту, Прењу, Чврсници, Динари, Триглаву и другим планинама, снима природне појаве и људе и прави тако добре фотографије, тако да их др Хаваш и проф. Хирц 1906, др Деген 1914. године и многи други научници, користе за илустровање својих књига. Цвијић је одмах увидео да ти снимци представљају најпогодније илустрације за наше географске часописе и монографије, али их је масовније користио тек после Првог светског рата, односно од 1919. године. Септембра те године он је дошао у Бачку да би, као председник наше Историјско-етнографске секције на Версајској мировној конференцији, на терену размотрио проблеме разграничења са Мађарском. Симоновић је тада био председник наше комисије за разграничење са том државом, па је било природно да се састану и заједнички обаве овај узвишени али и деликатни задатак. Према неким сазнањима, они су заједно пропутовали простор између Суботице и Сомбора и помогли да се повуче државна граница. После обављеног посла, Цвијић је био драги гост у Симоновићевој кући у Сомбору.

Овим се не исцрпљује сарадња двојице стручњака и родољуба: на планинарској изложби у Другој мушкој гимназији у Београду, коју је приредило Географско друштво 18. априла 1924. године, Симоновић је изложио своје фотографије на 20 табли са по шест слика. Исте године објављено је знаменито Цвијићево дело *Геоморфологија, књига прва*, са 11 Симоновићевих фотографија у тексту и чак с фотографијом у боји на корицама књиге. Симоновић је, иначе, редовно обавештавао Цвијића о својим путовањима и слао му фотографије. Професор је врло често изражавао жељу да се сними нека појава у природи и Симоновић је одмах одлазио на снимање, слао Цвијићу или Географском друштву тражену фотографију, не желећи да је наплати. Једном је замолио Цвијића да одреди неког млађег сарадника који би му на Велебиту помогао у проучавању вртача. Цвијић је одмах одредио Миленка Филиповића, доделивши му 2 000 динара за путне трошкове. И после Цвијићеве смрти Симоновић је наставио сарадњу са Географским друштвом, у коме је држао и предавања о планинама. Географско друштво му је 1932. године објавило књижицу *Дурмитор*, са 29 изврсних фотографија (1, 328 - 331).

У позним годинама Радивој Симоновић је тестаментом поклонио том друштву неколико хиљада фотографија наших планина и крашких предела, међу њима и урамљене слике великог формата. Оне и данас украшавају просторије Географског института и Српског географског друштва и свакодневно нас подсећају на знаменитог стручњака, великог патриоту и честитог човека др Радивоја Симоновића.

Литература

1. С. Бербер, *Др Радивој Симоновић као сарадник Јована Цвијића* (Acta historica medicinae, pharmaciae, veterinae, бр. 1, Нови Сад 1976)

2. Р. Симоновић, *О шкрапама* (Гласник Географског друштва, Београд 1921)

3. Р. Симоновић, *Човек изнад свега. Одабрани текстови* (Приредио за штампу др Стојан Бербер, Сомбор 1978)

4. Р. Симоновић, *О обичајима на Чврсници* (Човек изнад свега, Сомбор 1978)
5. Р. Симоновић, *О животу и обичајима Срба у Угарској* (Човек изнад свега, Сомбор 1978)
6. С. Бербер, *Предговор у књизи "Човек изнад свега"* (Човек изнад свега, Сомбор 1978)
7. Р. Симоновић, *Наше обожавање страног капитала је право идолопоклонство* (Човек изнад свега, Сомбор 1978)
8. Ј. Цвијић: *Из успомена и живота* (Аутобиографија и други списи, Српска књижевна задруга, коло LVIII књ. 394, Београд 1965)

Milorad VASOVIĆ

THE DOCTOR RADIVOJ SIMONOVIĆ - FOLLOWER AND COLLEAGUE OF JOVAN CVIJIĆ

Dr Radivoj Simonović was a famous doctor from Sombor, a public figure, explorer of mountainous and karst areas. He co operated with Jovan Cvijić in the period between 1905 and 1927. He wrote about "škrape", fore holes below flouncing mountains and about of nature of some Dinnarian mountains (Velebit, Prenj, Čvrsnica and Biokovo), and about life of cattle raisers who lived there. Dozen of papers were devoted to life and customs of the Serbs in former Hungary, summer habituates or "katuns" on a number of Dinnarian mountains and life of the cattle raisers there. Life of the Serbs from Srem in the 18 th and 19 th centuries, their settlements and economy were particularly written about. He found out that there were many women among them.

Similar as Jovan Cvijić did, Simonović critically showed economical life in Vojvodina between two World wars, pointing out exploitation of factory workers and peasants, progression of foreign investments and uncertain structure of our export and import. He severely criticised our school system and fought for the high school of six classes instead of eight. In the same way as Cvijić did, he was for decentralisation of the science. Together with Cvijić, he took part in state bordering with Hungary in 1919. He illustrated many geographic magazines and monograpies. Among them was *Geomorphology* by Cvijić. He was also an art photographer of international reputation.

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XLVI
Bulletin of the Ethnographical Institute SASA, vol XLVI
Београд 1997.

М.С. КАШУБА
Москва

UDK 392.5 (4)

НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННЫХ БРАЧНО-СЕМЕЙНЫХ ОТНОШЕНИЙ В СТРАНАХ ЕВРОПЫ *

Автор пишет о брачно-семейных отношениях в странах Европы, за исключением России и стран Балтии. Трансформации семьи в Европе присущ скачкообразный характер, процес происходит исподволь, постепенно и опосредованно. Изменения в браке и семье, являются результатом неравномерности социально-экономического и культурного развития определенных регионов. Это в особенности относится к странам Восточной Европы. В странах Западной Европы пришлое население повлияло, как на экономику этих стран, так и на семью. Анализ различных аспектов брачно-семейных отношений в Западной и Восточной Европе свидетельствует, что эти отношения формируют комплекс традиционных элементов и иноваций. Иновации в особенности переживает брак. Автор далее говорит о брачном выборе, брачном возрасте, о типах брака и семьи, о репродукции семьи, об условиях в которых живут семьи, о взаимоотношениях в семье и обществе - иллюстрируя это примерами из европейских государств в течение последних семь десятилетий.

Ключевые слова : брачно-семейные отношения, семья, брак, традиция, иновация, Восточная Европа, Западная Европа.

Проблемам брака и семьи в настоящее время уделяется большое внимание. Российские этнографы также внесли существенный вклад в изучение брачно-семейных отношений у народов разных стран мира, в частности европейских. Эти исследования охватывают большой круг разных ракурсов брака и семьи в тематическом (анализ отдельных сторон этой проблемы или ее комплексное изучение в целом), географическом (от народов отдельных стран или групп народов[1] до масштаба всей Европы)[2] и хронологическом (с XIX века до современности) планах.

Современные брачно-семейные отношения не могут быть объективно оценены без учета прошлого, вне связи с традиционными семейными установками.

---

* Проблематика семьи в России и странах Балтии в настоящей статье не рассматривается.

[1] Бромлей Ю.В., Кашуба М.С. Брак и семья у народов Югославии. Москва 1982. Ганцкая О.А. Польская семья. Москва 1986; Этносоциальные аспекты изучения семьи у народов Зарубежной Европы, Москва, 1987; Современная семья у народов Зарубежной Европы. Москва, 1993; Семья в современном европейском обществе. Москва, 1996.

[2] Брак у народов Центральной и Юго-восточной Европы. Москва, 1988; Брак у народов Западной и Юэной Европы. Москва, 1989; Брак у народов Северной и Северо-западной Европы. Москва 1990; Рождение ребенка в обычаях и обрядах. Страны зарубежной Европы. Москва 1997.

Понятие "современная семья", по моим представлениям, включает не только реалии сегодняшнего дня, но и более длительный период, условный рубеж которого - завершение Второй мировой войны. Значимость этого периода в жизни народов стран Восточной и Западной Европы не была одинаковой, хотя обе эти группы стран претерпели изменения в разных сферах жизни. Особенно радикальными эти перемены были в странах Восточной Европы, попавших в орбиту Советского Союза, определяющего общую линию развития этих стран, хотя степень его влияния в разных странах и в разные периоды не была одинаковой.

Событиями мировой значимости в конце 80-х - начала 90-х годов XX в. было объединение ГДР и ФРГ в единое государство (ФРГ), распад СССР, СФРЮ и ЧСФР и возникновение на их основе ряда новых государств.

За истекшее со времени окончания Второй мировой войны пятидесятилетие в жизни народов этого региона произошли существенные изменения в политической, социально-экономической и культурной сферах, имеющие как общие, так и специфические черты. Следует отметить, что трансформации семьи и брака обычно не присущ скачкообразный характер, этот процесс чаще всего идет исподволь, воздействие перемен, происходящих в обществе, как правило бывает не прямым, а опосредованным. Говоря о различных факторах, влияющих на стабильность, или, наоборот, изменчивость традиционных брачно-семейных установок в различных странах, нельзя забывать о неравномерности социально-экономического и культурного уровня развития отдельных регионов, о социальной принадлежности членов семьи, о ее месте жительства (город, село), об этнической, религиозной и демографической ситуации в целом.

Для всех стран Восточной Европы это пятидесятилетие было ознаменовано, хотя и в разной степени, бурным ростом промышленности, что оказало влияние, в частности, на социальную структуру, обусловив рост численности людей, занятых в несельскохозяйственных отраслях. Однако численность горожан не увеличивалась в той же пропорции, в какой шел рост несельскохозяйственного населения, т.е. часть людей, порвавших с сельским хозяйством, оставалась сельскими жителями, а часть членов таких семей продолжала заниматься сельским хозяйством, что привело к появлению значительного количества социально-смешанных, чаще всего рабоче-крестьянских семей. Члены таких семей, как и недавние сельские жители, переселившиеся в города, постоянно контактируя с городскими жителями, с культурой города, переносят ее элементы в сельскую среду. Такие семьи выполняют как бы двоякую функцию, с одной стороны они являются носителями городской культуры, што влияет на трансформацию образа жизни сельских жителей, в том числе традиционных семейных устоев, а с другой - оказывают некоторое влиание на городскую культуру, следствием чего является ее частичная рурализация.

Миграция населения, разные виды которых весьма распространены в послевоенной Европе, также влияют на многие стороны жизни современного общества, в том числе и на брачно-семейные отношения. Влияние миграций на семейную жизнь неоднозначно - оно может быть и положительным (демократизация семейных отношений, изменение положения женщины в семье и др.), и отрицательным (снижение рождаемости, ослабление функции социализации, рост разводов и проч.).

За это же пятидесятилетие народы стран Западной Европы также прошли сложный путь, имеющий как сходные, так и специфические черты. И хотя политические, социально-экономические и культурные преобразования здесь не при-

вели к таким кардинальным переменам, как в странах Восточной Европы, их влияние на все стороны жизни, в том числе и семейную, было достаточно велико.

Несмотря на наличие в конце XIX начале XX вв. довольно существенных различий в разных сферах жизни западноевропейских стран, в целом можно отметить, что за истекшее пятидесятилетие для их экономики, хотя и в разной степени, было характерно развитие промышленного производства, изменение пропорций в соотношении сельскохозяйственного и промышленного производства (в пользу последнего) рост благостостояния населения.

Такое направление развития экономики стран Западной Европы также оказало влияние на социальную структуру населения и повлекло за собой значительное снижение численности занятых в сельском хозяйстве, хотя процент городского населения и в этом регионе рос непропорционально числу людей, для которых сельскохозяйственная деятельность перестала быть основным источником дохода. Значительная часть их сохранила свое прежнее место жительства в сельской местности; одни семьи при этом полностью отошли от сельскохозяйственной деятельности как основного и единственного источника дохода, другие превратились в социально-смешанные семьи.

Миграционные процессы и в этом регионе также оказали существенное воздействие на семейно-бытовую сферу жизни народов разных стран. Миграции здесь были как бы двоякого типа: как и в странах Восточной Европы имели место перемещения населения внутри стран, но в отличие от Восточной Европы, в страны Западной Европы устремился поток иммигрантов из других государств и даже - континентов, приезжавших туда на достаточно длительный срок или оседающих там навсегда. Ценностные установки этой группы населения, в частности на планирование семьи, нередко имели существенные отличия. В этой связи большой научный и практический интерес представляет выявление степени трансформации различных сторон жизни, в том числе брачно-семейной, пришлого населения, его адаптации к условиям новой среды их обитания, а также и возможного какого-то влияния на жизнь окружающего населения, в частности на рост рождаемости в этих странах.

И хотя за послевоенный период в экономике западноевропейских стран были не только подъемы, но и спады, в целом их экономический потенциал позволяет обществу оказывать определенную, значительно большую. чем в странах Восточной Европы, поддержку семьям в самых разных формах. В большинстве стран Западной Европы направленная социально-демографическая политика является составной частью государственной политики. В этом отношении уже несколько десятилетий лидирует Франция, где пронаталистская политика официально осуществляется государством; сходную позицию занимает Бельгия.

Анализ различных аспектов современных брачно-семейных отношений как у народов Восточной, так и Западной Европы, свидетельствуют о том, что фактически они представляют комплекс традиционных элементов иноваций, при чем в одних областях этой сферы жизни преобладают новации, в других - традиции, в третьих - это теснейшее переплетение того и другого.

Ярким примером новаций является отношение к вступлению в брак. Во всех странах Европы выявляется тенденция падения коэффициента брачности- все больше людей - и мужчин и женщин добровольно и сознательно отдают предпочтение жизни вне брака. И в то же время, в большинстве стран Европы с 80-х годов имеет место возврат к ценностям связанным с домашним очагом, с семьей, как надежной защитой от стрессов внешнего мира, как средой снятия эмоцио-

нального напряжения, местом отдыха и надежного убежища от жизненных невзгод.

В настоящее время в странах Европы все большее распространение получают консесуальные, т.е. юридически неоформленные браки. Так, например, в Германии в 1987 г. на 15 млн. 100 тыс. человек, состоявших в зарегистрированном браке, приходился 1 млн. 100 тыс. человек, также фактически состоявших в браке, но юридически неоформленном; такие семьи там называют "несупружеская общность". Трактовка причин распространения таких браков неоднозначна - в той же Германии есть мнение, что это вариант новой жизни символизирующий полную свободу человека от какого-либо вмешательства в его личную жизнь.[3] Вообще же это явление не ново для Европы - еще в XIX - первой половине XX вв. оно было достаточно распространено в странах Скандинавии, а отчасти и на Балканах. Очевидно бытование такой формы брака (чаще в определенный период жизни семьи, например, до рождения ребенка, раздела наследства и проч.) было связано с целым рядом причин, в первую очередь социально-экономических, традиционной системой наследования и т.д.

И в настоящее время социально-экономический фактор, хотя и в модифицированном облике, например, в виде системы социального обеспечения неполной семьи также, хотя и в завуалированной форме, влияет на решение мужчины и женщины не легализовать юридически (вообще или какое-то время) свой брак. И вместе с тем, совершенно очевидно, что отрицание частью населения разных социальных слоев, как мужчинами, так и женщинами, традиционной формы так называемого "законного брака", а также молчаливое согласие государства или даже частичная легализация им "неузаконенных браков" - это свидетельство новых отношений в современном обществе того или иного европейского государства. И все же и сейчас, в последнее десятилетие XX века, большинство браков регулируется в соответствии с брачно-семейным кодексом той или иной страны.

Принципы традиционного брачного выбора подверглись значительным модификациям, в частности в отношении мотивации брака, выбора брачного партнера самими брачующимися - теперь роль родителей минимальна, или формальна, или вовсе сведена к нулю.

Брачных выбор все меньше ограничивается сословными (по происхождению) или социальными различиями, однако число браков, супруги в которых имеют сходный образовательный и профессиональный уровень, велико. Вместе с тем, все большее распространение получают браки, дающие возможность одному из брачных партнеров, чаще всего женщине, перейти в другую социальную группу. Этот процесс имеет место, как в городе, так и в селе.

Изменился также брачный возраст лиц, вступающих в первый брак. И хотя этот показатель - величина непостоянная и может варьировать у одного и того же народа, в одной и той же социальной группе в течение сравнительно небольшого отрезка времени, в целом уже с 30-х гг. XX в. имеет место тенденция, правда с некоторыми колебаниями, понижения брачного возраста, который еще в конце XIX - начале XX вв. был традиционно высоким, например, в таких госидарствах, как Бельгия, Нидерланды, Франция, Германия, Финляндия, страны Скандинавии, а также в ряде стран, или их отдельных регионов, Восточной

[3] Остроух И.Г. Тенденции развития современной семьи в Федеративной Республике Германии. В кн.: Семья в современном европейском обществе, с. 239.

Европы. Кроме того, во всех странах Европы идет процесс выравнивания брачного возраста - в одних группах он повышается, в других - понижается.

В настоящее время в науке существуют разные типологии и, соответственно терминология, семьи. Мы выделяем два типа семьи - простую и сложную. Простая семья состоит из одной брачной пары (или одного из родителей) с незамужними или неженатыми детьми или без детей; сложные семьи объединяют две или более простые семьи. Они подразделяются на два подтипа - многолинейный (задружный), в котором имеется несколько брачных пар, связанных боковым родством, и однолинейный, состоящий из представителей нескольких поколений (чаще трех), находящихся в прямом родстве, и в каждом поколении имеющий не больше одной брачной пары.

Во всех странах Европы выявляется абсолютное преобладание простых семей. Как в странах Восточной, так и Западной Европы, хотя в последних это явление более редкое, и сейчас еще, в основном среди лиц, занимающихся сельским хозяйством, встречаются отдельные сложные семьи однолинейного подтипа (обычно трехпоколенные) и уже совсем редко - семьи многолинейного подтипа. В последнее время в ряде стран Восточной Европы, например, можно говорить даже о некотором, хотя нередко лишь временном, возрождении сложных однолинейных семей. Наличие сложных семей в настоящее время, очевидно, объясняется определенными бытовыми трудностями, потребностью людей в эмоционально-психологической поддержке близких, пережитками традиционных норм. Изменение жизненных обстоятельств или смерть представителей старшего поколения приводит к превращении сложной семьи в простую.

В современной семье народов Европы, независимо от того узаконена она юридически или нет, сохраняется одна из основных ее функций - репродуктивная, хотя интенсивность ее различается в зависимости от объективных возможностей семьи, сохранности традиций, субъективных установок супругов. В частности, ориентация женщины на достижение успехов в профессиональной деятельности или на повышении уровня ее образования ведет к существенному изменению репродуктивного поведения такой семьи; рождение ребенка может вообще не планироваться, или оно может быть отодвинуто на более поздний срок, или число детей ограничивается одним ребенком. В целом можно отметить, что традиционные установки на число детей в семье, при сохранении некоторых различий в странах Западной и Восточной Европы, почти повсеместно претерпели существенные изменения - число детей в них значительно уменьшается; семья же по-прежнему остается основным источником воспроизводства населения.

В странах Восточной Европы самыми распространенными становятся семьи с одним-двумя детьми, хотя и сейчас, как и в прошлом, многодетные семьи характерны для ряда сельских местностей, например, Польши, северной и восточной Словакии, юго-западной Сербии, албанцев Косова, мусульман Боснии и Герцеговины и др. Если еще в первой половине XX в. семьи сельского населения стран Восточной Европы, как правило, были более многодетны, чем городского, то теперь это различие стирается. Это объясняется рядом причин, в частности тем, что многочисленные миграции населения привели к пополнению горожан лицами фертильного возраста и к старению сельского населения; тем, что недавние мигранты из сел в города какое-то время продолжали придерживаться традиций, характерных для мест их прежнего проживания; тем, что политика планирования семьи заняла прочные позиции и в большинстве сельских местностей этого региона.

Для населения стран Западной Европы в целом характерна низкая рождаемость, не обеспечивающая даже простого воспроизводства населения. В первые десятилетия после завершения Второй мировой войны особенно низкими показателями рождаемости отличалась Франция, однако государственная пронаталистская политика, а также приток в страну иммигрантов из развивающихся стран, среди большинства которых господствовали репродуктивные установки на многодетность, привели к тому, что в середине 80-х гг. эта страна опередила многие развитые страны и достигла коэффициента рождаемости в 1,8-1,9[4]. Германия, где еще в первой половине XX в. были обычны многодетные семьи с тремя-четырьмя детьми, а с 20-30-г гг., в первую очередь среди городского населения широко распространились репродуктивные установки, согласно которым каждая семья ориентировалась на двух детей, в настоящее время имеет самые низкие показатели рождаемости среди высокоразвитых стран Европы - в течение 80-х гг. суммарный коэффициент рождаемости составил всего 1,3-1,4[5]. И вместе с тем, даже в высокоразвитых западноевропейских странах и сейчас еще не повсеместно исчезли традиции многодетных семей. Пример этого - Нидерланды и Бельгия, где в целом рождаемость очень низка, но однако среди католиков, и среди протестантов есть еще многодетные (шесть и более детей) семьи[6]. И все же многодетные семьи в Западной Европе - редкость и они чаще встречаются в сельской среде, но и там идет процесс снижения рождаемости.

Общераспространенная в Европе тенденция снижения рождаемости обусловлена многими факторами - такими, как экономическое развитие общества, изменение правового статуса женщины, ее занятости в производственной сфере труда, ее роли в семье и обществе, переоценка современным обществом части установок семейной жизни, целей вступления в брак и т.д.

В современных семьях народов Европы, как Восточной, так и Западной, имеет место устойчивая тенденция существенного изменения межличностных отношений в семье, когда глава семьи - прежде это в подавляющем большинстве случаев был мужчина - теряет свои позиции, когда семьи из авторитарных превращаются в эгалитарные, а отношения между членами семьи все больше приобретают характер партнерства. Однако жизненные реалии приводят к серьезным противоречиям ролей женщины в семье и обществе. И хотя в большей или меньшей степени европейские государства предпринимают усилия, направленные на преодоление этих противоречий в положении женщин в семье и обществе, ни в одном государстве они не только не ликвидированы полностью, но отчасти даже и усугублены, что связано с все большим вовлечением женщин в производственную деятельность. Стремление женщин участвовать в трудовой деятельности, независимо от экономического положения ее семьи даже в высокоразвитых странах Европы, где высокий жизненный уровень и хорошо организованный разносторонний сервис, не проходит бесследно для женщины, продолжающей выполнять свои функции жены, матери, хозяйки, и в целом влияет на атмосферу семьи. Число же работающих женщин, даже в странах Западной Европы, уже не говоря о Восточной, сейчас очень велико. В Германии, например,

---

[4] Любарт М.К. Современная семья у французов. В кн.: Семья в современном европейском обществе, с. 175 - 178.

[5] Остроух И.Г. Указ. раб., с. 234, 246.

[6] Решина М.И. Особенности современного развития семьи в Бельгии и Нидерландах. В кн.: Семья в современном европейском обществе, с. 119 - 122, 130.

каждая вторая женщина в возрасте от 15 до 65 лет занята трудовой деятельностью[7]. Успешное выполнение женщиной своей работы на производстве, ее профессиональное совершенствование может быть только за счет того, что она лишается значительной части своего свободного времени, не может уделить должного внимания мужу и детям, что приводит к дисгармонии семейных отношений. В этой связи не случайно появление тезиса о кризисе семьи в современном обществе, но очевидно правильнее говорить не о кризисе, а о существенной трансформации ее многих традиционных устоев, трансформации неизбежной, так как семья не может не реагировать на те изменения, которые происходят в самом обществе. Ив то же время, именно сейчас, когда возрос темп жизни человека, когда резко расширилось его информационное поле, он особенно ощущает потребность в семейном очаге, где он может расслабиться, снять напряжение и стрессы, найти понимание и стремление разделить его заботы.

Хотя межличностные отношения в современных семьях европейских народов претерпели существенные изменения в сторону их демократизации, говорить о повсеместном распространении новаций, в этой области семейной жизни, об исчезновении целого ряда традиционных установок, в том числе и закрепляющих неравноправие членов семьи, нельзя. Для новых межличностных отношений нередко стало характерным сохранение внешней формы традиционных обычаев связанных с этой стороной семейной жизни, при изменении их содержания; чаще всего это присуще тем регионам, где прежде была особенно сильна власть лиц старшего поколения.

Одним из самых ярких показателей степени демократичности межличностных семейных отношений разных уровней (муж-жена, родители-дети, братья-сестры) является способ решения в семье всех или важнейших ее дел. В настоящее время у всех народов Европы наблюдается тенденция эгалитарности или сочетания ее с авторитарностью; нередко слово того, кто приносит больше дохода в семью, независимо от его пола и возраста, более весомо. В целом можно отметить, что в современных семьях процесс исчезновения или ограничения единоличной власти мужчины в семье протекает весьма неравномерно в разных семьях, что зависит как от интенсивности общего процесса политических и социально-экономических преобразований в том или ином обществе, так и от более частых явлений, присущих отдельным семьям.

Характерной чертой современной семьи является почти повсеместное исчезновение выработавшегося веками половозрастного разделения труда, в основе которого лежало много рационального.

Не претендуя на всестороннее освещение всех вопросов, связанных с современным состоянием брака и семьи народов Европы, да это и невозможно при ограниченном объеме статьи, отмечу лишь что анализ брачно-семейных отношений у разных европейских народов позволает сделать вывод о наличии у них общей тенденции развития, общих черт. Наряду с общими чертами семья этих народов имеет и особенности, характерные для разных этносов, этнорегиональных групп, различных социальных слоев. Анализ конкретного материала показал, что специфика семьи - комплекс этнорегиональных и социальных особенностей, инноваций и традиций, восходящих к разным историческим периодам.

---

[7] Остроух И.Г. Указ. раб. с. 245.

М. С. КАШУБА

НЕКИ ПРОБЛЕМИ САВРЕМЕНИХ БРАЧНО-ПОРОДИЧНИХ ОДНОСА У ЕВРОПСКИМ ДРЖАВАМА

Аутор говори о брачно-породичним односима данас у европским државама изузимајући Русију и Прибалтичке земље.

Трансформација породице у Европи нема карактер наглих промена изазваних друштвеним променама, већ се тај процес одвија постепено и поступно. Промене у браку и породици су резултат неравномерности социјално-економског и културног развитка одређених региона. Сеоске породице у последњим деценијама раслојаване су и одласком појединих њихових чланова у градове, тако да су градови постали мешавина сеоског и градског становништва, те су формирани амалгами који су условили нову структуру градова и нове брачне заједнице, наравно - и нове породичне односе. Ово важи нарочито за земље Источне Европе. У земље Западне Европе уселило се много становништва из других земаља, па је то имало одраза како на економику тих земаља тако и на породицу у њима. Анализа разних аспеката брачно-породичних односа у Западној и Источној Европи показује да ти односи чине комплекс традиционалних елемената и иновација. Иновације је доживео особито брак. У свим европским земљама пада коефицијенат брачности а расту ванбрачне породичне везе, смањује се број потомака, а много је и породица без деце (тзв. простих породица). Нпр. у Немачкој је 1987. године на 15 милиона и сто хиљада бракова било један милион и сто хиљада оних који нису регистровали брачну заједницу, тј. који нису склопили брак, већ су живели у ванбрачним везама.

Аутор, даље, говори о брачном избору, о узрасту и браку, о типовима брака и породице, о репродукцији породице, тј. о наталитету, о условима у којима живе породице, о међуодносима у породици и друштву - све то илуструјући примерима из европских држава у последњих седамдесетак година.

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XLVI
Bulletin of the Ethnographical Institute SASA, vol XLVI
Београд 1997.

Karl KASER and *Joel Martin* HALPERN

UDK 392.3 (497)

CONTEMPORARY RESEARCH ON THE BALKAN FAMILY, ANTHROPOLOGICAL AND HISTORICAL APPROACHES*

In this paper, preliminary results of research on project "History of Balkan family" (South European institute – Gratz), are presented. Two key questions are considered: origins and evolution of Balkan family model, and fuctiones of its patriarchal structure.

Key words: patriarchy, family, social processes, adaptation.

I Introduction

It seems appropriate to stress at the outset that while we continue to adhere to our scholarly objectives, focusing on social structure, we also cannot avoid being concerned with the ways in which contemporary values are formed. Thus is especially so in societies where so much concern, both overt and covert, is concerned with the importance of "traditions", including those in which patriarchal values play a significant role.

Patriarchy can be defined as a value embedded in a social structure system which emphasizes both gender and age as the formation factors. This structuring is linked to defining a system of values which guide both family life and broader social units. Patriarchy in the Balkans is given form through patrilineality, patrilocaly and a masculine oriented common law.[1] Patriarchy has many manifestations but certainly two outstanding ones have to do the supremacy and related enhancement of male moral authority through these law codes. A corrolery to this defined structure is the formal

* This article is a preliminary result of the Balkan Family Project at the Southeast European Institute at Karl-Franzens-University at Graz and funded by the Austrian Research Fundation.

[1] An important set of common laws characterizing the region is the North Albanian "Kanuni i Lekë Dukagjinit" (Codex of Lekë Dukagjini) whose rules still influence present- day behavior, *Kanuni i Lekë Dukagjinit. Mbledhur dhe kodifikuar nga Shtjefen K. Gjeçovi,* ed. by Akademia e Shkencave, Tirana 1989. See also Margaret Hasluck: *The Unwritten Law in Albania,* Cambridge, Cambridge University Press, 1954 and Ian Whitaker: "Familial roles in the extended patrilineal kingroup in Northern Albania", *Mediterranean Family Structures,* ed. by J.G. Peristiany, Cambridge: Cambridge University Press, 1976: 195-203, also I. Whitaker: "A Sack for Carrying Things: The Traditional Role of Women in Northern Albanian Society" *Anthropological Quarterly* 54/1981, 3.

subordination of women within the context of an overtly protective family and household environment.

The primary concern of this paper is to describe the work of the Balkan Family History Project at the University of Graz and report some preliminary results.[2] The Balkan Family History project began in early 1993 and is initially based on data collected by Halpern in ex-Yugoslavia from 1953-1986.[3] While the data collected by Halpern included both ethnographic, archival and sociological materials the Balkan Family History Project has been concerned, to date, primarily with computerized data bases of census, vital statistical, and related economic information such as land and tax holding records for villages and small towns in what are now the independent countries of Macedonia, current Yugoslavia (Montenegro and Serbia), Bosnia-Hercegovina, Croatia and Slovenia.[4]

II Two key questions of the Balkan family pattern: origins and patriarchal structures.

Origin

On this question Maria Todorova recently presented a definitive view[5] to a certain degree in opposition to Kaser's opinion. Todorova stresses the demographic aspect of the complex pattern. Her reaction to the suggestion that the Balkan family can be viewed as an archaic survival is to restrict the existence of this pattern. She sees the pattern as a response to changing economic and political processes in the Ottoman Empire at the end of the 18th and the beginning of the 19th centuries. Instead of using primarily a demographical approach Kaser stresses a cultural one. There are many indications that the Balkan family pattern is indeed of archaic origin and that its existence is connected with pastoral economy.[6]

The idea of a relationship between pastoralism and the existence of the joint family household is not new. Todorova describes the highest concentration of joint fa-

[2] For a description of the project see Karl Kaser: "Forschungsprojekt 'Balkanfamilie'", *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften* 5/1994, 1:107 - 109.

[3] Over the period 1960-1990 support was received from the National Science Fundation, the National Institute of Child Health and Human Development, the National Institute of Mental Health, the National Endowment for the Humanities, the National Academy of Sciences, the Department of State and the University of Massachusetts Graduate School. They are all appreciatively acknowledged.

[4] The material covers communities from all six former republics. Villages were chosen both near industrial centers and in isolated regions. A broad ethnic and religious spectrum is represented (Slovenes, Croats, Serbs, Montenegrins, Albanians, Macedonians, Orthodox, Catholics and Muslims). Most of the villages then had approximately 2.000 inhabitants. For Slovenia Halpern designated Šenčur (near the industrial center of Kranj) and Gradec (southeast of Ljubljana near Žumberk). For Croatia Lekenek (near Zagreb), Bobovac (near Sisak, former Military border commune) and the two Dalmatinian villages of Slano and Majkovci (both near Dubrovnik) were selected. The Serbian set is a group of six villages around the town of Aranđelovac (Šumadija, southeast of Belgrade) including Orašac, site of the original study in 1953-54. In Vojvodina the ethnically mixed settlement of Inđija was chosen. Montenegro is represented by Bukovica (near Žabljak, Durmitor), Macedonia by the Albanian village of Velešte and the Muslim-Ortodox village Labunište (both near Struga and Lake Ohrid). For Bosnia the villages of Župča (north of Sarajevo near Visoko) and the Muslim-Orthodox-Catholic area of Maglaj was selected.

[5] Todorova, *Balkan Family Structure,* 133 - 158.

[6] K. Kaser: The Balkan joint family: seeking its origins.

mily households in Western Bulgaria in regions with a large area of meadows and a developed pastoral economy.[7] Mosely states that, in general, the joint family had shown a greater viability in the mountainous regions of the Balkans than in the plains.[8] For Filipović the appearance and persistence of the *zadruga* as an institution originated in connection with livestock herding.[9] Where patriarchal society survives until recently, for example in Eastern Herzegovina, the inhabitants were engaged primarily in pastoral activities.[10] Mitterauer states that the distribution of the joint family households is confined to mountainous, remote regions, where a money economy and forms of wage work played a lesser role. He suggests that a pastoral economy might have promoted the emergence of complex family structures.[11]

Despite these strong indications of an existing connection between joint family and household organization and pastoralism, one has to make these arguments more precise. What is the nature of the connection? It seems that that agnatic lineage structure and their patriarchal ideology are associated with pastoral societies. One of the most striking ideological features within the distribution area of the joint family was ancestor worship. In ritual annual religious feasts (in several South Slavic languages called *slava*, in Albanian *feshta*) a patron saint was venerated. In previous decades of our century this was the most important religious feast of the year. The core of this event was the pre-Christian worship of ancestors, for whom after subsequent Christianization a Christian patron saint was substituted.[12] The link to pastoralism is consistent with the observation that one of the general characteristics of nomadic or seminomadic pastoralist societies in ancestor worship.[13]

Another argument is contributed by Murphy. As mentioned, the Balkan joint family was patrilineally and patrilocally structured. Murphy considers both these attributes as characteristics of most of the pastoral societies of the Old World. The negative consequence for the female side is a considerably formal lower social status.[14] Although it has been widely noted that women in pastoral societies are more free than those in formal settled groups because of the nature of everyday economic activities making more difficult their isolation and close control.

Complex family structures in the Balkans can be traced to tribal lineage systems or more generally to large kinship agglomerations in the mountainous regions of the Dinaric. Again, one of basic structures of pastoral societies in general is a agnatic kinship ideology centred upon the idea of an existing common named male ancestor. His sons were regarded as founders of subgroups, and their sons of rather small groups or segmentary lineages. Thus is most cases a segmentary lineage system, male-orientated was established.

---

[7] Todorova, *Myth - Making*, 18 - 19.

[8] Philip E. Mosely, "Adaption for Survival", 31.

[9] Milenko S. Filipović, "Zadruga (Kućna Zadruga)", 273.

[10] Wayne Vucinich, "A Zadruga in Bileća Rudine", 162 - 163 and *A Study in Social Survival: Katun in the Bileća Rudine,* Denver: University of Denver, 1975.

[11] Michael Mitterauer, "Komplexe Familienformen in sozialhistorischer Sicht", *Ethnologia Europaea*, 12/1980: 67-69.

[12] K. Kaser, "Ahnenkult und Patriarchalismus auf dem Balkan", *Historische Anthropologie,* 1/1993: 93-122.

[13] Frank R. Vivelo, *Handbuch der Kulturanthropologie,* München, 1988: 131.

[14] F. Murphy, *Cultural and Social Anthropology. An Overture.* Englewood Cliffs, 1989: 146-147.

Thus one can see that the complex family is usually part of a pastoral labor organization and an extended lineage structure. The elements of patrilocality, patrilineality and ancestor worship are thus characteristics of pastoral societies.

Kaser calls the pastoral socio-cultural legacy the "Illyrian heritage". He stresses the point that patrilineality, one of the cornerstones of Balkan patriarchy and the Balkan family pattern, has to be considered of great historic depth. Kaser suggests that patrilineally structures cannot be suggested to have emerged at the beginning of the 19th century when we have definite proof of a pre-existing Balkan family pattern.[15]

The Balkan joint family was a result of both pastoral economy and the Illyrian cultural legacy with its patriarchal influence. In general, the culture of the central Balkans is in part an autochthonous development. These family and household structures not simply go back much earlier to the Indo-European past. After the Roman conquest of the Illyrian lands this feature was preserved by Albanian and Vlach nomads. They were later joint by Slav groups, who followed them into the uplands. What we have here is an adaptive strategy based as much on ecological factors as on simply conforming to a pre-existing tradition. Originality in cultural institutions is almost a relative question. We need here to focus on process not on achieved complexes which given an illusion of permanence.

The Ottoman conquest during the fourteenth through sixteenth centuries was generally accompanied by massive migrations of the Balkan peoples in all directions. Reconstruction of the migration movements is difficult. A main direction was from south to north as the conquest followed this direction. People became destabilized and uprooted; they left their homes and fled. Pastoralists or semipastoralists, recently settled, rediscovered their former survival strategies, while former mountain dwellers, on the way to settling down in the valleys and plains, returned to their former way of life. The mountain regions we are dealing with became repopulated.[16] It is hardly possible to describe the individual motivation for the withdrawal into the mountains, but we can assume that it was a reaction to escape the Ottoman conquest. Generally the Ottoman administration did not absorb the mountain dwellers, and so they independently developed appropriate social structures and survival strategies. All of these strategies and structures were based on the joint family as an underlying basic structure.

The most striking innovation in social organization was the development of tribal systems in Montenegro and northern/central Albania (there where almost 30 named Montenegrin tribes, *pleme*, in the second half of the nineteenth century and more than 60 identified Albanian tribes, *fis*, at the beginning of the twentieth century)[17] based on this inherited traditional sociocultural pattern. Recent historical investigations contend that both the Montenegrin and the Albanian tribes emerged during and after the Ottoman conquest and were not the continuation of older structures.[18] This

---

[15] K. Kaser, "Origins of Balkan Patriarchy", 1-39.

[16] The best study is Cvijić, *Balkansko poluostrvo*, 127-181. Hammel, "Demography", 5-6 presents a concise summary.

[17] Mary E. Durham, *Some tribal origins, laws and customs of the Balkans*, London, 1928: 13-52.

[18] See Branislav Đurđev on the Montenegrin side and Selami Pulaha on the Albanian. See for instance B. Đurđev, "Iz istorije Crne Gore, brdskih i malisorskih plemena", *Radovi Naučnog društva Bosne i Hercegovine*, 2/1954: 165-220. B. Đurđev, "Postanak brdskih, crnogorskih i hercegovačkih plemena", *Zgodovinski časopis*, 19/20/1965-66: 187-195. Selami Pulaha, "Mbi gjallërimin e lidhjeve farefisnore dhe krijmin e fiseve në Shqipërinë e verinut në shekujt XV-XVI", *Studimë Historike*, 1975: 121-145. S. Pulaha, "Formation des régions de selfgovernment dans les Malessies du sandjak de Shkodër aux XV-XVIIe siècles", *Studia Albanica*, 1976: 173 -179.

view accords well with the idea of adaptation as a continuing process. Further the notion of tribal can never be viewed as autonomous but has always been conditioned by boundary maintenance with existing state societies, Greek, Roman, Medieval kingdom or Ottoman. Tribes are structured as segmentary organizations or chiefdoms. This segmentary organization is characterized by the leading role of the lineage segment in political, religious and economical activities. This was the case in regions of southern Albania and northern Greece. The Montenegrin and north Albanian tribes were organized as chiefdoms. Political authority resided at the level of the tribe. The position of the chieftain was an official rank, its competences were fixed and his authority was stressed. The status of the chieftain usually was held within a certain family or lineage. Lineages and their households were corporate groups. The member of each shared both economic and noneconomic rights. Therefore it was important to define membership through descent.

The more isolated and independent pastoral societies are, the greater the tendency to construct segmentary lineage systems. The Albanian mountain dwellers in southern Albania and northern Greece, through intensive segmentation, obviously lost their tribal organization before or after Ottoman occupation (15th century). The lineage segments became the decisive political, economic and religious units. These patrilineages had cycles of fission, parallel to the cyclical division of households and like household fissioning were conditioned by outside influences.[19]

All these kinds of social organization had as their main aims to ensure protection in a hostile political environment and ensure effective ecological adaption. The Ottoman empire was based on an Islamic foundation. Christian family households, tribes (at least a big number), and their lineage groups, were tolerated. But, while enjoying a degree of autonomy, they were subordinate citizens and subject to arbitrary acts of the provincial Ottoman administrators. The lives of these mountain dwellers thus depended on their flocks and their ability to find methods of protecting themselves and their flocks. The migrations from winter pastures to summer pastures could be particularly dangerous. The need for protection and safety was one reason for the intensifying of the construction of joint family households. A secondary effect was that under the circumstances of permanent danger a man with his weapons became the dominant symbol of these mountainous societies. This behavior was related to the very strongly developed patriarchy.

The joint family household was the basic element of these large units. But the joint family, like the lineage of which it was a part, underwent fissioning. The tribal lineages constructed of joint families focused on shared sentiment but residential units in their linkages enabled the larger lineage units to function. This functioning was reinforced by the fact that they all shared a common territory, an extension of the household as a residential unit.

The Balkan joint family became the basic unit for the patrilineal tribal lineages that developed from the fourteenth century onward. It was flexible enough to adapt to the bilineally based kindreds of Vlachs and Sarakatsans. At the same time this plasticity enabled the individual household to create cyclical alternations of nuclear and

[19] Scupin/DeCorse, *Anthropology*, 292.

joint family households depending on fertility, fission and fusion.[20] In this these units functioned like settled agriculturalists. What characterized Balkan social structure as the pioneering works of Cvijić illustrated was the constant interrelationship between becoming settled farmers and pastoralism. Until the 19th century this was a reversible process. This ended with the spread of industrialization and the modern state. In contemporary times there is nowhere for groups to hide witness the Holocaust and the current fighting in ex-Yugoslavia. There are now no mountains which provide refuge. The modern state, even in splintered form, is all.

According to our arguments it is much more logical to assign the origin of the Balkan joint family to the goat and sheep keeping families of the mountains than to see it as a result of conditions in the plains. But the fact is that many joint families resided in the valleys and plains. How did the joint family emerge in the plains?

For centuries pastoral families of the mountainous regions migrated into the plains where they settled. There is strong evidence that the regions of settlement were the two outside belts mentioned by Mosely. In the generally chaotic situation caused by the Ottoman conquest not only did Slavic families flee to the mountains, as noted, but families, especially those of the Vlachs, also left their mountainous homelands. We do not know anything about the immediate individual reasons of migration and can only conjecture. But they left the mountains and many of them settled in territories recently occupied by the Ottomans. The valleys of Serbia, Bosnia, and Dalmatia and, especially along the borders between the Ottoman and the Habsburg empires, were favored sites. They were attracted by open land and by the privileges held out to them by the Ottoman administrators who wished to have the land resettled to provide better defense.[21] Another reason for leaving the mountainous regions were the tensions that arose due population increases and the limited resources of a pastoral society.

It is striking that the distribution of the Balkan joint family household described by Mosely coincides with the former distribution of the tribal lineages and the migration destinations of the mountain peoples. After they had settled in their new areas they continued to form joint family households. Further development depended then on various circumstances.

The case of Karađorđe the early 19th century founder of the dominant dynasty that ruled Serbia alternating with the Obrenović dynasty and then Yugoslavia to World War II is illustrative of this process. He was from the area of Topola in central Serbia which had been recently settled by pastoralists from the Dinaric area. Up to the time of their rising against the Ottomans in 1804 they continued with modified pastoralism based on acorn fed pigs not sheep, using forests not open mountain pastures. But like their ancestral groups they were organized into lineages and extended households. Excellent units for warfare and predation witness not only revolts against the Turks but the whole *hajduk* tradition of brigandage. The disputes with authority were constant and provide insight into the basic links between a shifting and limited economy, a patriarchal structure, predation and a profound ideology of heroism.

Returning to the theme of the current fighting in Bosnia with its ideal of ethnic cleansing. This can be seen as marauding lineages in modern dress - a pattern shared

[20] See for instance Joel M. Halpern and David Anderson, "The Zadruga, a Century of Change", *Anthropologia,* N.S. 12/1970: 83 - 97.

[21] Eugene A. Hammel, "The zadruga as process", 345 - 346.

by not only orthodox Serbs and Montenegrins, but by Hercegovinian Croats and some Moslems. It is also, in part, a war of the contryside against the city. Such behaviors help us, in part, to understand actions like the siege of Sarajevo. But, of course, this is only a part of the story since we leave aside the role of political bureaucratic manipulation.

Were the conditions suitable for the joint family household the system survived; where they clashed with unfavorable conditions the system more or less rapidly disappeared. The system disappeared but not the behavior which the former pastoralists developed. They were herders in nomadic societies and could become warriors, as was Karađorđe (noted above) or the people of the Military Border. The joint family household was large enough to continue functioning. This dual purpose, fighting and/or herding lay at the beginning of the Central Balkan societies. It is not only preserved in the folk poetry, but it is also the key for understanding of present society.

Evolution and function of Balkan patriarchal structures

What follows is an initial attempt of this Project to achieve an understanding of patriarchy through an analysis of the frequency of family household kin terms. We have decided to begin with Serbian census data from 1863[22] considering the studied village of Orašac and some of its immediately surrounding villages and towns and compare this data to 1961 census results for deverse villages throughout Yugoslavia. In analyzing this data we have an opportunity to see how representative Orašac is when compared to its neighbors and also to examine how these villages compare with nearby towns. In analyzing kin data for patriarchal patterns, documenting patrilocal residence is crucial. In this connection we need to look for frequency of inmarrying females as in categories of daughters-in-law as well as sisters-in-law in addition to wives. We also present comparable evidence of male bonding, as in the frequency of father-son and brother-brother relationships, especially relationships between fathers and married sons and brothers. It is important to state here that the ideal of a large extended family household was not frequently achieved[23] often due to variations in the economic base.[24] We also need to consider at brothers' children as well as grandchildren and to interpret these kin structures in the context of mortality and natality rates. In this approach, however, we ignore questions of size and focusing instead on complexity.

It is necessary at this point to say something about our limitations. It has already been mentioned that comparative materials are not readily available. The one true comparision over time that we do have in these two tables is the data from the village of Orašac for 1863 and 1961. Nevertheless within each table there are also valuable points of comparision as when examining Orašac in relation to neighboring villages and towns for the same period. Further, in the table for 1961 data we have the possibility to compare a series of diverse communities for the same period. Finally, as we shall see subsequently, there are some instructive more general comparisons

[22] Obtained through the courtesy of the Serbian State Archives.

[23] Joel M. Halpern: "Town and countryside in Serbia in the nineteenth century, social and household structure as reflected in the census of 1863" in Peter Laslett and Richard Wall ed. *Household and Family in Past Time,* Cambridge: Cambridge University Press, 1972: 401 - 427.

[24] J. M. Halpern, *A Serbian Village in Historical Perspective.*

between the two tables. We should also note that there is a difference in the size of the samples, 1.363 households in 1863 as compared to 5.560 households in 1961. There is here a disproportion of more than 4 to 1. However, if we consider total population sizes we here need to take account of the fact that the household sizes were on the average higher in 1863 than 1961 so that the relative figures are 8.051 for 1863 and 21.748 or roughly 2.5 to 1.

Focusing, for a moment, on Orašac we have this same disparity but one reflected specifically in a four fold increase in the number of households (131 as compared to 450), however, the population size had less than doubled in this period from 1.083 to 2.015. But it is qualitative aspects of structure which are our focus here. Most significant is the increased importance of the spouse unit. In 1863 these individuals made up some 22% of the population while in 1961 they were 40%. (In these tables the first number in each cell lists the number of individuals in the category, the first percentage figures refers to the number of individuals in this community as a percentage of the total kin category for the overall sample including all villages and towns of all household heads in the sample. The relative figures for the total sample size are on the right e. g. in 1863 there is total of 1.363 household heads in all the villages, and if the total 1863 population is considered 16.9% are household heads). At the same time 12.1% of the Orašac population are household heads.

Considering first the matter of the representativeness of Orašac in our overall sample we see that in some respects Orašac has of a more conservative social structure but it is within range of the other villages, while Aranđelovac clearly is a deviant case. The explanation being that Aranđelovac was then a recently created town which had some agricultural base but was mostly a village of craftsmen and traders with many incomplete families. By contrast, Topola was a more established community with a developed agricultural base and with a population of 1.611 was the largest unit in our sample. Here we see that it approaches the nearby villages in most elements of its social structure. While it had been briefly the capital of Serbia at the time of Karađorđe at the beginning of the 19th century, by the middle of the century it had reverted to the status of a local community resembling, in many ways, a village.

A very significant point connecting the two tables and emphasizing a certain continuity in overall patriarchal structure is that the percentage of sons both in the communities of rural Serbia in 1863 and in villages throughout much of Yugoslavia in 1961 they are virtually the same being. In chronological order, 21.5% and 21.3% respectively. If we compare the percentage of wives in the total population we can see that there is an approximately 50% increase when the respectives populations are considered as a whole (12.3 in 1863 and 18.7 in 1961) but that the percentages are still less than those for sons although the gap narrows considerably over a century. In the case of Orašac, where data for 1966 and 1975 are available the percentages came to be subsequently reversed so that the percentage of wives overtook that for sons. Here it is the worth emphasizing that 1961 was essentially a midpoint in economic growth and modernization. Thus urbanization and industrialization had begun but their full impact were yet to be felt so that over the next three decades, prior to the dissolution of Yugoslavia, there were great socioeconomic transformations still to come.

While the data from the 1863 table confirms the comparability of the communities so that it is possible, always with the exception of Aranđelovac, to treat this data as a unit, on the other hand, the 1961 communities are marked by diversity. Before proceed to examine the diversity in the 1961 communities some additional overall

comparisons between the two sets of data are useful. We have already noted the continued prevalence of the father-son tie over that of husband wife, although the dominance is less marked in 1961. We should note here that the 1863 table represents some 96.8% of the total population and in 1961 95.8% so in both cases some small kin groupings are omitted. Importantly, the fraternal extension of households more or less disappears after a century. Thus the category brother declines more than six fold and is only 1% in 1961 as opposed to 6.7% in 1863.

Extension over the generations, in part promoted by increased longevity is very marked. Thus 5.1% are grandchildren in 1863 as compared to 6.8% in 1961. This can be seen as compensating for the disappearance of categories of lateral extension such as brother's wife, brother's son and brother's daughter in 1961 so than an overall complexity is maintained. But these global figures vastly understate that nature of the dramatic figures in specific communities. Thus for Orašac itself the total percentage of grandchildren in 1863 was 8.8% but by 1961 it had practically doubled to 15.1%. While Orašac was the highest of all communities in 1961 there are a number of others with closely related percentages as as in the case of Velešte at 13.2% and the nearby (to Velešte) mixed Moslem and Orthodox village of Labunište with 11.8%.

When comparisons are made to 1863 from 1961 the notable exception that stands out is the Albanian village of Velešte in 1961 which bears a striking resemblance to Orašac in 1863. Alone among all the 1961 communities Velešte had about 2% or more in each of the fraternal extensions categories (brother's wife, brother's son and brother's daughter) in 1961. This indicates that fraternally extended households were still present in this community and approaching the proportions found in 1863 by about half (5.6% in these categories for Velešte as opposed to 11.2% for Orašac in 1863). It also had by far the highest percentage of brothers at 3.5% again approaching that of Orašac for 1863 which had 5.7%. In other respects Velešte is also markedly deviant from the other communities as in having the lowest percentage of household heads, the lowest percentage of wives, among the highest percentage of sons, and of daughter-in-laws. Given the overall shift to lineal extension through generations as opposed to lateral extensions through brothers it is understandable that the percentage of daughter-in-laws is greater overall in 1961, it increased by more than half in Orašac (4.5% to 7.2%).

These preliminary observations only begin to exploit the richness of the data and the complex relationships manifested in these tables. In sum, we can say that Orašac in 1863 was a relatively representative case although its social structure did appear, in some respects to be more conservative than the surrounding villages but within a relatively small variation. Albanian social structure in the one village for which we have data while by no means a replica of Orašac and other Serbian communities a century earlier did show a considerable degree of similarity of structure. The widespread prevalence of lineally extended households with proportionately larger numbers of grandchildren that had been present a century earlier in Serbia is perhaps one of the more striking findings. Thus despite much talk of the disappearance of extended households during a period of modernization they were still very much present in the first Yugoslav census after the mid century. The only exceptions are the town of Aranđelovac were, as expected, the nuclear family dominates. It is also notable that this predominance of nuclear family structure seems to be the case in both the Muslim village of Župča in Bosnia and the Montenegrin community of Bukovica.

But this lineal extension is readily evident in the three Croatian communities as well as in Orašac and in the Macedonia communities.

III Concluding Perspective

We don´t have any neat conclusions at this point in our research. But since our general focus has been on process and adaptation in terms of the development and evolution of the complex family and in analyzing its functioning some tentative generalizations can be made. First, when we spoke of the question of the origins of the Balkan family this was coterminous with the ready reversability of ecological and related social processes of adaptation whether to mountainous upland pastures or to farming in the valleys. Groups had options to respond to changes in political power and kinds of administration by moving. In our century these options have been foreclosed by the omnipresent bureaucratic state whose reach is unlimited. Some temporary escape may be possible, especially during times of intense conflict, but no long lasting ecological change is an option. Thus had policies of ´"ethnic cleansing" been attempted in an earlier era the threatened populations would simply have moved even though in the process they may have suffered grevious injury both to persons and property. However, despite the closing off of patterns of migrations other than those regulated by the state on the level of the family household it has been possible to adapt. Thus just as there had earlier been the myth of past stability focusing on some kind of achieved complex household for all, ignoring both economic differentiation and demographic variability, so with the industrialization and urbanization processes in full swing it was assumed that the complex family would not survive. This presupposed some simplistic transition from complex to nuclear households. While this myth has been challenged for decades in various cultural setting throughout Europe and elsewhere we have had the opportunity here to see some of the precise ways in which these patterns worked out in the Balkans within a context of great cultural variability.

Карл КАСЕР и *Џоел* МАРТИН ХАЛПЕРН

САВРЕМЕНО ИСТРАЖИВАЊЕ ПОРОДИЦЕ НА БАЛКАНУ. АНТРОПОЛОШКИ И ИСТОРИЈСКИ ПРИСТУП

Рад је писан с циљем да представи истраживање на пројекту "Историја балканске породице", који се од 1993. године ради на Институту за југоисточну Европу Универзитета Карл Франзенс у Грацу. Овде се разматрају два кључна питања везана за модел балканске породице: порекло и патријархална структура.

Најпре се износе индикације о томе да је модел балканске породице архаичног порекла и да је повезан са сточарском привредом; култ предака, на пример, општа је особина сточарских друштава. Други аргумент је патрилинеарност и патрилокалност, односно идеологија агнатског сродства.

У историјској перспективи разматрају се адаптивне стратегије такве породичне структуре, проширене породице, у односу на социјалне и политичке промене на Балкану - римска и турска освајања у прошлости, и савремене друштвене процесе.

На примеру шумадијског села Орашац и албанског села Велеште, који се прате у неколико пописних годишта у распону од готово сто година, аутори показују на које се начине проширена породица прилагођава променама и одржава, упркос општем уверењу да такав облик породице не може да преживи процесе урбанизације и индустријализације.

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XLVI
Bulletin of the Ethnographical Institute SASA, vol XLVI
Београд 1997.

Rachko POPOV
Ethnographic Institute With Museum - Sofia

UDK 398.33(867):281.962

THE CALENDAR PERSONIFICATIONS OF ST. HELENA AMONG BULGARIANS

The present paper is dealing with the description of personification of St. Helena in traditional calendar and folklore of Bulgarians. Different "faces" of this character in northern and southern parts of Bulgaria are compared.

Key words: St. Helena, St. Constantine, celestial patroness, sister.

According to the Orthodox calendar 21-st of May is the Day of St. Constantine and Helena[1] - equal of the Apostles. Emperor Constantine the Great and his mother - Empress Helena are rightfully considered equal to the Apostles and central figures in the history of Christianity. In 313 A. D. Emperor Constantine the Great proclaimed Christianity an official and equal in rights religion in the Byzantine Empire. Being an ardent follower of the Christian doctrine his mother - Empress Helena visited all the Holy places in Jerusalem, Bethlehem and the Hellion Mountain. She found the Holly Cross and built a lot of temples and monasteries. The cult of the two saints- mother and son gained quickly wide currency in the territories of the Byzantine Empire in V-VI c. A. D. In the iconography Constatine and Helena are depicted always together with the Holy Cross between them (Koev, Bakalov, 1992, 56; Bozhkov, 1984).

In the traditional calendar system and in the folklore of the Bulgarians St. Elena is presented as a character with a lot of "faces". This fact is possible to be explained easily with her absolute "dependence"- both on a canonical and secular level she is always an element of a certain constant configuration of two, three or more saints. In Southern Bulgaria the saint is presented as a twin sister of St. Constatine which corresponds absolutely to the Christian cult. In the region of Stranja Mountain the solar characteristics of the two saints is very well expressed because their cult is directly connected with the ritual fire-dances of the so called "nestinari". Both of them are considered protectors of the dancers over glowing embers (Arnaudov, 1971; Georgieva, 1987). According to a local legend "God sent Constantine and Elena to protect the dancers in order their clothes not to be burned while dancing- because the Devil wanted to burn them". In this area the two saints are presented predominantly as brother and sister or as a married couple. Similar type of kinship is typical for almost

[1] In Bulgarian the name of the saint is Elena.

all sacred Christian couples or triads. It reflects the ancient idea of the mythical twins-creators of the organised cosmos (Baumann, 1995; Ward, 1968; Popov, 1991). Again in the same region there is a legend of St. Elena as a sister of the most important Christian celestial saint- protector - St. Ilia. She never tells her brother when exactly his day is in order to impede him from sending thunders and rain because of his joy. Everywhere in South Bulgaria St. Elena possesses the main characteristics of Ilia the Thunderer. In the traditional culture she is considered mistress of the hailstorm. According to the legend she carries the hail stones in the sleeve of her chemise, in her apron, in her waist - band or in a basket or sack. She throws them over the fields and vineyards of those farmers who do not respect her and work on her day. In some villages in Pirin Mountain St. Elena is also a thunderer. Her day is observed by women in order to protect themselves against snake biting. (Drazheva, 1980, 448).

In the Thrace region the Day of Constantine and Helena is known as "Kostadinka and Elenka´. According to the local ideas "Kostadinka and Elenka are the names of one and the same woman"; they are brother and sister ore more often -"two sisters". In some places there is a belief that St. Elena has two birds - one of them is blind, the other one is deaf. They fly in front of the hailclouds. The idea of a bird (falcon or eagle) leading the hailclouds is typical for South Bulgarian territories. Being pagan as origin and by nature it acquires certain Christian nuance because of the inclusion of St. Elena in it. Some examples in this respect are found in the folklore too. St. Elena is presented in series of Thracian songs as sister of king Constantine flying in the sky and throwing hailstorm from her golden wings (Popov, 1994, 110).

The celestial - solar symbolism in the folk cult of St. Elena is seen on other levels too. Firstly the believes and practices connected with the sun are of interest. In Thrace the period around the Day of St. Constantin and Helena is believed to be the hottest one in the summer. The cattle is not pastured before dawn in order not to get sunstroke and fall ill. The people light fires in front of the houses and jump over them to be healthy. In some places medicinal herbs are believed to be most effective before the dawn of 21-st of May so people use to pick them up early in the morning. This practice is typical for the region of the town of Struga too- there the day is known as "Eledin- Kostadin" (Kovaev, 1973; Traikovski, 1973). While analysing the solar symbolism in the image of both saints we should not miss their connection with some beliefs and ideas of the deer and the stork. There is a lot of literature about the deer as solar symbol and mythical mediator between the chthonic and celestial world (Matov, 1894; Sreiovich, 1955; Georgieva, 1984). We should only mention here that in Thrace the legend about the deer´s´ willful self- sacrifice in front of the hunters in the calendar is very often referred to the Day of St. Constantine and Helena and the days of other summer saints too. These are: St. George, St. Enio (Summer St. John), St. Ilia and the twins Peter and Pavel(Paul). It is possible to consider all of them "brothers" because of their common function as masters of the heavenly elements and especially of the hailstorm. Regardless of the variety of calendar variants the places connected with the legend of the deer - sacrifice are esteemed as sacred. At the correspondent day a votive offering is made there. The sacred centre is marked by a peak, a stone or a stone cross, a spring or a churchyard. The word "deer" or the name Elena are always part of its name[2]- for example "The mountain of Elena",

[2] In Bulgarian the word for "deer" and name Elena are homonyms.

"The church of Elena" or "The well of the deer". Later when the practice of the common offering of a male animal (ram or bull) gradually dies down the votive places are visited predominantly by women and sick people. They use to light wax-candles, to give out small flat loaves with honey and to wash themselves with spring water for health.

In Southern Bulgaria the Day of St. Constatine and Helena is connected also with some beliefs about the stork. On this day the storks are believed to throw one of their babies out of the nest as an "offering to the saints". The stork is a bird with a positive, solar semantics. Among the Eastern Slavs it is related with the cult of Ivan Kupala - i. e. with the day of the summer solstice, with heavenly fire and humidity (Tolstoy, 1984). Among the Bulgarians there is a belief that if one hides himself under a stork nest during the storm he will be protected against lightning.

Having outlined in general terms the typical for South Bulgaria celestial (solar and hailstorming) hypostasis of St. Elena we shall continue with the description of her personifications among the population of Stara Planina Mountain and in Northern Bulgaria. The situation there is different. In the central parts of Stara Planina Mountain St. Elena is part of a stable sacred triad. In all places she is given the meaning of a "sister" of Peter and Pavel. That´s why her calendar celebration goes out of the framework of the official Orthodox canon. According to the local tradition the three saints are celebrated one, two or three days (29-th, 30-th of June and 1-st of July). In the third variant the day of St. Elena coincides with the one of the two brothers- healers- Cozma and Damian. In these villages she is believed to be mistress of the "blue pimple" disease (anthrax), also called "bad blister" or "the red one". On this day women use to avoid all kinds of work, especially sewing and knitting. People believe that if they prick themselves with a pin or a knitting - needle they will get "blue pimple". The cattle is not put into harness at all on this day in order not to have wounds and rashes. Obviously the folk cult of St. Elena in this region is connected with the idea of her patronage of certain type of illnesses. If we assume that the celestial hypostasis of the saint ("Helena" means "light" and "torch" in Greek) is the most ancient one in this case it is possible to find it only in the secondary folk idea of the "kinship" of St. Elena with two of the most important Christian saints with solar symbolism. In the whole ethnic territory of the Bulgarians the twins Peter and Pavel possess very well expressed celestial features. The former is believed to be the door - keeper of Eden and arbiter of human sins. The latter is known as an ardent master of the fire elements and the summer fires. St. Pavel is the older and the worse "brother". He does not allow the farmers to work in the fields on his day, otherwise he burns down their sheaves and houses. People used to say "One can reap till noon at St. Peter´s Day, but on St. Pavel´s Day all kind of work should be avoided".

The "kinship" of St. Elena with her "brother" St. Ilia that is typical for central parts of Northern Bulgaria (region of Pleven) should be interpreted in the same context. It is necessary to be noted that in other Bulgarian territories the function of the "sister" of St. Ilia belongs to St. Marina ("The Fiery Marina"). This kind of functional doubling is not a surprising one because the two characters use to share analogue mythological semantics. The examples in this respect are various. In some places the last one of the three hottest days (15-th, 16-th, and 17-th. of July) which according to the canon is the Day of St. Marina is called "Touchy Elena"(Stamenova, 1986, 275). In some villages in Sredna Gora Mountain St. Ilia is considered "brother" of St. Peter and Pavel. In Western Bulgaria the twins have a "sister"- "Touchy Maria".

It is obvious that in the different variants of the mythological narrative some of the characters remain central while other ones are constantly changing. Whatever the combinations are the relation between their elements (Christian saints in this case) is always one of kinship- they are brothers and sisters. In the twin couple of St. Ilia the female character is especially changeable. According to the different versions it is: Fiery Marina, Touchy Elena, Fiery Maria, Maria Magdalena (Mary Magdalene) or the summer St. Ana (Popov, 1991). when the stable twins Peter and Pavel take part in a sacred triad the third character in it is also very inconstant (St. Elena, Touchy Maria, St. Vrach[3] or Prophet Ilia). To my opinion it is possible this fact to be interpreted fruitfully in the context of the twin myth and its reflections over the image and functions of the Christian saints. An impression based on Bulgarian material becomes inevitable - if remnants of this myth are preserved in the folk cults of the saints the twins should be considered antagonists. They can be unisexual (Elenka and Kostadinka; Peter and Pavel); of both sexes (Constantin and Elena; Ilia and Marina´; Ilia and Elena) or they can present one character with a double nature (Eladin- Konstandin; "Peter - Pavel is one and the same"). Probably this is one of the most ancient features of the twin myth. Regardless of being antagonists sometimes is possible the twin brother to have a sister forming the structure of a sacred triad with her. The female character is in most cases changeable - especially its Christian transformations are. It obviously appears in order to reinforce the female position in the myth and the incest theme that is connected with it (Ward, 1968; Popov, 1991). That is why with a view to the religious ideas of the ancient Thracians the fire - dance cult of the Great Helena is interpreted as a peculiar continuation of the cult of Constantine and Helena the Great Goddess - Mother and her son (and lover - Georgieva - 1987).

Probably the most "unexpected" calendar hypostasis of St. Elena that is very difficult to be explained is registered in a group of settlements in the Provadia table - land in north - eastern Bulgaria. Here St. Elena is member of a complex combination of four saints- St. Varvara, St. Sava, St. Nicola, St. Elena (4-th, 5-th, 6-th and 7-th of December). According to the local saga "Elena was the youngest. She was one day behind her sisters Varvara and Sava - that´s why their brother St. Nicola separated them and moved St. Elena´s day at the end". The ideas of St. Elena in this region are very contradictory. Sometimes she is considered the best among her "sisters" and she is called "Elenchitsa, the young, the green Elenka". In other cases she is very ugly and bad - "The ugly, the wicked Elenka"(Petrova, 1993). In all parts she is considered mistress of infantile disorders and especially of measles. This feature is typical for her "sisters" too. On these days women do not work, they gave out bread and honey for the health of the children. It is possible in this case the three Christian "sisters" to be interpreted as peculiar late transformations of the three mythical weird - sisters - the goddesses determining the fate of every new-born child.

The survey of beliefs and ideas given above aimed to outline the calendar mobility of St. Elena´s Day with a view to the various twin combinations in which she takes part. It is clear that in Southern Bulgaria the twin couple Constantin and Elena or Kostadinka and Elenka with its day 21-st of May is the most stable one. Here St. Elena has celestial - solar functions mistress of the hailstorm. In Stara Planina Mountain region and in Northern Bulgaria she looses her canonical calendar celebration

[3] In Bulgarian the word "vrach" means "healer".

because of becoming "sister" of the twins Peter and Pavel, of St. Ilia the Thunderer and in the end of the saints Varvara, Sava and Nicola. Being part of these calendar configurations she keeps to some extent her "celestial" nature because of her kinship with the protectors of the hailstorm Peter, Pavel and Ilia. Her functions are changed - she becomes lady - sovereign of some diseases (anthrax, measles, etc.). To some extent the South Bulgarian cult of the saint also contains such an aspect - in some places St. Elena is considered healer of the "fairy illness". The patronage of diseases is a typical feature of the pagan female characters and of their Christian heiresses too. As an element of the traditional folk medicinal practice the healing itself belongs to the sphere of women´s activities. The motive of St. Elena´s domination of the illnesses reinforces the negative "female" element in her solar - chthonic cult.

LITERATURE

Арнаудов, М. *Студии върху българските обреди и легенди,* Т.1, София, 1971.

Arnaudov, *M. Studies of the Bulgarian rituals and legends,* v. 1, Sofia, 1971.

Baumann, H. Das Doppelte Geschlacht. Ethnologische Studien zur Bisexualitat in Rythas und Mythos, Berlin, 1955.

Божков, А. *Българската икона,* София, 1984.

Bozhkov, A. The Bulgarian icon. Sofia. 1984.

Георгиева, Ив. *Нестинарството в България.* - в: Доклади от Втория международен конгрес по българистика. Т. 10, София 1987, 37 - 50.

Georgieva, Iv. The fire - dancing in Bulgaria. - In: Papers of the Second International Congress of Bulgarian Studies. vol. 10, Sofia, 1987, pp. 37-50.

Георгиева, Ив. *Българска народна митология.* София 1984.

Georgieva, Iv. Bulgarian folk mythology. Sofia, 1984.

Дражева, Р. *Календарни празници и обичаи* в: Пирински край. София 1980, 422 - 456.

Drazheva, R. Calendar feasts and customs.- In: Pirin region. Sofia, 1980, pp. 422 - 456.

Коев, Т. Бакалов Г. *Введение в християнството.* София 1992.

Koev, T. , Bakalov, G. Introduction in Christianity. Sofia 1992.

Коваев, Ф. *Пролетни обичаи од Струга.* - Македонски фолклор, Н. 12, 1973, 221 - 223.

Kovacv, F. Spring rituals in Struga. - Macedonian folklore, N 12, 1973, pp. 221-223.

Матов Д. *Бележки върху българската народна словесност.* СбНУ, кн. 10, София 1894.

Matov, D. Notes about the Bulgarian folk literature. - A Collection of Folklore, Arts and Literature, vol. 10, Sofia, 1984.

Петрова, Л. *Обичаят "Лелино здраве" в Провадийско.* - в: Фолклорните традиции на Североизточна България. т. 3. Разград, 1993, 80 - 83.

Petrova, L. The custom "Lelino zdrave" in the region of Provadia. - In; The folklore traditions of north - eastern Bulgaria. v. 3, Razgrad, 1993, pp. 80-83.

Попов, Р. *Светци близнаци в българския народен календар.* София 1991.

Popov, R. The twin saints in the Bulgarian folk calendar. Sofia, 1991.

Попов, Р. *Календарни празници и обичаи.* в. Родопи, София 1994, 82 - 117.

Popov, R. Calendar feasts and customs. - In; Rhodopes. Sofia, 1994, pp. 82 - 117.

Срејовић, Д. *Јелен у народним обичајима.* - Гласник Етнографског музеја. Београд, књ. 18, 1955, 231 - 235.

Sreiovich, D. The deer in the folk customs. - Proceedings of the Ethnographic Museum. vol. 18, Belgrade 1955, pp. 231-235.

Стаменова, Ж. *Календарни празници и обичаи.* в. Пловдивски край, София 1986, 244 - 283.

Stamenova, J. Calendar feasts and customs. - In; Plovdiv region. Sofia, 1986, pp. 244-283.

Толстой, Н. И. *Иван - аист.* в. Славянское и балканское языкознание. Москва, 1984, 115 - 117.

Tolstoy, N. I. Ivan the stork.- In; Slavic and Balkan linguistics. Moskow, 1984, pp. 115 - 117.

Трайковски, Н. *Пролетните обичаи и песни кај македонците и власите во Струга.* Македонски фолклор, Но. 12, 1973, 223 - 227.

Traikovsky, D. the spring customs and songs of the Macedonians and Wallachians in Struga. - Macedonian folkolore, vol. 12, 1973, pp. 223-227

Ward, D. The Divine Twins. An Indo- European myth in Germanic tradition. - Folklore Studies, vol. 19, Los Angeles, 1968.

Рачко ПОПОВ

КАЛЕНДАРСКЕ ПЕРСОНИФИКАЦИЈЕ СВЕТЕ ЈЕЛЕНЕ КОД БУГАРА

У традиционалном календарском систему и фолклору Бугара, Света Јелена је представљена као карактер са много "лица". У овом раду даје се преглед веровања и идеја везаних за Свету Јелену, с циљем да у општим цртама представи календарску покретљивост њеног дана.

У јужној Бугарској, у народном култу свете Јелене уочава се небеско - соларни симболизам. Она је ту део близаначког пара, представљена као сестра Константинова, или су обоје представљени као сестре близнакиње. Запажа се такође да она у тим крајевима поседује особине св. Илије Громовника, односно функције господарице грома. У области Старе Планине и северној Бугарској, Јелена губи своје канонске календарске прославе, постајући "сестра" св. Петра и Павла, или светаца Варваре, Саве и Николе. Њена кључна релација са другим свецима је сродничка, сестринска.

Запажа се да су у северним крајевима Бугарске њене функције промењене. Мада донекле задржава своју небеску природу због сродства са св. Петром, Павлом и Илијом, она добија патронат над неким болестима, богињама и антраксом, на пример. Мотив Јелене као господарице болести ојачава негативни, "женски" елеменат у њеном соларно-хтонском култу.

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XLVI
Bulletin of the Ethnographical Institute SASA, vol XLVI
Београд 1997.

Миљана РАДОВАНОВИЋ
Етнографски институт САНУ, Београд

UDK 323.1 (=861) (73)

ПРЕКОМОРСКЕ МИГРАЦИЈЕ СТАНОВНИШТВА СРЕДАЧКЕ ЖУПЕ

Предмет рада су печалбарске прекоморске миграције Сретчана у Сједињене Америчке Државе. Те миграције почињу крајем прошлог века када је Средачка жупа, до ослобођења 1912. године, припадала држави Турској. Те миграције се настављају до почетка Другог светског рата, а појединци су одлазили вишекратно на рад и по правилу враћали се у завичај. Из тих миграција настала је временом невелика скупина Сретчана исељеника настањених претежно у Чикагу и Индијанополису. Разматрања се заснивају на аутентичној грађи објављеној у књигама завичајних писаца, као и на грађи аутора са теренских истраживања 1989 - 1994. године.

Кључне речи : печалба, прекоморске миграције, исељеништво, животне приче, предања.

1

Приликом теренских етнолошких истраживања у селима Средачке жупе (1991-1993) сачинила сам неколико записа предања о печалбарима који су "још у турско доба" одлазили на рад у Америку, неки вишекратно, други пак остајали по неколико година заредом, али су се по правилу враћали у свој завичај. Моји записи о некадашњим средачким печалбарима, као и о нашим радницима у страним земљама у савремено доба, настали су у склопу мојих истраживања села као социјалне заједнице у прошлости и данас.[1]

Међутим, феномен печалбарства у далекој Америци, посебно становништва шарпланинских жупа Средачке и Сиринићке, изазовна је и посебно значајна, притом и сасвим занемарена тема у нашој науци, иако о њој има наговештаја у радовима Ј. Цвијића и А. Урошевића. У овој прилици позабавићу се том темом на примеру становништва Средачке жупе, с обзиром на то да у овом моменту

[1] М. Радовановић, *Из проучавања друштвеног живота у Шарпланинским жупама*, Гласник Етнографског института САНУ XLI, Београд 1992, 147 - 155. - У истраживачком тиму на мултидисциплинарном пројекту Гора, Опоље, Средска, економске миграције становништва Средачке жупе, као и тзв. стару печалбу обрадила је Светлана Радовановић. В. монографију *Шарпланинске жупе ГОС - антропогеографско-етнолошке, демографске, социолошке и културолошке карактеристике*, Географски институт "Јован Цвијић" САНУ, Посебна издања 40/II, Београд 1995, 300 - 304.

располажем егзактном грађом која обухвата период крајем XIX и прву половину XX века.

Врло су инструктивни иако уопштени подаци Миливоја Савића о печалби Сретчана до 1914. године. Савић тврди да из приближно 890 кућа, колико их укупно има у Средачкој жупи, из сваке куће иде један до три мушкарца у печалбу... те да их све више одлази и у Северну Америку. У Америци раде на железници, у фабрикама и кланицама, а у градовима Индијанополису, Чикагу, Портланду и др.[2] Још један податак из литературе потврђује да се у првој деценији нашега века из призренског краја увелико одлазило на рад у прекоморске земље. Наиме, године 1910. отпочело је рад "Српско призренско земљорадничко друштво" које су основали "Срби из Призрена и околних села који су се налазили на раду у Америци, у Портланду".[3] То је било кредитно акционарско друштво, чији је циљ био да сељаке заштити од зеленаша јефтиним кредитима. Међутим, за документовано разматрање прекоморских миграција Сретчана најзначајнија је крајње савесно изложена изворна грађа у завичајним књигама Тодора С. Чукаловића и Војислава Танасковића.

Т. Чукаловић, правник по образовању, систематским истраживањима методом "од куће до куће" (користећи и архивску грађу) написао је *Сретечки родослов*[4]. Књига садржи податке о сваком члану породице свих родова ("фамилија") у седам заселака Средске, средишног, врло старог, насеља Средачке жупе. Осим чињенице да је у *Родослову* поименично назначен сваки члан породице, односно рода, по правилу и година његовог рођења (као и смрти за старије генерације), треба поменути и нека посебна обележја наведена о бројним појединцима, у која се убрајају и подаци о раду у Америци, затим о учешћу у добровољачким ратним формацијама у Првом светском рату, такође и о несрећним судбинама печалбара умрлих у туђини, као и ретких, појединачних отуђивања од породице и прекида веза са завичајем. Посебно помињем ексклузивни податак о двојици Сретчана који су нашли смрт у Атлантику, потопљени са бродом Титаник, у пролеће 1912. године.

Још једна књига Т. Чукаловића под насловом *Живот је сећање - казивања старих људи из Средачке жупе и Призрена*[5], својим мемоарским садржајем, односно животним причама радника, некадашњих печалбара у Америци, представља веродостојни извор грађе о прекоморским миграцијама, о самоорганизовању и начину путовања, међусобној помоћи, како у одласку тако и у току рада и живота у туђини.

Монографија *Средачка жупа* чији је аутор дугогодишњи учитељ Војислав Танасковић[6], садржи грађу о свим насељима Жупе која су највећим делом ме-

---

[2] Миливоје М. Савић, *Наша индустрија, занати и трговина - њине основице, стање, односи, важност, путеви, прошлост и будућност*, VI део, Изд. Министарство трговине и индустрије, Сарајево 1925, 227.

[3] Ђорђе Микић, *Друштвене и економске прилике косовских Срба у XIX и почетком XX века - Од чифчијства до банкарства*, САНУ, Посебна издања DLXXXVIII, Београд 1988, 330.

[4] Т. С. Чукаловић, *Сретечки родослов - Родослови фамилија села Средске код Призрена*, XIX и XX век, Ниш 1989.

[5] Т. С. Чукаловић, *Живот је сећање - Казивања старих људи из Средачке жупе и Призрена*, Средска, Призрен, Ниш 1991.

[6] В. Танасковић, *Средачка жупа*, Приштина 1992.

шовита, муслиманско - српска, неколико их је муслиманских, а само два су српска (Средска и Живињане). У овој монографији садржани су врло карактеристични подаци о муслиманским печалбарима у Америци, такође наведеним поименично. Из података код Танасковића, али и код Чукаловића, видимо да су Срби и муслимани из Средачке жупе остали заједно на својим далеким путовањима, испомажући се међусобно, о чему има и записа из наших теренских истраживања[7]. Посебну документацију у Танасковићевој књизи представљају и снимци Сретчана у Америци у њиховим друштвено-културним организацијама, као и фотографије појединих добровољаца, истакнутих бораца са признањима стеченим у Првом светском рату. Најзад, Танасковић доноси попис свих добровољаца из Средачке жупе, уз напомене о њиховом рањавању или погибији.[8]

2

Из изложеног следи да је завичајна литература Сретчана пружила могућност да се сачини један основни корпус грађе о прекоморским миграцијама средачких печалбара, при чему су забележена многа обележја тих миграција крајем XIX и у првим деценијама XX века. Радови о српском исељеништву у Америци од средине XIX века па надаље чини се да уопште немају података о исељеништву са тла данашње Србије, поготову из оних њених крајева који су, као што је случај са Средачком и Сиринићком жупом, до 1912. припадали Турској. Према америчким ауторима, како то истиче Мирјана Павловић у уводним поглављима књиге *Срби у Чикагу*[9], период од 1880. до 1914. године, тј. до Првог светског рата означен је као други талас српског исељеништва, а међуратни период (1918 - 1941) као трећи талас. У такву периодизацију потпуно се уклапају и миграције средачких печалбара.

У науци је познато да су у много случајева миграције такозване привремене, у смислу привременог боравка на раду у страној земљи, битан предуслов за настајање исељеништва. У овом прилогу реч је о миграцијама посматраним из матичне земље, односно из типично печалбарског матичног краја, миграната, које су такође, у многим случајевима резултирале исељавањем. Са гледишта антропогеографије, такав крајњи исход се убраја у проблематику последица миграција. Разумљиво је да последице миграција у савремено доба захтевају да се њима бави све шири круг наука. Осим антропогеографије, која подразумева и проблеме етничких и етнокултурних процеса, о чему је Цвијић писао пре скоро сто година, ту се убраја и етногеографија, етнологија и етничка историја, а у по-

[7] Z. Divac, Mount Šara Migrant Worker's Life Stories About Interethnic Cooperation, Гласник Етнографског института САНУ XLII, Београд 1993, 103-107.

[8] В. Танасковић, исто, 91, 123, 137, 156, 172, 173, 332-333. Из поименичног списка добровољаца *Солунаца* наводим њихов број по насељима: Горње Село 9 добровољаца, Драјчићи 3, Живињане 2, Локвица 3, Мушниково 14, Плањане 8, Средска 17. Од укупно 56 добровољаца три су погинула а пет је рањених. На западном фронту било је 11 Сретчана добровољаца, од којих је један погинуо а један умро по доласку кући од последица рањавања.

[9] М. Павловић, *Срби у Чикагу - Проблеми етничког идентитета*, Посебна издања ЕИ САНУ 32, Београд 1990, 14.

следњим деценијама разматрају се општи проблеми етницитета, односно етничности са социолошког, антрополошког и културолошког становишта.[10]

3

Вратимо се сад најкраћем приказу конкретних података о прекоморским миграцијама Сретчана на основу грађе из побројаних извора, укључујући и моје теренске записе. Иза свих бројки миграната које ћу навести стоје људи забележени именом и презименом. *Родослов* пружа могућност да се установе и њихове сродничке везе, па су по правилу то рођена браћа, или браћа од стричева, или стричеви и синовци, односно отац и синови. У време тадашњих великих породичних заједница одлазило је истовремено више њихових чланова у печалбу. Били су то, при првом одласку, често младићи, неожењени (неки су тамо "узели", тј. оженили се Словакињом, Пољкињом - девојкама из словенског света, али и по којом "Американком", те због тога тамо заувек остајали). Какве су све сродничке везе међу мигрантима биле, показује следећи забележени пример: два рођена брата, један њихов брат од стрица, као и један отац односно стриц - сва четворица на раду у Америци, пријавили су се заједно за добровољце: тројица браће за Солунски фронт, један од њих за Западни фронт.

У Америку се по правилу путовало у овећим групама, а о организацији групе старао се добростојећи, искусан и предузимљив човек, јер се успут могло наићи на препреке при преласку бројних граница. У једној таквој групи, описаној у животној причи Јована Поповића-Калинчића *Дечак иде у Америку*[11], било их је тридесет и двојица, међу њима и дечак Јован из Средске, чији је отац тада, 1911, већ увелико радио у Америци. Проблем је настао при куповини карте за брод јер је дечак имао непуних шеснаест година. Тада је Угрин, старији путник и искусан печалбар, прихватио да ће, улазећи на тле САД изјавити да Јована, свога сина, води са собом с намером да га школује. Уз помоћ шефа Агенције из Београда, Јовану је испослован документ са новим презименом. А дечак Јован је за све време путовања преко океана био у потпалубљу са двојицом својих другара из Плањана, младићима по имену Каплан и Ибраим. - Кренули су из Средске преко Превалца пешице кроз Сиринићку жупу до Урошевца, а отуда возом до Скопља; пошто су тамо прибавили потребна документа, наставили су возом преко границе са Србијом, у Београд. Ту су набавили путне карте за прекоокеанску пловидбу у специјалној агенцији, па наставили возом преко Пеште, Беча и Париза до пристаништа у Авру, а отуд бродом у Њујорк. Ту се већ група дели: њих двадесетчетворица одлазе у Чикаго, осморица у Индијанополис. Очигледно, тада су већ била уходана и добро организована путовања у Америку.

---

[10] Исто; М. Лукић-Крстановић, *Новија проучавања етничког идентитета - америчке и канадске теоријске оријентације*, ГЕИ САНУ XXXV, Београд 1986, 61-72; Исти, *Срби у Канади- живот и симболи идентитета*, Посебна издања ЕИ САНУ 36, Београд 1992.

[11] Чукаловић, *Живот је сећање...*, 49 - 55. Помене печалбара у Америци налазимо и у причама других казивача: 12, 29, 36, 38, 80, 83. Упоредити о животним причама Сретчана: М. Радовановић, *Антропогеографска, етнографска и фолклорна грађа о Горанцима, Опољцима и Сретчанима у изворној литератури, Шарпланинске жупе Гора, Опоље и Средска*, 246, 247, 254, 255.

О једној сличној групи од дванаест путника за Америку, с краја двадесетих година сачинила сам запис у кући Михајла Вучковића (69 година) у Горњем Селу. Из те куће сукцесивно се одлазило на печалбу: деда, отац и стричеви (Иван, Вучко, Тома, Зарија, Душан и Јефто). Један стриц се тамо оженио Американком и остао, а породица Вучковића и данас чува писма и слике дедова и прадедова о њиховом животу и раду у Америци. Последњи печалбар из породице Вучковић вратио се 1928. године. Вучковићи тамо имају рођака Џона Томића, инжењера нафташа. - Ево и записа из 1992. од Ферата Хасана (72 г.) из Небрегошта. Његов отац је два пута ишао у Америку у печалбу. Први пут је остао три године, а за то путовање паре му је дао Крсто, његов земљак, који га је и позвао да заједно крену. По очевом повратку родио се казивач Хасан. За друго путовање, отац није зајмио новац, а у Америци је остао непрекидно шест година. По Хасановом сећању, у Америку су у печалбу ишли и други из Небрегошта: Ђељо, Ајваз итд.

4

Поименичне спискове Сретчана, радника у прекоморским земљама, сачињене према грађи у *Родослову,* приказаћу овде разврстане у неколико категорија миграната. При том треба имати на уму да њихов знатан део подразумева вишекратне одласке у Америку. Тако, на пример, Никола Шошевић[12] први пут је отишао у Америку у Индијанополис у својој осамнаестој години, и тамо непрекидно остао осам година (1911-1919). Док је тамо радио, отац за њега запроси девојку Анђелину, па се он вратио да би се оженио. Родио им се и син, али се ускоро жена разболи и умре. Тада се он, као удовац, вратио у Америку, добио посао у кланици у Чикагу, и остао на раду још око двадесет година. Нарушеног здравља отишао је у пензију и вратио се у Средску. Наглашава да је много пара из Америке слао кући: брату Марјану 18.000 долара на руке.

У категорији миграната у САД издвојила сам неколико подгрупа:

а) једнократно или вишекратно радили су у Америци и вратили се у земљу;

б) неки су као радници били у првој групи добровољаца за Солунски фронт, и сви су се вратили кући (осим неколико погинулих), у другој подгрупи су добровољци у америчкој војсци - борили се на Западном фронту. Неколико Сретчана војника са Западног фронта остали су да живе у САД;

в) Сретчани који су дошли као младићи, неожењени, тамо су се оженили и остали у САД. Неколико тих емиграната, пред Други светски рат преселили су своје породице или поједине рођаке код себе. Има и неколико случајева средачких нежења који су до смрти остали у САД. После Другог светског рата емигрирало је у САД неколико Сретчана из завичаја, док је само један у Америку емигрирао право из немачког заробљеништва. Очигледно, још пре Другог светског рата, заједница Сретчана у САД се знатно проширила. Тако, на пример, код имена тројице Сретчана, осамдесетих година, када је *Родослов* писан, назначено је да је од њих настало неколико нових породица. Од једног - још две,

[12] *Живот је сећање* ..., 31 - 34.

од другог - још три; а од трећег, Симијана Чукаловића, који је почетком века отишао у САД, и тамо се оженио Словакињом, а она му изродила четири сина и четири кћерке, настало је шест нових породица поименично наведених. Све кћери удале су се за Американце, од синова, два су умрла у детињству, а друга двојица, ожењена Американкама носе презиме Чукало.[13] Сви живе у држави Илиноис. Према *Родослову*, највише америчких Сретчана живело је и живи у Чикагу, а такође их има и у Милвокију, Индијанополису итд., а тек у новије доба, из друге и треће генерације, има их и у Сан Дијегу у Калифорнији.

Атанасије Урошевић[14] се укратко позабавио печалбарима из суседне Сиринићке жупе, наводећи да су из те жупе миграције у Америку почеле после 1905. године. Сиринићани се помињу и у животним причама Сретчана, са којима су били заједно добровољци на Солунском фронту. У *Родослову* је, међутим, забележено осам случајева одлазака Сретчана печалбара у САД крајем XIX века. Забележено је и усмено предање о једној породици из Средске, која се "пре сто година иселила у Америку", али да се њено име сачувало до данас у неколико средачких топонима.

У Танасковићевој грађи налазе се значајни подаци о муслиманском живљу који одлази заједно са српским у Америку на рад. Из Доњег Љубиња[15] то су: Шефкет Куртеши, Ајваз Муслими, Реџо Садики; из Локвице[16], карактеристичне по знатном броју великих породичних заједница, и муслиманских и српских, радили су у Америци: Вујићи - Вебија и Рамадан, Дураки - Реџа и Мухарем, Бирдаини - Љатиф и Адиљ, као и Мустафа Реџеп; из Плањана[17] четворица муслимана отиснули су се да раде у САД и тамо остали да живе, што је била ретка појава за ову популацију. Посебно је истакнут пример Усеини Кадрије из Плањана, који је као дечак отишао у САД на рад и, после педесет година проведених тамо, вратио се у завичај, и као нежења од уштеђеног новца подигао седам спомен чесама са појилима за стоку.[18] Плањанац Рама Рамиз радио је почетком века једну деценију у САД, а по повратку кући од њега је потекло десетак нових породица у његовом роду.[19]

У монографији се налази неколико фотографија добровољаца из Средачке жупе на Солунском и Западном фронту, као и групни портрет Сретчана, чланова Соколског друштва у Индијанополису.[20] Осим соколске чете, Сретчани су основали и тамбурашки оркестар[21], звани "Шара", како сам забележила у Гор-

---

[13] *Родослов*, 97.

[14] А. Урошевић, *Шарпланинска жупа Сиринић*, Годишен зборник кн.1, Филозофски факултет на Универзитетот, Скопје 1948, 141, 159. Прекоморске миграције печалбара Сиринићана имају исти ток као и миграције Сретчана, Урошевић наводи да је 49 Сиринићана печалбара у САД, док их у Аргентини има 12. У САД има их највише у градовима Индијанополису, Кливленду и Ахрону. Не очекује се њихов повратак јер су се тамо поженили и основали породице. Ово су подаци забележени при истраживању 1938. године.

[15] В. Танасковић, *Средачка жупа*, 290.

[16] Исто, 300.

[17] Исто, 312.

[18] Исто.

[19] Исто.

[20] Исто, 137, 172, 173, 91.

[21] Исто, 123.

њем Селу код Вучковића. Најзад, имали су у Индијанополису и своју кредитну задругу са више од двадест чланова.[22]

5

Очигледно је да су се радници из Средачке жупе у Америци добро и ефикасно организовали, прилагодивши се тамошњим условима живота. Међутим, остали су привржени завичају не само они који су тамо привремено, односно повремено радили (долазили су кући на годину - две својој породици, а затим се поново враћали у САД), већ и они који су постали "српски Американци" или амерички Срби. Вероватно није забележено све о њиховим акцијама о слању помоћи својим земљацима у сеоским заједницама у Средачкој жупи, али имамо неколико карактеристичних података и о томе. Културно-уметничко друштво "Српски гуслар" основано у Средској крајем тридесетих година, имало је и тамбурашки оркестар, као и позоришну секцију[23], што је било потпомогнуто и новчаном помоћи исељеника; у истом периоду основана је у Средској и "Народна читаоница" са скромном библиотеком, а прилоге су и за ову акцију давали повратници из Америке (забележено је да је за ту сврху Ђ. Шипић приложио 50 долара).[24] Године 1929. основана је и у Средској "Соколска чета". Има докумената који сведоче да су Сретчанима, њихови земљаци из Америке, слали новчану помоћ и за друге сврхе, о чему сам се уверила на терену. У гробљанској цркви Св. Никола, у Мушникову, налази се урамљени списак шест приложника "помоћи цркви", некадашњих мештана - исељеника у САД.[25] У Плањану сам 1992. године забележила од Аксентија Аксића (62 године) да су, тридесетих година, од својих земљака из Америке добили, новчану помоћ за обнову цркве, али се "село" договорило да се од тог новца подигне школска зграда да им деца не би пешице ишла у школу до Средске. Сачувана је фотографија тог архитектонски необичног, невеликог здања, којег више нема. На тој фотографији пред школом је мали Аксентије са својим оцем. На месту те зграде, пре двадесетак година, подигнута је нова школска зграда. Старији Плањани веома жале што је срушен један споменик културе из прошлости њихове сеоске заједнице, посебно због тога што је сведочио о блиским везама исељеника са својим завичајем.

Наредни пример такође указује на очување веза исељеника са завичајем. Јула 1962. године пуштена је у рад чесма у дворишту школске зграде у Средској изграђене још пре три деценије. На терену на ком се налази ова зграда није било могућно изградити чесму са водом за пиће. О том проблему, неколико година раније, разговарао је директор школе и покоји ђачки родитељ са једним Сретчанином из Чикага (Ч. Ј. Совтић). Совтић је после двадесет година живота

[22] Исто.

[23] Исто, 122.

[24] Исто.

[25] Сви су приложили по десет долара, и то: Јовановић Никола, Несторовић Крста, Билибајкић Грујо, Бајкић Душан, Недељковић Станко, Несторовић Томо - укупно 60 долара, 19. јануара 1931. године. Приложници су тражили да се њихов списак урами и остане у цркви. Паун Јовановић је 15. марта 1966. године преписао и урамио списак из 1931. године.

у САД посетио стари крај и предложио својим земљацима да у име школе пошаљу писмо Сретчанима који живе у Америци и Канади, и образложе им ... "да су паре потребне за довођење воде у школу, јер се деца пате за воду". Совтић је обећао да ће се на основу тог писма он лично постарати за прилоге од наших исељеника из Америке и Канаде.[26] Одмах по повратку у САД, Совтић у свом боравишном месту Чикагу оснива фонд за прикупљање прилога. Списак приложника и износ поклоњених долара из јула 1957. вишеструко је занимљив за исељеничке теме: приложника из Чикага је 19, из Индијанополиса 9, из Торонта (Канада) 8; само један је из Славоније, сви други су Сретчани. Укупно је прикупљено 334 долара; а Совтић је уз сагласност надлежних, успео да тој суми прикључи још 200 долара, остатка од расформираног друштва "Вардар" у Чикагу. Тако је за довођење воде послато Средској укупно 534 долара.[27] Разумљиво да је новчана помоћ исељених Сретчана била недовољна да подмири све трошкове изградње тог својеврсног школског водовода. Међутим, то је био значајан подстицај да се коначно разреши проблем недостатка пијаће воде у средачкој школи, што је и остварено уз ангажовање општинске службе за комуналне послове.

* * *

М. М. Савић је оријентацију средачких печалбара да све чешће и у све већем броју одлазе на рад у Америку образложио њиховом знатно већом зарадом у односу на ону коју су доносили из већ уходане печалбе у Румунији (као и у Србији до 1912). При том је истакао да је за Сретчане печалба крајња нужда ради опстанка.[28] Из једног документа с почетка века види се да је, на пример, у Горњем Селу, највећем и најмногољуднијем насељу у Средачкој жупи, било српских кућа беземљаша.[29] Свакако да се може претпоставити да и они који су земљу имали, нису је имали довољно за прехрану многољудних породица. Стога је разумљиво што се у животним причама печалбара помиње скромни живот у Америци и како се штедело да би се купила земља. И није случајно што у породичним усменим предањима очуваним до данас налазимо чест мотив о "пуном фесу златника", или "наполеона", који је деда, односно прадеда донео из Америке, као и то да је тим новцем купована земља.

С обзиром на масовност печалбарског рада средачких Срба у Америци у првих неколико деценија XX века, релативно је мали број оних који су заувек остали тамо. Враћали су се своме завичају из далеког света и надали се бољитку. Преживели су некако, уз жртве и страдања, и Други светски рат и дочекали ослобођење. Није било више "старе печалбе", али код средачких Срба нема ни "нове печалбе", како су назване савремене економске миграције наших људи на раду у западноевропским земљама. Од средине шездесетих година кренуло је исељавање средачких Срба у градове по Србији, унеколико и по Македонији.

---

[26] Слободан Јанковић Сретчанин, *Наша школа - тринаест деценија примерног рада* (1863 - 1993), Срецка 1994, 167-168.

[27] Исто, 171.

[28] М. М. Савић, *Наша индустрија* ..., 227.

[29] Ђ. Микић, *Друштвене и економске прилике* ..., 226 - 227.

"Непотпуни спискови исељених породица и родова" сачињени у оквиру "намерног узорка" из Мушникова, Драјчића, Живињана и Плањана, показују да су те миграције задобиле "алармантне размере". Из наведених насеља иселиле су се 102 породице[30]. Ипак, нису сви средачки Срби заувек напустили завичај. Многи нису продали куће: бораве у њима у време годишњих одмора и школских распуста, такође долазе у време црквених односно сеоских слава.

Потомке некадашњих упорних, вредних, издржљивих средачких печалбара завичај није могао да задржи у новим условима, јер се и сам њихов завичај нашао у незавидном положају у деценијама које су за нама.

Miljana RADOVANOVIĆ

OVERSEA MIGRATIONS OF THE INHABITANTS OF SREDAČKA ŽUPA

The topic of this work is migrant work of Sretčani in the USA. These migrations started in the end of the last century when the Sredačka Parish gained liberation from the Turks in 1912. They lasted until the Second World War. Some individuals went to work for several times and returned to their fatherland. These migrations resulted in a not big group of Sretčani moved and inhabited in Chicago and Indianopolis. These studies are based on authentic material published in the books of homeland writers and some of the materials were collected in the very area between 1989 and 1994.

[30] С. Радовановић, *Економске миграције* ..., 308 - 311.

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XLVI
Bulletin of the Ethnographical Institute SASA, vol XLVI
Београд 1997.

Јован Ф. ТРИФУНОСКИ
Београд

UDK 908.496.5:397

ВАРОШИЦА ПОДГРАДЕЦ У АЛБАНИЈИ

Прилог о некадашњој словенско-хришћанској варошици која се налази у Албанији, има за циљ да заинтересује наше научне раднике за нова истраживања у поменутој држави и у осталим суседним земљама. О тамошњим насељима и нашем становништву у њима мало је писано.

Кључне речи: Албанија, Подградец, словенско-хришћанско становништво

Охридско језеро и околна област били су привлачни за насељавање захваљујући природном богатству и подесном географском положају. Због тога су се крај обале језера развила многа насеља - сеоска и градска. Градска насеља су: Охрид, Струга и Подградец (на топографској карти Подградеци). Прва два града су поред језера, у северном делу, и налазе се у Републици Македонији, док је Подградец крај језера у јужном делу, који је у Албанији.

Подградец је и саобраћајно раскршће на додиру Мокре планине (1 525 m) у Албанији са запада, и обале Охридског језера са истока (685 m). Ту се састају путеви из три правца: главни води крај источне обале језера из Охрида, други крај западне обале из Струге, и трећи са југа, из града Корче у Албанији. А од наведеног пута Подградец - Струга један крак, у близини планинског превоја Ђафа-сан, води за Елбасан, такође у Албанији.

Подградец је имао и стратегијски положај, јер се на северозападној страни завршава коса Каља, опкољена са истока језером, а са југа долином Црквене или Подградачке речице; поменута коса доминира ближом околином и на њој је била тврђава. После охридске тврђаве, која је такође крај језера, тврђава Подградеца је по значају на другом месту.

У залеђу Подградеца на западу диже се Мокра планина, кршевита али подесна за сточарство, док питоме и родне земље има само југоисточно од варошице - то је Подградечко поље. Југоисточно од насеља је и обала Охридског језера с малим пристаништем. На раскршћу путева и на међи предела који се привредно разликују, Подградец је још трговачко, занатско, рибарско и административно-управно насеље.

Под дугом турском владавином насеље је остало до 1912. године, а после тога, у југозападном делу Охридског језера, повучен је део српско-албанске границе и варошица је припала новоформираној држави Албанији. Приликом те деобе нашој земљи је припао 241 km^2 површине језера, док је у Албанији остало 107 km^2.

Према археолошким предметима, може се сигурно утврдити да је на месту Подградеца постојало старије насеље, али одређенијих података о томе нема. Тек углавном у VII веку јужнословенска досељавања унела су нови етнички елемент и у овај део Балкана. Југоисточно од тврђаве шири се низија на којој је у средњем веку основано подграђе - данашња варошица Подградец. По старој тврђави, тада је варошица добила данашње словенско име.

Словени који су дошли у Подградец и околину покрштавани су постепено. Јаки су били утицаји Цариграда и православља, па је око Охридског језера постепено створена чврста црквена организација. Покрштавање је омогућено појавом свете браће Ћирила и Методија. Претпоставља се да је после Методија остало две стотине ученика, од којих се један део нашао на Балкану. Међутим, није сасвим сигурно да ли би се без рада Климента, Наума и њихових наследника, око Охридског језера појавио онакав бујан монашки живот.

Баш због таквог положаја и значаја, област око Охридског језера имала је и бурну историју. Било је најезда освајача и промена у друштвеном и економском животу и др.

У ближој околини Подградеца налазе се многа села, претежно такође средњовековна и са словенским именима, на пример: Блаце, Братомир, Велчане, Грабовица, Загоричане, Зерваска, Лесковец, Мамулиште, Пискупија, Пискупати, Старова, Требиње, Тушемиште, Церова, Нича.

Од почетка X столећа Подградец је имао и значајну црквену улогу а недалеко од њега су - познати манастир Св. Наум (из 905. године) и два села са карактеристичним именима - Пискупија и Пискупати. Било је цркава и у самом Подградецу. Крај варошице, са западне стране, налази се долина речице Кроја Кишес (Црквени поток) и у њој се налазио стари храм. Вероватно је изграђен када и манастир Св. Наум. Тада је изграђено више цркава и манастира у басену око Охридског језера. Сада у Подградецу мало ко о томе зна.

Подградец и околна села током дуге прошлости имала су углавном словенско - хришћанско становништво. Тек у другој половини турске владавине - углавном крајем XVIII и у току XIX века - становништво у варошици постало је мешовито: 1) словенско, 2) албанско и 3) аромунско (Власи или Цинцари).

То је време владавине познатог Али-паше Јањинског (1787 - 1822. године), албанског потурчењака из насеља Тепелини код града Берата (у долини Војуше). Био је човек султановог поверења и његово име постало је синоним страха у покрајини којом је управљао. Имао је амбиције да са те територије истера све хришћане "по заслуженој казни" за њихове симпатије према ослободилачким акцијама у Србији и Грчкој.

У XIX веку овде је посебно владало тешко стање за опстанак незаштићеног хришћанског народа, па је он нестајао на разне начине. Непрекидно се исељавао са страхом и стрепњом, под тешким претњама пљачке, глобе и батина. Зато сада Словена има и у малом броју села. Та села су: Лин, Червеника, Старова, Загоричане, Зерваска.

Када су у XIX веку становници Подградеца остали без цркве и свештеника и нису га могли добити, међу њима се појавио неки Марко, који је вршио дужност свештеника - он је неко време служио "готово као поп".

Од средине XIX века насеље је имало малу чаршију са занатским и трговачким дућанима, а око чаршијице су се ширили махале. Живе трговачке везе

Подградеца одржаване су са Охридом, Корчом и Стругом. Из Охрида је доношена роба не само друмом већ и преко језера, на малим бродовима. Било је домаћина који су радом стекли приличан иметак.

Стари део насеља је на тераси крај језера, а у непосредној источној суподини Мокре планине. Куће су окренуте језеру, док се главна улица пружа крај обале.

Наш велики географ Ј. Цвијић вршио је 1899. године, премеравање дубина Охридског језера и тада је посетио Подградец. О насељу је написао следеће: "Подградец је мала касаба са око 200 кућа (око 1 300 становника), од којих су 120 хришћанских (већином словенских), а остале - 80 - су мухамеданске."

Од краја турске владавине 1912. године десиле су се крупне промене. Иако је апсурд да се једна географска, привредно-саобраћајна и историјска целина раздваја између две државе, ипак је овде српско-албанска граница варошицу оставила у новоствореној држави Албанији. Граница је прекинула путеве који су везивали Подградец са Охридом и Стругом. Измена у етничкој структури, не само у Подградецу већ и у околним селима, нагло је одмакла, на штету хришћанског, словенског и влашког живља.

Хришћанских исељеника из Подградеца и околних села сада има не само у Охриду и Струги већ и у селима Охридско-струшке области. Више података о њима има у мојој књизи *Охридско-струшка област*, издање САНУ, Београд 1992.

У струшком селу Вевчану чуо сам добро очувану традицију, која наводи да се у околини Подградеца налази и старина нашег познатог научника Михаила Пупина. Вероватно зато је он одмах после Првог светског рата главној цркви у Охриду поклонио звоно са следећим натписом: "Да звони у спомен ослобођења Македоније и удруживања са другим Јужним Словенима" (Зборник "Стварање југословенске државе", Београд 1983, стр. 471).

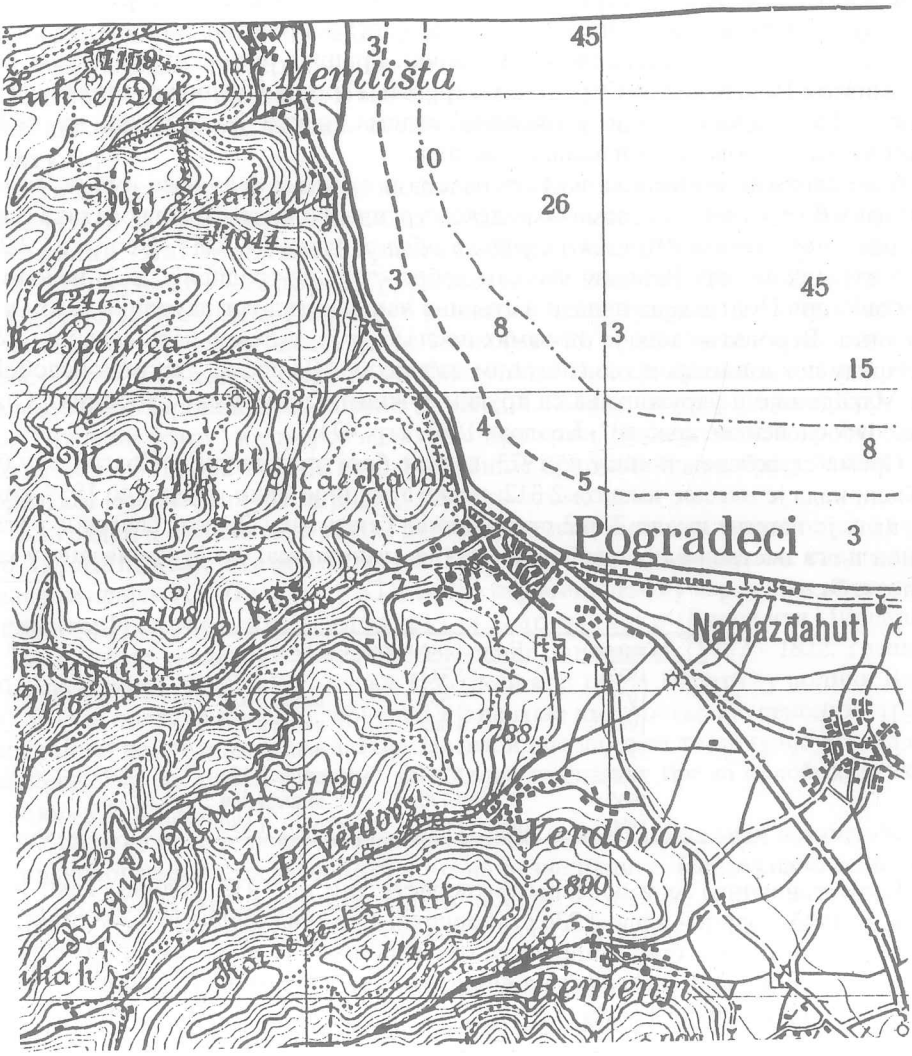
Према службеном попису из 1923. године број становника у Подградецу био је мали када је насеље имало - 2 312; после тога није било измена до 1938. године, када је насеље имало 2 632 становника. Тек у току Другог светског рата и након њега наставља се повећавање броја становника. То је приказано у следећој табели.

Година	Број становника	Разлика
1923.	2 312	-
1938.	2 632	више 320
1945.	4 862	више 2 230
1955.	5 643	више 781
1960.	7 764	више 2 121
1965.	9 170	више 1 406
1980.	око 11 000	око 1 830

Број становника је у постепеном порасту тек од 1938. године. Тако је од 1938. до 1945. године - више 2 230 становника, а до 1965 - више је 4 308 становника. После те године број становника ове варошице је у мањем прираштају. У погледу националног састава становништва, сада у Подградецу преовлађују Албанци из њихове групе Тоске.

После Другог светског рата Подградец је постао јачи привредни и друштвени центар. Железна руда вади се у близини варошице, затим има зачетака индустрије, изграђени су бољи путеви, подигнуте грађевине за установе. У вези с тим, насеље је мењало стари тип и добијало нове облике живота. Досељавањем

становника, оживљавањем саобраћаја и привреде насеље се ширило према југоистоку, крај обале Охридског језера. Главна улица је у правцу северозапад - југоисток, а њу пресецају уличице правца југозапад - североисток.



Варошица Подградец са околином

Истичемо да је Подградец унеколико важан као рибарско средиште, иако не постоји строга контрола риболова, као што се то практикује у делу Охридског језера у нашој доскорашњој држави: Албанија је онемогућавала сваки уговор са Југославијом о планском коришћењу рибљег богатства. Рибари чувају традицију, а само наизглед изменили су архаичне црте риболова.

На множину врста и каквоћу рибљег света у језеру у зони Подградеца утичу богатство језерске вегетације, као и подесна склоништа за рибе. Чувени су: пастрмка, јегуља и бела риба. У близини Подградеца дубина језера износи од 3 до 15 м.

Подградец је и управно-културно средиште за 23 села. Та села чине складну територију. Иако су у варошицу пристизали досељеници, у њој се одржавало и аутохтоно становништво, које је успевало да асимилује досељенике. И досељеници су, међутим, утицали на домаћи живаљ.

Овај прилог о ранијој словенско-хришћанској варошици, која се сада налази у Албанији, има за циљ да заинтересује наше научне раднике за нова истраживања у поменутој држави и у осталим суседним земљама. О њиховим насељима и нашем становништву у њима мало је писано.

Jovan F. TRIFUNOSKI

A TOWN PODGRADEC IN ALBANIA

This work is consisted of studying former Slav - Christian community Podgradec which is situated in Albania. There are three urban settlements around the lake of Ohrid - Ohrid, Struga and Podgradec. The first two settlements are near the northern side of the lake in former Yugoslavia, and the third settlement is in the southern part of the lake, in Albania. In 1980, Podgradec had about 11000 inhabitants. Most of them were Muslim Albanians from their group called Toski.

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XLVI
Bulletin of the Ethnographical Institute SASA, vol XLVI
Београд 1997.

Мирко БАРЈАКТАРОВИЋ
Београд

UDK 334.73-058.244.2 (497.11)

О ЈЕДНОМ КООПЕРАНТУ И ЊЕГОВОЈ ПОРОДИЧНОЈ ЗАДРУЗИ (ИЗ ГОРЊЕГ ПОЛИМЉА)

Израстање једне породичне задруге у савременим условима приказано је на примеру задруге Сава Шћекића. Поменута задруга слична је ранијим кућним заједницама. По структури и узрочно она је и нешто другачија. Помоћу савременог, специјализованог и уноснијег начина привређивања омоућено је и бројнијем домаћинству да лакше живи.

Кључне : речи: задруга, задружно домаћинство, заједница рада и интереса.

Уместо увода

Данас, особито код млађег и посебно градског света са израженим индивидуализмом, скоро и да се не зна шта је то породична задруга. А било је то домаћинство у коме је гдегде заједно живело и по стотину чланова. Рекло би се - "велика кућа". Такво домаћинство могло је да живи и предвојено. Код Арбанаса је један део чланова "велике куће" могао да буде католичке, а други део исламске вере. Задруга је могла да буде састављена и од несродника.

О задружним домаћинствима код нас (и уопште) - о њиховом пореклу, организацији рада и начину живљења чланова, као и о њиховом нестајању, много је писано. Тако се претпостављало: да су и наши далеки преци били склони баш таквом начину живљења; да се на тај начин избегавао порез димнина-плаћање намета на одвојене породице; да је задруга била израз неразвијених економских и друштвених прилика, итд. Јован Цвијић је за породичне задруге написао да су то биле не само сродничке већ економске јединице[1]. Емил Сикард је задружно домаћинство назвао "економском заједницом сродника"[2]. Сада је код нас веома ретко вишепородично економско заједништво. Делом се још одржава код Арбанаса.

---

[1] Ј. Цвијић, *Балканско полуострво и јужнословенске земље II*, Београд 1931, 20, 22.

[2] Е. Сикард, *Размишљања о постанку и карактеру кућних економских заједница*, Социологија села 43, Загреб 1974, 40, 41, 47. Сикард чак поставља питање да ли ће политичари у изградњи нових економских и друштвених односа штогод искористити од искуства тих старинских заједница (с. 52). Сретен Вукосављевић је сматрао да се понешто заиста могло научити и преузети од некадашњих породичних задруга. Мислио је, пре свега на искуства из сточарења (С. Вукосављевић, *Писма са села*, Београд 1962).

У наредним излагањима, дајући конкретан прилог тој проблематици, говорићемо о једној данас сразмерно малој породичној задрузи, од свега 14 чланова, али са добрим изгледима да ће она не само и даље да траје већ и да се бројчано увећава.

Конкретни подаци и грађа

I

Кад се пре двадесетак година стало озбиљно говорити о томе да би добро било да и у Горњем Полимљу отпочне држање расних (музних) крава, један млађи земљорадник који се одлучио да као кооперант са Агрокомбинатом из Берана[3] узме краве матафонске расе био је и Саво Шћекић из Бабина, села удаљеног десетак километара од Берана. Његов деда Мато, који је свој дуги век проживео чувајући овце, као млад чобанин, са другарима, "јавио" је своје стадо у Босну на зимовања. Његов унук Саво определио се за новији и мање напоран облик сточарења: стајско држање крава[4].

а) Саво је рођен 1928. године у сразмерно богатом домаћинству, са доста земље и стоке. Рано је остао без оца. Завршио је основну школу. До 1971. био је са стрицем и његовом породицом у кућној заједници. После одслужења војног рока учланио се у Савез комуниста Југославије. И, као политички "организован" и друштвено-политички "активиста" (1976) путује са групом стручних и заинтересованих људи у Немачку да види како се држе те краве. Провео је потом и неколико дана на течају организованом за тај посао, у Бару. Тек 1977. он је "на кредит" добио пет крава. Отплаћиваће их млеком. Као кооперант, био је социјално и пензионо осигуран. Године 1995. званично је постао и пензионер. Мисли да је први пензионисани кооперант у Црној Гори.

Саво има мајку (89), жену, три ожењена сина и петоро унучади. Иако су сви синови ожењени и запослени, а запослене су и жене њих двојице, углавном сви живе заједно. Дакле, права породична задруга у којој су се сустигле четири генерације.

б) Можда је овде потребно навести и основне обавезе, односно дужности уговорних страна Агрокомбинат - кооперант.

Разуме се да је кооперант пре свега морао да направи прописну шталу за краве са електричном струјом и водом. Он је обавезан да купи и одговарајуће канте за млеко као и да плаћа осигурање крава. Људи из Агрокомбината сваког а јутра ће долазити на Бабино (било је из овог села још кооперанта) за млеко. Они ће га на лицу места градирати и утврђивати његову масноћу, јер од тога ће зависити и његова цена. Ветеринарска служба Агрокомбината брине о здрављу крава, а када је време за то она их (бесплатно) и осемењава (оплођује). Ако кооперанту нека крава угине, после установљавања ветеринара да то није било кривицом кооперанта, Агрокомбинат му надокнади штету. Ако крава отели ју-

[3] Варош Беранс тада је административно називана Иванградом.

[4] Пре Другог светског рата у селу Дапсићу, крај Берана, Павле Чубуровић, иначе високи државни функционер у Београду, набавио је браћи краву сименталске расе. Ови су је брзо продали јер је за њу било потребно много хране.

ницу, кооперант може да је задржи за себе, или је држи док нарасте до 130 килограма, када је уступа Агрокомбинату. Отели ли крава јунца, кооперант га храни до масе 130 килограма, када треба да га преда Агрокомбинату. Цену млека и откуп јунади, по одређеном правилнику, одређује Агрокомбинат.

в) Сада, после двадесетак година, објективно посматрано, може да се каже следеће. Ова врста крава и њихово држање у основи били су препуштени неуким и за тај посао неприпремљеним особама. Рачунало се да је довољно и расној крави, онако од ока, дати неку количину сена, сламе, детелине, концентрата или шта се већ тренутно нашло, па ће од ње бити и много млека. Ни наш кооперант, као ни други који су овим послом почели да се баве, није се придржавао препоруке да крави даје тачно у одређеним временским размацима одмерену количину и само одређене врсте хране. Мислило се, наиме, па ко ће још за говеда да гледа у сат и да за говеда ситничари са мерењима на граме! Зато се од тих крава и није добијало до 25 литара млека дневно, већ упола или и мање. Недисциплином, али, разуме се, и немањем сваки пут средстава за редовну набавку прописане и квалитетне хране, кооперант је у основи кажњавао сам себе. Научио је да управља неким пољопривредним (или сточарским) помагалом или возилом, али се није свесрдно потрудио да постане и прави, професионални радник новог посла. Од раније екстензивног, није се посве и истински развио у интензивног произвођача млека као робе. Требало је, дакле, и редовних средстава али и потпуног придржавања прописаног реда у обављању овога рада.

Уосталом, и Саво, као и одрасли чланови његова домаћинства, који, макар и повремено, раде око крава, запазили су да када им се даје детелина или концентрат, односно сува храна и питомо сено, оне повећавају не само количину већ и квалитет млека. У разговору и у шали, додаће да овим кравама, како би се некада рекло, нису вештице и мађије узеле млеко већ недисциплиновано њихово држање.

г) Али, и тако половична добит од расних крава, чије су могућности давања млека заиста велике, било је несумњиво од не мале користи и овом домаћинству. Тако, поред старе, од камена зидане куле, Саво је направио, по своме плану и "ћефу", пространу нову кућу, на спрат, од тврђег материјала, и опремио је свим оним чиме је зажелео. Разуме се и оним чега раније овде у сељачким кућама није било, као што је: модерни заход, регали, завесе, лустери, дубоке и тешке фотеље, простирке по поду. Нашло се ту и ствари које му не требају, али их има. Саградио је кућу и у Беранама за сина (са породицом) који тамо ради. Ускоро ће у селу вероватно подићи још једну кућу. Има и све од механизације што је потребно једном сеоском домаћинству. Докупио је и нешто земље.

д) Држање расних крава једноставнији је и лакши посао од ранијих сељачких радова (орање, копање, косидба, вуча). У овом послу нема бојазни од града или суше. Основна радна обавеза, и издаци, јесте прибављање и редовно давање хране кравама. А њима је потребно доста хране. Због тога су њиве кооперанатa обично заливаћене или засејане детелином. Раније, пак, ливаде су оплемењене засејавањем "травице", а освежавају се и прскају чорбом размућеног говеђег ђубрета. Већи број ових крава у неком месту, којима је потребна велика количина хране, а овде их хране углавном сеном, пружа могућност и домаћинствима која немају стоке да своју сточну храну продају кооперантима. Кад, међутим,

у једном селу има више кооперанатa, и сам општи изглед или слика дотадашње сеоске радне земље сада изгледа зеленија. А чим је мање ораница а више ливада, за људску исхрану се купује брашно. Тако се све више прелази са кукурузног на пшенични хлеб. Ако се земља мање обрађује (не оре се и не прокопава), разуме се да људи имају мање некадашњих тежачких послова. То значи да су одморнији. Додуше, данас је у раду притекла у помоћ и механизација. Довољно здравих млечних производа доприноси ухрањености и здрављу чељади кооперанатa.

II.

Враћамо се сада самом задружном домаћинству кооперанта о коме је реч. Најстарији Савов син ради у Беранама, као и његова жена. Они имају четворо деце између 12. и 4. године. Из заједничког буџета ту им је направљена и пристојна кућа. Лети, када бораве на Бабину (као на летовању) на посао одлазе аутобусом (Беране - Петњица, бихорско село), који пролази поред Бабина, или својим колима.

Средњи син је запослен у фабрици (наменске производње), удаљеној од њихове куће око десетак минута хода, која је ту на Полици[5], изграђена пре петнаестак година. Његова жена одскора ради у Петњици. На посао одлази аутобусом. Имају једно дете.

Најмлађи син је такође у радном односу у Земљорадничкој задрузи чије је седиште у суседном селу Горажду. Недавно се оженио. Можда ће и његова жена тражити "посао".

Сви одрасли чланови овог домаћинства (односно задруге) раде шта треба и кад треба: на имању, код куће, око крава. Жита, поврћа и воћа имају са своје земље. Ако нечега у одређено време и нема, то се набави на пијаци у Беранама. Свиња и кокошака држе колико им треба. Дакле, сви раде на селу а петоро од њих примају и плате. Домаћин, окретни и домишљати "координатор", како Сикард назива старешину задруге, њихове плате не рачуна у приходе домаћинства како се то ради, на пример, у задругама Арбанаса на Косову и Метохији[6]. Ако неко од њих од своје плате нешто и купи и тиме допринесе заједничком домаћинству, добро и јесте, али се то од њих не тражи. Пошто домаћинство има пољопривредну механизацију, понешто се привреди и тако што се другима чине услуге својим машинама.

---

[5] Бабино је једно од села Полице, благоталасасте површи изнад 800 м надморске висине, која личи на Шумадију и која је, како географи мисле, у давној прошлости, била под језером (М. Лутовац, *Ивангрдска (Беранска) котлина*. Посебна издања САН 209, Београд 1957, 10 - 11. Насеља Полице, па и Бабино (са 39 домаћинстава) помињу се први пут у турском попису (дефтеру) из 1485. године (S. Pulahu, *Defteri i regjistrimit te Sanhakut te Skoder i vitit* 1485, Тирана 1974, 80, 89 - цитирано код М. Дашића, *Васојевићи од помена до 1860*, Београд 1986, 116). Бабино данас има око стотину домаћинстава.

[6] А. Морина, *Велике породичне задруге на Косову*. Земља и људи 24, Београд 1974, 86; М. Марковић, *Релативно дуже одржавање породичних задруга у Албанаца на Косову*. Социологија села 43, Загреб 1974, 97. Наиме, код Арбанаса у Метохији сматра се "задругарским" да лична зарада (па и плата), нарочито самаца, иде у задружну или кућну касу (М. Барјактаровић, *О једној савременој арбанашкој породичној задрузи*. Гласник Етнографског музеја у Београду 39 - 40, Београд 1976, 206).

Родитељи, још у снази, и даље се својски труде да што више помогну, ураде, привреде. Настоје да синовима (и унуцима) оставе што ширу и бољу основу за даљи развој заједничког домаћинства, или (када до деобе, као природног процеса, буде дошло) будућих делова његових. Већ сада једним делом ова задруга живи и предвојено: у селу и Беранама.

Уместо закључка

До пре неколико деценија домаћинском кућом у беранском крају сматрана је она која је имала нешто више (можда и боље) земље, јаке волове, ухрањена коња, буљук оваца. Разуме се и бољу кућу, по могућности каменом озидану. Данас домаћинства са таквим вредностима и садржајем ту више нема. Ако неко и има добру земљу, њу треба обрађивати. А млади више неће радо земљу да раде. Успехом нечијим и срећом сматра се да се заврши каква школа или уопште добије неко место где се прима "плата". То је сада као неки општи идеал.

Кооперант о коме је реч нема ни коња ни волова. Некадашњи буљук оваца свео је на неколико грла - колико "да се нађе, за трошак". Али, он се вештим и смишљеним спајањем ранијег начина обраде земље и држања стоке благовремено определио за модернији и уноснији облик сточарења. И ово друго (држање расних крава), као лакше и сигурније, временом је сасвим превагнуло. Производи робу која се увек тражи (и одмах плаћа). Иако недовољно дисциплинован у држању ових крава (што значи и на своју штету) он је за последњих двадесетак година израстао у несумњиво стабилног и успешног новог правог газду и домаћина. Последњих година, успеху овог домаћинства допринела је и његова увећана породица, односно породична задруга.

Да се исплати држање расних крава (разуме се ко за то има услова), и то данас када је особито млађи свет са села некако масовно кренуо ка граду и на непољопривредна занимања, најбољи је доказ да овај кооперант, као ни остали из његовог села, не намерава да престане да се бави овим послом. Напротив, настоји и да повећа број крава. Тренутно има шест музара и неколико јунади.

У кућама кооперанта, као у некој врсти нових домаћинстава са обавезним и свакодневним радом и кретањем, и то у току целе године, жене су се трудиле, и такмичиле, да науче која ће боље и лепше "по варошки" умети да спреми храну. И зимницу. И, колико се данашњи начин живљења у кући овог кооперанта разликује од других у селу, или у граду, јесте то да се у њој оскудица ни у чему не осећа.

На крају, ако би се само на основи овог конкретног примера као поновног јављања и раста једне породичне задруге (а с обзиром на разна тумачења постанка и порекла оваквих домаћинстава) смемо тврдити да је основни мотив настајања и трајања оваквих домаћинстава био економски. У прошлости, био је важан разлог њихова постојања свакако и друштвени (заштита). Код овог кооперанта, осим економских узрока несумњива је и међусобна љубав и слога чланова ове заједнице. А не постоји никакав разлог због којега се и јетрве, као несродна лица која су се у њој нашла, не би слагале у оваквом домаћинству у коме је истински свима добро. Уз све то, додајемо да је Саво веома рано остао без оца и да је растао и стварао своју породицу у оквиру кућне заједнице са стрицем

и његовом породицом. То значи да су не само он већ и чланови његове породице једно време живели у кућној задрузи.

Да ли је данас, у време савремене цивилизације и израженог индивидуализма, појава једног већ превазиђеног облика домаћинства у основи својој и враћање у прошлост[7]. Није. У прошлости су породичне задруге често и економски и друштвено биле принуђене на заједништво рада и живљења. У неразвијеним условима и са већим наталитетом задружни живот је пружао свима какву-такву заштиту и сигурност. Међутим, у њима је, сасвим природно, морало бити и међусобних неслагања, нетрпељивости, ограничавања, противуречности. Али, зарад општих и личних интереса морало је и да се ћути и да се трпи. Плашили су се људи инокоштине, па се и говорило "Инокоштина - готова сиромаштина".

Садашња задруга Сава Шћекића, споља посматрано посве је слична ранијим кућним заједницама. Садржински и узрочно она је и нешто другачија. Заправо, помоћу савременог, специјализованог и уноснијег начина привређивања омогућено је и бројнијем домаћинству да лакше живи. Модерна цивилизација (како се каже - потрошачког друштва) раније је породичне односе, а утолико пре задружне, изразбијала и њене чланове увелико удаљила и отуђила једне од других. У овом нашем случају до заједничког живљења и јединственог домаћинства дошло је спонтаним растом напора чланова једне породице а потом и природним изницањем и гранањем нових породица из ове прве. Све то је било сразмерно брзо, без икакве принуде[8] и ичијег трпљења. Али, било је то уз помоћ олакшаног и продуктивнијег облика рада, као и узајамних и разумљивих интереса[9]. Штавише, све је ово текло, и тече, уз традиционално топле сродничке везе и односе (родитеља према деци и обратно, и узајамне љубави између браће). једном речи, овде је, бар за сада, превагнуло заједништво (интереса и љубави) над индивидуализмом и инокоштином.

Mirko BARJAKTAROVIĆ

ABOUT A COOPEARATIVE MAN AND HIS FAMILY FARM

This work is about establishing and raising of the family farm. Four generations live there at present.

The farmer Savo Šćekić from Babine, a village not far from Berane, has been raising cows of an excellent breed. His job is perfect. All three of his sons and two daughters-in-law are employed. Savo, as the manager of the farm, does not pursue anything from them for the costs of running a mutual household. That is why people in this young family farm (14 members) live in harmony and happily together. There is a possibility of enlarging it.

---

[7] Milan Šufflaj је за новије (он каже "терцијарно") настајање племена у северној Арбанији и Црној Гори тврдио да је настало после доласка Турака када су се сточарске групе, или организације катуна, спустиле у жупе па и њима натуриле родовске односе као основу стварања племена (M. Šufflay, *Срби и Арбанаси*, Београд 1925, 59). Герхард Геземан је то прихватио па каже да је то, у ствари, било враћање на "првобитне форме" друштвеног живљења да би се одржало (Г. Геземан, *Чојство и јунаштво старих Црногораца*, Цетиње 1968, 48).

[8] Раније девојку нису питали за ког момка ће да је дају. Старији су је једноставно "давали". Жене у кући мало о чему су питане или слушане.

[9] У Приморју, конкретно у улцињском крају, нови и лакши облик "привређивања" (добит од туризма и туриста) другачије је деловао на затечене патријархалне породичне односе) М. Пурић, *Туризам један од чинилаца раслојавања патријархалне породице на примеру Улциња*. Предмет и метод изучавања патријархалних породица.

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XLVI
Bulletin of the Ethnographical Institute SASA, vol XLVI
Београд 1997.

Мирјана ПАВЛОВИЋ
Етнографски институт САНУ, Београд

UDK 323.1 (497.11) :394

РЕЛИГИЈСКА И ЕТНИЧКА ПРИПАДНОСТ

Однос религијске и етничке припадности анализирамо на примеру српских исељеника у Чикагу и српске мањине у Батањи. Фокус је на успостављању, очувању и испољавању етничког заједништва преко религиозних индивидуалних и колективних ритуала и празника које чланови групе уочавају и одабирају као најзначајније за њихов етнички идентитет.

Кључне речи: религија, етничност, ритуали, празници.

Однос религије и етноса незаобилазна је тема све бројније литературе о етницитету у којој се, без обзира на различитост теоријских приступа, вера често наглашава као једна од најважнијих одлика етничког заједништва[1]. Релација између религијске и етничке припадности у раду се разматра на примеру српских исељеника у Чикагу (САД) и српске мањинске групе у Батањи, малом месту у мађарској провинцији Бекеш. Анализом су обухваћени индивидуални и колективни ритуали и празници које припадници две различите групе у дијаспори уочавају и одабирају као најзначајније у успостављању, очувању и изражавању свог замишљеног етничког заједништва и различитости. Осим тога, разматрамо религијско понашање и ставове казивача о улози вере у очувању етничности, као и узроке који су довели до различитог поимања верске и етничке припадности у синхронијској и историјској перспективи.

Хришћанство, па и православље, као и остали велики монотеистички системи, у основи је универзалистичка религија, јер је бог носилац општих људских вредности. Међутим, у контакту са одређеним културним, економским и посебно политичким условима, оно подстиче и национална, односно етничка осећања. Осим тога, за разлику од римокатоличких, православне цркве се данас већином јављају као националне цркве. Историјски и друштвени значај Српске православне цркве у формирању и развоју српског националног идентитета од успостављања српске средњовековне државе до данас је несумњив. У прошлости, Срби су православну

[1] О религији и етничности видети на пример: T. Smith, *Religion and Ethnicity in America*, American Historical Review 83 (1978), 1155 - 1185, D. Drljača, *Przynależność religijna jako podstawa tożsamości etnicznej* (na przykladzie Muzulmanow w Serbii), Sprawy Narodowosciowe Seria nowa t II/1993/2. 1/2, Poznan 1993, 127-134; О истом проблему код Срба у дијаспори расправљали су и М. Лукић-Крстановић, *Срби у Канади*, Живот и симболи идентитета, Београд 1992, 192 - 194, Младена Прелић, *Срби у селу Ловра у Мађарској током XX века*, Будимпешта 1995.

веру сматрали битном, па чак и најважнијом одликом свог етничког/националног идентитета, често поистовећујући верску и националну припадност. Чак и данас у народним представама православље није само једна од одлика Срба, већ често и њихов духовни темељ[2]. Такво схватање верске и националне припадности већином је пренесено у обе дијаспоре, али су нова средина, измењени услови живота и различите промене, које су се дешавале и у друштвима пријема и у нашим етничким заједницима, захтевали редефинисање тог односа.

Организован религиозни живот Срба у дијаспори почиње оснивањем православних цркава. Време досељавања Срба у Батању није поуздано утврђено, али се сматра да се у већем броју јављају после Велике сеобе Срба 1690. године. О првим данима њиховог религиозног живота мало се зна, али је познато да су Срби у Мађарској, од досељавања, имали одређене привилегије које су у различитом степену обухватале право на исповедање православне вере и црквену самоуправу. Претпоставља се да су Срби у Батањи своју богомољу имали већ у првим деценијама XVIII века. Наиме, према Парохијском летопису постојала је једна мања црква од плетери, пре богомоље, грађене у периоду од 1793. до 1797. године. Црквене матице воде се у Батањи од 1775. године, а 1743. године је у оквиру цркве организована и Месна српска православна вероисповедна основна школа. Срби и Румуни у Батањи су све до 1869. године имали заједничку цркву,[3] јер су се и Румуни до 1864. године налазили под јурисдикцијом Карловачке митрополије.[4] Године 1927. у Батањи је изграђен парохијски дом, а многе културне установе: певачко друштво, земљорадничка и женска задруга, српска читаоница и др. такође су биле укључене, мада на различите начине и у неједнаком степену, у религиозни или социјални рад парохије.[5]

Црквени живот Срба у Батањи замире од 1945. године, када Мађарска постаје социјалистичка држава у којој се јавно прокламује атеизам. Тада се српска вероисповедна школа одваја од цркве и постаје српска световна мањинска школа. Постепено се гасе и остале организације, а религиозни живот је крајње редукован, прикривен, па и тајан. С падом социјализма у Мађарској долази до оживљавања религијске свести, па и успостављања нових односа између српске цркве, школе и осталих српских мањинских организација у Батањи.

Миграција Срба у Чикаго знатно је млађа и јавља се крајем прошлог века. Први досељеници, малобројни да би основали своје посебне цркве, одлазили су на богослужења других православних група, најчешће Грка и Руса. Понекад, кад је у колонији био наш свештеник, изнајмљиван је простор у којем је обављано богослужење. Тако је још 1885. године организовано "Грчко словенско православно дружество", на чији захтев 1892. године Београдски патријарх шаље архимандрита Фирмилијана. У једној изнајмљеној кући претвореној у капелу, он одржава богослужења на која, поред Срба, долазе и Руси и Грци[6], али он убрзо одлази и колонија поново остаје без свештеника. Прве сталне црквено-

[2] Д. Бандић, *О народном православљу данас - истраживања у ваљевском и крупањевачком крају*. Етноантрополошки проблеми 9, Београд 1992, 63 - 69.

[3] *Парохијски летопис српске православне црквене општине у Батањи*, 17.

[4] Љ. Церовић, *Срби у Румунији*. Нови Сад 1991, 154.

[5] *Парохијски летопис*, н. д. 7, 12, 13, 17.

[6] Holy Resurrection SOC 1905-1975, Consecration, Chicago 1975, 4 - 5.

школске општине успостављају се тек 1905. и 1919. године изградњом две цркве: једне у северном, а друге у јужном делу града.[7] Оне су се, међутим, налазиле под јурисдикцијом Руске православне цркве. Због многих финансијских и организационих проблема, али првенствено из страха од етничког и културног одређавања, наши исељеници и свештеници стално су покушавали да своје парохије издвоје и ставе под патронат патријаршије у Београду.[8] Различити проблеми у домовини, али и партикуларни интереси у колонији, осујећивали су њихове напоре, па је циљ остварен тек 1927. године, када је званично основана Српска православна црква у Америци под јурисдикцијом Београдске патријаршије.[9] У њен састав одмах улазе и обе српске црквено-школске општине у Чикагу.

Крајем 1963. и почетком 1964. године настаје расцеп у Српској православној цркви у Америци. На једној страни биле су присталице јединства са српском православном црквом у Београду такозвани федералци, а на другој страни - присталице издвајања и оснивања самосталне Српске православне цркве у Америци такозвани расколници. Раскол је изазвао велике сукобе у етничкој заједници, па и у појединим породицама, али није био изазван религијским факторима, а отклоњен је тек 1990. године.

Срби у дијаспори желели су да очувају свој начин живота, културну и верску традицију у неизмењеном облику. То, међутим, није било могућно, па у тежњи за очувањем самобитности, у новој средини долази до издвајања само елемената религиозне и културне баштине који на најбољи начин изражавају специфичност њиховог заједништва. У новом окружењу одабирају се елементи који су симбол, или се намећу као симбол њиховог јединства и различитости, али и изражавају континуитет са пренесеном и запамћеном традицијом која их повезује са прецима и на тај начин симболизује и укорењеност у новој средини и непрекинуте везе с матицом. Религија управо представља непресушан извор из којег група може да црпи такве етничке симболе.

Познато је да се многе етничке групе удружују и на основу конфесионалне припадности, па у том случају вера постаје етничком карактеристиком дате групе. "Високо усавршена ритуална и церемонијална пракса заједно са религиозном литургијом служе као стална реафирмација идентитета; они заједно појачавају осећај заједништва и на видљив начин одвајају вернике од других религиозних група".[10] С друге стране, православна вера одваја Србе у дијаспори од већинског католичког или протестантског становништва, па како испуњава и означавајућу и диференцирајућу функцију, можемо је сматрати симболом њиховог етничког идентитета. Дакле, Српска православна вера је симбол заједништва, али, схваћена као "национална" религија, она не пружа Србима у Чикагу и Батањи само религијско јединство и различитост, већ им омогућава и етничку идентификацију.

---

[7] Споменица СПЦ Воскресенија Христова, 1905-1955, Чикаго 1955, 61-62 и Fiftieth Anniversary 1919-1969, St Archangel Michael SOCh, South Chicago 1969, 112.

[8] Детаљније о проблемима српских парохија у Америци под јурисдикцијом Руске цркве и напорима за њихово издвајање видети у Сава, епископ шумадијски, *Историја Српске православне цркве у Америци и Канади 1891-1941*, Крагујевац 1994.

[9] Споменица, Тридесетогодишњица СПМ Св. Сава и шездесетогодишњица СПЦ у Америци, Либертивил 1953, 69.

[10] C. Young, *The politicsof Cultural Pluralism*, Madison 1976, 52.

Осим вере као целовитог система, такву функцију имају и различити видови обредне праксе. У религиозној пракси Срба у дијаспори, међутим, уочавају се различите промене. С једне стране, јавља се опадање религиозности и модификација обичаја, а, с друге стране, етнификација религијске баштине и религизација културне баштине.

Бројни наши верски празници имају и у матици и у дијаспори специфична обележја. Нека од њих се у дијаспори издвајају и преко многих процеса модификују, постајући и етнички, а не само религиозни симболи. Најпре настаје симплификација обичаја сажимањем обредне праксе, скраћивањем времена прослављања, губљењем појединих обредних реквизита, уједначавањем различитих локалних традиција пренесених из завичаја и уношењем елемената примљених у новој средини, а затим уклопљених у традиционалну обредну праксу. На тај начин "дотерани" видови обредне праксе и њихови елементи поново се у заједници кодификују и глорификују: "То је традиција, тако су радили наши стари, само је тако правилно." У мултиетничким срединама, пак, у сучељавању с другачијим и страним верским традицијама, у свести житеља дијаспоре они постају традиционално српски, етнички, а не само верски елементи, односно израз и симбол њиховог специфичног заједништва и различитости, солидарности и посебности. Таквим и сличним поступцима првенствено се етнификују поједини ритуали. На пример. ритуално уношење и ложење бадњака уочи Божића у свести Срба у Чикагу није само религиозни обичај, већ ексклузивно српски јер их одваја и од других православаца. За Србе у Батањи он, пак, нема такво значење, јер се одавно не практикује. Дакле, да би се неки религиозни елемент сматрао етничким, он мора бити укорењен и у традицији дијаспоре, а не само представљати баштину матице.

Ореол српске посебности понекад добијају и целокупни верски празници. Познато је да је слава такво обележје за све Србе, док Божић и Ускрс имају ту функцију само у дијаспори. Поједини празници чак и у свом имену садрже етничко обележје: српска Нова година или српски, мађарски, односно амерички, а не католички или православни Божић и Ускрс. Наравно, не постоје две нове године, као ни два Божића и Ускрса, већ како Српска православна црква није прихватила нови грегоријански календар, то Срби те празнике прослављају у друго време и на нешто другачији начин, па се у свести исељеника/мањинаца јављају као јединствено српски и у религијском и у етничком смислу.

Исто тако, после пада социјализма, у Батањи се поново колективно и свечано прославља црквена слава. Осим богослужења у цркви и резања колача у црквеном дому, тога дана се приређује и више приредби, изложби, представљања књига, па се и цела прослава етнификује и представља као важан традиционални и културни догађај не само за Српску заједницу у Батањи већ и за све Србе у области. Тако прослава и добија назив Дан српске културе.[11] Интересантно је напоменути да су и у Минесоти (САД) црквене славе Serbian day, док се у Герију као Српски дан прославља Видовдан.[12]

---

[11] Српске народне новине 26. септембар 1996, 1.

[12] Д. Дрљача, *Сведеност имигрантске поткултуре Срба у САД на примеру српске етничке заједнице у Дулуту (Duluth), Минесота*, Прилози проучавању етничког идентитета, Зборник радова ЕИ САНУ 20, Београд 1989, 52.

С друге стране, црква је заступљена или се јавља као организатор многих световних манифестација, а поједини празници који се осећају као национални добијају религиозне елементе. На тај дан се обавља богослужење у цркви, прослава се организује у црквеној дворани уз присуство и чинодејствовање свештеника, итд. На такав начин Срби у Чикагу прослављају Видовдан и краљев рођендан, а Срби у Батањи - годишњице Сеобе. Осим тога, црквено-школска општина је организатор манифестације "Српски фестивал у Чикагу", на сајмовима етничких група наши исељеници излажу многе религиозне реквизите или представљају религиозне ритуале.

Наведени процеси утицали су на религиозност Срба у дијаспори и на промену поимања односа између верске и етничке припадности чије многе варијанте можемо груписати у три веће категорије: а) поистовећивање религијске и етничке припадности; б) схватање религије као само једног од елемената културне баштине; в) негирање религиозне и етничке повезаности.

Поистовећивање верске и националне припадности у Чикагу је било најзаступљеније код исељеника пре Другог светског рата, који су већином потицали из мултиетничких и мултиконфесионалних крајева данашње Хрватске и Босне и Херцеговине; готово искључиво се јавља код политичких емиграната непосредно после рата, мада није реткост ни код исељеника каснијих таласа и генерација.[13] Такво становиште најбоље илуструје однос исељеника према мешовитим браковима. Упитани какав је њихов однос према могућности да њихова деца склопе брак са особама друге нације, а нешто касније и са особом друге вере, већина је сматрала да је одговором на прво питање дала одговор и на друго питање. Слично мишљење је и код батањских Срба било врло раширено у предратном периоду, док се данас ређе среће, обично само код старијих верника.

Међутим, у религијама у којима обичајно-ритуалне радње постају форма и симбол етничке особености временом се може јавити све веће нестајање верских уз наглашавање етничких елемената, што утиче на појаву обредних и традиционалистичких типова верника, па и на схватање религије као само једног од елемената културне баштине.

Особе које се сматрају верницима и у Чикагу и у Батањи уочљиво запостављају неке религиозне дужности. Знатан број исељеника нередовно одлази на богослужење, не упражњава молитву или пост, не причешћује се више година, па и деценија, иако то црква од верника строго захтева. Истовремено, они наглашавају да строго поштују све црквене празнике, представљајући тако обредни тип верника, под којима се подразумевају они који немају много верског знања и чија се религиозност испољава управо у упражњавању традицијом установљених верских обреда[14]. Такав вид религиозног понашања у Чикагу је карактеристичан за такозване економске емигранте који се досељавају из Југославије од 60-их до 90-их година овог века и за припаднике друге и треће генерације.

С друге стране, уочљиво је и нестајање религиозних елемената у начину прослављања верских празника. Знатан број Срба у Чикагу који, на пример,

[13] Опширније о социоекономским карактеристикама различитих таласа и генерација Срба у Чикагу видети у М Павловић, *Срби у Чикагу*, Проблем етничког идентитета, Београд 1990.

[14] В. Павићевић, *Социологија религије са елементима филозофије религије*, Београд 1980, 168-169.

очувању славе као верског породичног празника придаје велики значај, ако слава падне у време за које црква прописује пост, ипак не посте. Затим није редак пример да на славама нема жита, колача или изостаје његово обредно сечење, како у цркви тако и у кући. У Батањи, пак, одржавање празника без учешћа цркве, или само са понеким, често и скривеним религиозним елементом готово да је било правило у периоду до пада комунизма. Међутим, у тој средини срећемо и такозване прикривене вернике[15], особе које су религиозне, упражњавају молитву, али само код куће и не одлазе у цркву.

Наведене промене временом доводе до другачијег поимања вере и појаве такозване секуларне религиозности. Један број Срба у дијаспори своју припадност православљу не сматра више религиозном опредељеношћу, већ само делом свог културног, традиционалног наслеђа. Такво схватање односа религије и етничке припадности најчешће се јавља код наших људи који се у Чикаго насељавају од 60 - 70-их година до данас. Понекад се и они на Ускрс или Божић појаве у цркви. Неки, ипак, одводе децу у црквени дом да уче матерњи језик, па и на веронауку, или чак и на богослужења, али сами на њих ретко улазе. Објашњење је најчешће да деца треба да се упознају са својом културном традицијом. Један исељеник и истиче да је за њега православље само део његове културне баштине, док његова осећања у суштини и нису религиозна. Индикативно је, међутим, и да се и међу верницима тог типа у Америци ипак јавља релативно мали број оних који, на пример, нису крстили децу у православној цркви.

На крају, у дијаспори се јавља и одређени број појединаца који поричу везу између верске и етничке припадности. Такво становиште се изражава на два начина: или изградњом етничке припадности без религијске свести или схватањем религије као искључиво етичке категорије. Прво мишљење је карактеристично за атеисте. У Чикагу се они најређе срећу, док је у Батањи такво становиште најзаступљеније нарочито код особа које су се осећале и изјашњавале као атеисти. У очувању и испољавању своје етничке припадности, они нагласак стављају на обележја која немају никаквих верских елемената, а то је најчешће језик.

Ипак, најмање је Срба у дијаспори који веру посматрају само као етичку категорију, односно лични однос појединца према богу, уз нагласак на монотеистички екуменизам. "Сви људи који верују у једног бога су браћа." Такво становиште обично истичу особе који су промениле веру било из верских убеђења или ступањем у мешовити брак, што је чешћи случај, бар кад су у питању Срби у Чикагу.

Анализа ставова о односу између религијске и верске припадности у обе дијаспоре показује да на њих углавном утичу генерацијска припадност, порекло, идеолошка уверења, као и то да ли казивачи потичу или не потичу из мешовитих бракова. Осим тога, они зависе од типа црквене организације, као и од политичких кретања у етничкој заједници и ширем друштву. Високом вредновању улоге вере у очувању етничности у обе групе знатно је допринео и начин организације Српске православне цркве. У новој средини црква је била принуђена да свој утицај шири на различите слојеве становништва чије су се потребе међу-

[15] Исто, 170.

собно разликовале, али и да социјализује нове генерације следбеника. Покушавајући да у вези са различитим верским, али и социјалним питањима и акцијама мобилише што већи број, ако не и све припаднике етничке групе, црква је, од свог оснивања, осим верске улоге имала и културно-просветну и социјалну функцију, а парохије су установљаване као црквено-школске општине. У оквиру или под патронатом тих општина осниване су различите организације које су задовољавале социјалне потребе верника у новој друштвеној средини. Многа потпорна друштва у Чикагу, на пример, обезбеђивала су економску сигурност исељеника у првим данима после досељавања, хорови, спортска и фолклорна друштва, осим окупљања и дружења, омогућавају очување завичајних културних елемената, а кола српских сестара и добротворна друштва пружају могућност каритативног рада. На тај начин Српска православна црква је у дугом периоду, од оснивања па до 1945. године у Батањи и раскола 1963. године у Америци, била једина организација која је окупљала и обезбеђивала сарадњу различитих сегмената српске етничке заједнице, било да су потицали из различитих локалних и културних традиција у матици или да су припадали различитим социјално-економским слојевима и политичким опредељењима у дијаспори.

Црква, међутим, није доприносила само етничкој мобилизацији српских заједница већ је утицала и на њихову хомогенизацију, унификацијом различитих локалних културних традиција и редефинисањем етничких граница. Како су исељеници у Чикагу потицали из различитих крајева у њиховој културној традицији, па и веровањима и ритуалима, уочаване су многе разлике које је српска црква покушавала да ублажи, ако не и избрише, кодификујући симплификоване моделе који су чак и садржавали стране елементе нове средине, о чему је већ било речи.

Осим тога, покушавајући да учврсти конфесионално заједништво, црква је асимиловала и један број припадника других етничких група. На пример, стварањем своје самосталне, иако од осталих православних црквa непризнате цркве, македонски исељеници у Америци напуштају Српску православну цркву. Ипак, известан број остаје, од којих је данас већина етнички асимилована. Чак и кад није доводила до асимилације, иста верска припадност је утицала на ублажавање етничке дистанце. Срби и Румуни у Батањи су више од сто година имали и заједничку цркву, тако да, на пример, ни у најтрадиционалније време српске етничке заједнице мешовити брак с Румунима није имао, а ни данас нема, негативну конотацију. Исто тако, велики број батањских Срба има бар неког у породици румунског порекла, деци се дају румунска имена, а у прослављању традиционално српских верских празника јављају се и румунски културни елементи.

Осим тога, Срби у дијаспори живе у мултиетничким и мултикултурним срединама, па су изложени и деловању других црквa и њихових верских традиција. Тако, да би спречила одлив својих чланова, Српска црква у Америци, на пример, има толерантнији став према браковима Срба са неправославним супружницима, па дозвољава њихова црквена венчања без промене вере, али уз изјаву да ће деца бити васпитавана у православном духу.

У Српској православној цркви у дијаспори јављали су се и дисхармонични процеси, односно супротстављене тенденције, које, међутим, обично нису биле изазване религиозним, већ најчешће политичким, идеолошким разликама. Најкарактеристичнији пример је поменути раскол у Српској православној цркви у

Америци, настао због различитих политичких опредељења, културних традиција и различитог схватања друштвене улоге цркве код предратних исељеника и политичких емиграната који су се доселили непосредно после Другог светског рата[16]. Политичка идеологија је и један од основних разлога због којег замире рад цркве у послератној Батањи, а заједница се дели на мањи број верника и већину, бар прокламованих атеиста. Ипак, црква се ни ту никада није одрекла ширења свог утицаја што јој се као могућност поново отвара у постсоцијалистичкој Мађарској. Поменуто је већ да се у Батањи после пада социјализма поново колективно и свечано прославља црквена слава, али под називом "Дан српске културе".[17] Како у заједници постоји већи број атеиста, тиме је и њима омогућено не само да присуствују ритуалу већ и да се на известан начин и идентификују с њим.

При анализи религијског понашања, међутим, посебно учешћа у обредима, треба имати на уму да оно може бити изазвано и конформизмом, односно жељом појединца да се не разликује од окружења и у етничкој средини и у ширем друштву. Код послератних исељеника прве генерације и неких припадника друге генерације констатовано је извесно повећање религиозности у односу на период пре исељавања или у односу на њихове родитеље, што се најбоље огледа у редовнијем одласку на богослужења, придавању већег значаја прославама појединих празника, као и у томе да децу крштавају у цркви и родитељи који нису венчани у њој. Исељеници у Чикагу сматрају да су католици и протестанти ревноснији у испуњавању верских дужности, као и да је то вредност која се у ширем друштву негује и високо вреднује. Такви ставови могли су код њих да изазову већу везаност за цркву, док је манифестно исказивање религиозности код послератних политичких емиграната, пак, могло бити изазвано и политичким уверењима, односно наглашеним дистанцирањем, па и протестом, против социјалистичког режима и његове идеологије у тадашњој Југославији, због чега су је и напустили. Слично и Срби у Батањи, у највећој мери, бар декларативно, напустили су религију управо да се не би одвајали од прокламованог атеизма у ширем друштву. Потребно је имати на уму и да се сви људи не понашају конформистички, па су и понеки Срби у Батањи неслагање са атеизацијом друштва јавно исказивали управо одласком у цркву.

Очигледно је, дакле, да је међу исељеницима у Чикагу Српска православна црква, посебно у послератном периоду, обезбедила већи утицај него у мањинској групи у Батањи, првенствено због тога што је у Америци, осим верске улоге испуњавала и више просветно-културних и социјалних функција, док је у Батањи од Другог светског рата све доскора представљала само верску установу у социјалистичком и атеистичком друштву.

На крају, можемо закључити да Срби у Чикагу и у Батањи однос између религијске и етничке припадности најчешће схватају и интерпретирају тако што их изједначавају или што веру сматрају делом културне традиције. Процеси који су до тога довели пре свега су: одабирање, симплификација и глорификација појединих обреда и празника, етнификација религијских и религизација етнич-

[16] Dj. Vrga and F. Fahey, *Changes and Socio-religious Conflict in an Ethnic Minority Group*, The Serbian Orthodox Church in America, San Francisco 1975, 70-71.

[17] Српске народне новине 26. септембар 1996, 1.

ких обичаја, као и покушаји хомогенизације етничке заједнице уједначавањем локалних традиција и редефинисање етничке дистанце према другим народима.

Mirjana PAVLOVIĆ

RELIGIOUS AND ETHNIC ATTACHMENT

Relation between religious and ethnic attachment is studied in this work according to religious behaviour, individual and collective rituals and holidays that are noticed and chosen as the most important in maintaining, keeping, and expressing imaginary ethnic community and differences. Attitudes about the role of religion in keeping ethnic matter and causes which brought to different understanding of ethnic and religious attachment among the members of two different groups living abroad (the Serbs in Chicago - USA and in Batanja - Hungary) in synchronic and historical aspect are also discussed.

Understanding of religious and ethnic attachment is caused by different generations, background, ideological beliefs and mixed marriage. It also depends on the type of church organisation and political moving in ethnic community and wider society.

The analysis showed that the Serbs in Chicago and Batanja understand this relation and interpret it mostly equalising, or understanding religion as a part of folk tradition. Processes which brought to this first were: choosing, simplification and glorifying of certain holidays and customs, ethnification of religious customs and attempts of uniting of ethnic community equalising local traditions and re defining ethnic distance towards other people.

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XLVI
Bulletin of the Ethnographical Institute SASA, vol XLVI
Београд 1997.

Мирослава ЛУКИЋ-КРСТАНОВИЋ
Етнографски институт САНУ, Београд

UDK 394.014 : 398.001

ФЕНОМЕН МАСОВНИХ ОКУПЉАЊА У ТЕОРИЈСКОМ ДИСКУРСУ

Преглед теоријских схватања, као и расправе о одређеним питањима представљају пут у концептуализацији феномена масовних окупљања. Велики јавни скупови се посматрају као друштвени и културни феномени у савременом исказивању и историјско-меморијском испитивању. То подразумева комплексно сагледавање масовних окупљања у процесима ритуализације, театрализације, егзистенције и меморије.

Кључне речи: теорија, окупљања, маса, појединац, колектив, ритуал.

Масовна окупљања представљају важне сегменте индивидуалног и колективног живота, покретне меморијске слике прошлих и садашњих свакодневица у њиховој *другости*. У овом раду указаћу на одређена теоријска схватања која покрећу многа питања у конципирању проблема мноштва и окупљања. На основу њих је могућно утврдити хипотетичке оквире даљих истраживања ове појавности у глобалним размерама и специфичним друштвено-културним и историјским околностима.

Мноштво окупљених

Многима је познато осећање утапања сопственог *ја* у мноштвено *ми*. Толико пута је виђено и слушано о државним и националним свечаностима и прославама, комеморацијама и масовним молитвиштима, спортским и музичким спектаклима, политичким скуповима за и против, сајмиштима и вашариштима - економским и комуникацијским медијумима где се састајао *свет, народ, људи*. Дакле, све је у функцији бројности, јавности, временске и просторне згуснутости: размена информација и добара, разоноде, доношења судбоносних одлука у колективном сједињавању и раздвајању, емотивна узаврелост. Посматрач се задовољава јасном и импресивном сликом таквих сцена или се изгуби у мноштву лица и догађаја. Тумачу остаје ни мало једноставан пут уласка у зону појавности мноштва, односно њених уситњених "кристала".

Феномен мноштва људи одувек је виђен и представљен са два лица. Понекад као "силе мрака и хаоса", "хистерична гомила", "страсно биће" или као "свечани, раздрагани, достојанствени, весели скупови људи". О великим скуповима

људи се говорило из њих и изван њих. Многим мислиоцима и уметницима мноштво је било инспирација у позитивном и негативном смислу. Док су Мопасан и Грамши с презиром писали о гомили појединаца као жртви страсти, други су, као Русо, Вагнер, Иго с одушевљењем наглашавали делотворну и уметничку снагу масе (Serž Moskovisi 1, 1997: 285). Русо је у *La Lettre à d'Alemebert*, оспоравајући позоришну уметност, изложио теорију о светковинама као свечаном слављењу једнодушности и суделовања (Žan Divinjo, 1978:487).

Прекретницу увођења проблема масе у научни дискурс представља дело Гистава Ле Бона *Психологија гомиле.* О чему пише Ле Бон? О карактеристикама гомиле и њеном душевном јединству; осећањима и моралности гомиле; мишљењима и веровањима гомила; даје класификацију и опис разних категорија гомила (Густав Ле Бон: 1921:7-174).[1] Ле Бонова традиционалистичка тумачења феномена масе са становишта грађанског индивидуализма ипак су представљала основу за стварање једне нове друштвене дисциплине у коју су се укључили и Г. Тард и Сигмунд Фројд, Бергсон, касније Адорно, и др. За већину психоаналитичара у основи тумачења масе налази се колективно несвесно, које за Ле Бона означава талог националног и расног наслеђа, док за Фројда представља грађу коју је потиснуло *ја* сваке јединке (Serž Moskovisi 2, 1997:105). У већини теорија се успоставља основна дистинкција између масе и елите, што даље претпоставља опозицију између богатих и сиромашних, више и ниже класе. У теоријама грађанског елитизма - Г. Моска, В. Парета и други масу чине нижи слојеви којима недостају јаке резидуе друштвености и која је изразито пасиван, некохезиван, нефункционалан део друштва... (Миодраг Ранковић, 1993: 649). С друге стране, критичари грађанског елитизма масу виде као главну покретачку снагу у револуционарним покретима и либералним стремљењима. У расветљавању феномена масе свој допринос су дали и други теоретичари чија су тумачења откривала одлике колективних порива и мотивационих погона, наглашавајући отуђеност појединца или његову моћ да влада другим људима. Тако Елиас Канети у делу *Маса и моћ* полази од урођених људских склоности као што су страх од усамљености и додира, хајка, осећај прогоњености, заповедање и друго, који представљају покретачке механизме у гомилању људи. Он даље масу класификује на "свечане масе, масе обрта, масе у бегу, нахушкане масе итд."(Elias Canetti, 1984:6-406).[2] Сигурно је да су социолошке теорије пружиле адекватно сагледавање овог феномена као тоталитета. Кроз такву екранизацију мноштво окупљених људи, велики скупови често су приказивани као удаљена апстрактна громада. Бојазан од уситњавања "кристала" - појединаца и мањих група окупљених на једном простору остала је на нивоу видокруга панораме. У теоријама се представљао однос појединца и масе, али само у смислу улоге и статуса вође - *једног* према мноштву као *друго.* Такође, у многим студијама није разјашњен однос између категорија ма-

[1] Прво издање превода на српски језик Ле Бонове књиге било је 1896. године, непосредно по издању у Француској 1895. године. Предговор за издање из 1910. године написао је Ж. Живановић. У *Предговору* је написао и следеће: "Сваки читалац наћи ће у овом делу кључ који ће им помоћи да боље разумеју свакидашње страсне изливе гомиле, било у овом или оном правцу од смирене богомоље до бурног збора или уличне демонстрације, револуције." (исто, IV).

[2] Осим Канетија и други теоретичари су се бавили категоризацијом маса. На пример, Гурвич је разликовао: расуту и окупљену масу, пасивну и активну, организовану и неорганизовану (G. Gurvič, Savremeni poziv sociologije, 1965: 161 - 171).

са, народ, публика. Маса и елита су категорије које представљају слојевите сегменте у социјалним покретима, док су народ и публика заједништво културно-историјских и глобалних размера (Миодраг Ранковић, исто, 652). Ти појмови су се уклапали у говорне и лингвистичке трендове, при чему су њихови циљеви деловања увек проналазили друштвено и идеолошко оправдање.

У домаћој литератури и искуственој пракси, термин *мноштво* се исказује у речима *народ, свет, маса*[3] *- окупио се народ, све је било испуњено светом, окупила се свечана маса...* У појмовном дискурсу мноштво се замењује речима које истичу његову друштвену, социјалну, културну димензију. Шта се запажа? За мноштво се употребљава термин *народ,* који се, у овом случају, појављује у функцији величине, моћи, припадности. Уз *народ* се користи и појам *свет.* У систему значења они су својом описном величином немерљиви. *Народ* и *свет* као *мноштво* представљају тоталитет у бесконачној величини. Њихова немерљивост, стога, поприма снагу у планетарном значењу *сви.* Семантички кôд открива и следеће: *мноштво* као *народ* означава и припадност у националном и етничком смислу. Тада се мноштво окупљених људи приказује у етничком јединству према *другом - страном.* У историјском контексту велики број људи се исказивао у разноврсним лингвистичким опцијама које су указивале и на одређена значења и улогу окупљања: на пример, у романтичарском буђењу појам *народ* се користио у наглашавању националног јединства и припадништва. У том смислу, *окупљени народ* је приказиван као организовани, самосвесни, достојанствени скуп. У домаћој литератури и етнографским списима посебно се користи мноштво као *народ* и *раја* у описима сабора, панађура, сеоских слава...[4] *Окупљање народа* се користи и као део политичког инструментаријума у коме се наслућује синдром популистичких тежњи и њихова пропаганда: *народни митинзи, народни зборови..* Мноштво као *маса, гомила* видели смо, имало је одређене друштвене, идеолошке, социјалне конотације. Термин маса је у одређеним ситуацијама означавао и средство у идеолошкој и социјалној поларизацији: *разуздана гомила, метежна гомила, радознала гомила..*[5] У новије време *маса* се проширује на све културне појавности ка процесима масификације у глобалним и планетарним комуникацијским системима - између спектакала и медијских атракција. Мноштво је све мање егзистенција, а све више слика/екран. На опште задовољство визуелне антропологије и информатике, велики скупови људи, односно окупљено мноштво све више постају екранизована стварност.

Окупљања људи у антрополошком и етнолошком дискурсу

Последњу деценију, без обзира на прихваћени антрополошко-теоријски инвентар, карактеришу даља трагања у тумачењима сложених друштава. Окупља-

[3] У речничким базама података појам *народ,* поред осталог, означава мноштво људи, гомилу, јавност, стадо, масу. Појам *свет* значи људи, мнoшто итд. в. Вук. Ст. Караџић, *Речник српскохрватског и немачког језика,* II део, Београд 1928, *Лексикони свезнања, Синоними и сродне речи српскохрватског језика,* Лексикографски завод, Београд, 1974.

[4] Видети детаљне описе код Вука Ст. Караџића, Владимира Карића, М. Милићевића....

[5] Описи масе, гомиле посебно су обрађени у приказима политичких догађаја у Србији у XIX и XX веку; в. политичке историје Слободана Јовановића и Ж. Живановића и др.

ња људи као масовни јавни скупови представљају једну од тема које заокупљају пажњу етнолога и антрополога. Без претендовања ка генерализацији, може се запазити да су проучавања у мултиетничким срединама углавном усмерена на проблеме етницитета и јавних ритуала (*ethnic festivals, ethnic celebrations).* С друге стране, и даље се одржава нит истраживања: "традиционалних" облика јавних скупова као културних образаца и културних наслеђа.[6] Феномен масовних окупљања у домаћим етнолошким проучавањима и литератури је, углавном, усмерен у три правца. У етнолошко-монографском опусу, окупљања људи су посматрана као саставни део традиционалне културе и обичаја. Како се традиционално често доводило у везу са сељачком културом, етнолошки радови обилују приказима и анализама сеоских колективних обреда, односно "народних свечаности, празника и светковина". Њихова распрострањеност, укорењеност у наслеђу, популарност и атрактивност фокусирали су овај феномен као важно културно и идентитетско обележје. Анализа "народних светковина и празника" била је усмерена ка формалним оквирима приказивања и издвајања оних елемената у потврђивању културне баштине (нпр. о вашарима - Драгомир Антонић: 1994, 165-180). Појединачни етнолошки радови су обрађивали окупљања људи на релацији "традиција и иновација". Традиционални скупови као што су сајмови анализирани су структурално-функционалистичком методом, с посебним нагласком на комуникацијске системе између ритуала и заједнице (Никола Павковић, 1972: 97-103; Душан Бандић, 1978, 111-118; Иван Ковачевић, 1978: 127). Посебан правац етнолошких проучавања се односи на масовна окупљања назначена као политички ритуали. У друштвеним кризама земаља у транзицији, јавни скупови, масовна окупљања постају један од главних актера контроверзне и антагонистичке свакодневице. Окупљања се појављују у служби националне и политичке афирмације. Таква свакодневица се посебно промовише на јавним скуповима: митинзима, демонстрацијама, спортским манифестацијама. Етнолошка истраживања су усмерена ка тумачењу симболичких и комуникацијских система у откривању манифестних и латентних значења и функција јавних масовних скупова. Издвајам неке од тема: политика симбола и реторика масе између популистичког фолклоризма и космополитских и грађанских топоса (Иван Чоловић, 1997: 283-245); оживљавање националних митова у служби политичког плакатирања (Младена Прелић, 1995: 191 - 206); протестни ритуали и култура протеста (Зборник радова *О студентима и другим демонима..*, 1997: 3-148); масовна окупљања у светлу меморабила, прича из живота (Мирослава Лукић-Крстановић, 1995: 234-222) и друге.

Ритуализација, театрализација, догађајна егзистенција

Проучавање масовних окупљања као друштвеног и културног феномена подразумева теоријске расправе о појмовно-методолошким категоријама/конструкцијама, као што су: ритуал, заједништво, идентитет, догађај, доживљај, меморија, прича.

---

[6] Видети: *Празници, ритуали, светковине, селективна библиографија*, Култура 73 - 74 - 75, Београд, 1986: 331 - 343.

У искуственом и научном дискурсу друштвена и културна окупљања улазе у зону несвакидашњих доживљаја и догађаја с пратећим елементима ритуалног и симболичног. Значи реч је о појавама које су означене и означавају специфичан облик људског понашања, са репетитивним и високостилизованим одликама чији се мотиви и циљеви не могу објаснити рационалним и утилитарним разлозима (Јелена Ђорђевић, 1993: 1020). Као такви, они су утврђени обрасци симболичког понашања чији је циљ да пренесу друштвену поруку. Они одсликавају друштвену стварност, али и представљају образац - модел за друштво у коме постоје (Мирослава Малешевић, 1986: 10-11). Свакодневица појединачних и колективних акција појављује се у својој *другости.* Окупљања као посебно назначени догађаји су координате помоћу којих су издвајани дани, годишња доба, отворени простори дислоцирани од свакодневне рутинизираности. Одувек се окупљало да би се клицало, обожавало, веселило, жртвовало, оплакивало, ружило. Још од давнина су окупљања људи имала култни и религијски карактер обраћања према натприродним силама. Тако су формирана светилишта, где се одвијала церемонијална брига за богове, мртве. Људи су се окупљали и ради размене добара, комуникације - трговишта. Велики скупови су се одржавани због величања идеја, поретка и појединаца (J. C. Cooper, 1990: introduction). Искуствени контраст између свакодневног и несвакодневног преобученог у свечано, другачије, узвишеније, претеће - представљао је главни концептуални путоказ у етнолошким и антрополошким теоријама. На тим основама су формулисане теоријске категорије свакодневица, ритуал, светковина, друштвена структура. Емил Диркем је на примеру аустралијских друштава утврдио наизменичне животне фазе као два света. Један је онај у коме људи распршени у малим групама "отаљавају свој свакодневни посао", насупрот оном где се згушњавају у једну тачку и "ступају у односе са необичним силама које их надражују до махнитости". Први је *профани* свет, а други свет *светих* ствари (Емил Диркем, 1982: 203). Редклиф Браун следи Диркемову класификацију, али се опредељује за шире обухватне термине *ритуална вредност* и *друштвена вредност* као симболичких значења, међуљудске односе и интересе (Редклиф Браун: 1982: 197). У проучавању свакодневице и ритуала посебно је значајна теорија "обреда прелаза" (rites the passage) Арнолда Ван Генепа (Arnold Van Gennep, 1972: 2-5). Иако је у почетку Ван Генеп своју теорију заснивао на примерима малих друштава и обредима везаним за промене животних статуса, ова теоријска концепција се заснивала на свим типовима обреда који имају процесуални облик прелаза. Као што је познато, Ван Генеп издваја три фазе у обреду прелаза: *растајање, прелаз и састајање.* Виктор Тарнер је искористио Генепов модел да би продубио и указао на сложеност ритуалних процесуалних фаза у правцу ослобађања и стваралаштва насупрот нормативним структурама (Victor Turner, 1989: 88-89).[7]

У антрополошким круговима су последњих деценија актуелне расправе о питањима *ритуал* и *не-ритуал* (Alfred Gell, Gilbert Lewis, Maurice Bloh и др.).

[7] Виктор Тарнер уводи два термина: *лиминално* и *лиминоидно.* По његовом мишљењу лиминални феномени се односе на тзв. примитивна друштва где је колективитет кључни играч датих друштава, док су лиминоидни феномени израженији у модерним друштвима склони идиосинкразији, самосвојности, производе их одређени појединци, ствари су избора и дешавају се углавном у периодима доколице ... (Victor Turner 1989: 108 - 109).

Наглашен полемички тон је упућен исказу: да ли свака акција и радња може да се конституише у ритуал. У већини теорија се наглашава да су ритуали композиције намерних конструкција испреплетених уметничким формама, што доводи до интегративних значења ритуалних догађаја. У критичком осврту на досадашње теорије, Caroline Humphrey и James Laidlaw у *The arhetypal Actions of Ritual* (1994) истичу став ка постепеном ослобађању од генерализујућих приступа који су често друштвену стварност читали на директан и непроблематичан начин. Они не оспоравају тврђење да се свакодневне акције могу заогрнути ритуалним месом. Ипак, постављају питање да ли је целокупна стварност толико јасна? Теорије олако утапају догађаје у свет ритуала и *vice versa*. Како посматрати ту стварност? Њихова критика је упућена истраживачким поступцима, која гласи: Људи се окупљају и ступају у разноврсне акције које антрополози брижљиво посматрају и анализирају. Та проучавања, међутим, изгледају тако као да су догађаји аранжирани да би антрополози учили од њих. Афирмација ритуала и посматрање испитиваног друштва служе да би се комуницирало са својим читаоцима. Гилберт Луис то назива "интелектуализацијом ритуала" и "искривљене процене лингвистичких модела који провоцирају детекцију усмерену ка откривању како су учесници говорили шта мисле кад не знају шта је..." (Caroline Humphrey and James Laidlaw, 1994: 73-74). У те критичке расправе може се укључити и став С. Ф. Мур и Б. Г. Мајерхоф: "Анализе ритуала никад неће моћи да буду потпуне и коначне, ма како развијене наше технике истраживања на терену постале, зато што сами учесници ритуала не могу да објасне нека његова дејства на њих "(S. F. Mur и B. G. Majerhof, 1986: 111). Вероватно ни будуће тенденције се неће ослободити теоријских дилема: ритуал као конструкција, естетски перформанс или друштвени догађај. Осим тога, истраживачки поступци се све више окрећу личности истраживача, односно његовом углу посматрања као посматрача - читача - тумача. Етнолог као "етнолог" већ на самом почетку уласка у истраживачку зону (или истраживачке ритуализације) има посла са низом импресија, градећи сопствене изборе, али и носећи са собом конструкције - моделе које треба да препозна или одгонетне. Такође, он наилази и на понуђене концепције људи које истражује. Загонетност истраживачке појаве, ишчитавање непредвидљивости, разноврсност текстова - порука, интуиција и угао посматрања, још увек су креативни покретачи научног дела у настајању.

Сложени друштвени односи у оквиру друштвене акције, ритуала, догађаја укључују и основну дистинкцију *ми - други*. У анализама појединачних ритуала, посебно великих јавних скупова, интересовање је усмерено ка комуникацијским механизмима унутар самог догађаја. За разлику од психолошких и социолошких истраживања масовних окупљања која су се углавном коцентрисала на колективитет у његовом тоталитету, етнолошка и антрополошка проучавања су усмерена ка зумирању мноштва појединаца и симбола. Бауман је у свом раду о јавним ритуалима Сика у плуралном друштву издвојио неколико категорија учесника: *гледаоци, очевици, позвани гости, пуноважни сведоци, гости - надметачи, корисници...* (Gerd Baumman, 1992: 110). Осим класификације, овај аутор утврђује и одређене скале понашања, успостављених вредности и одговарајућих хијерархија учесника неког скупа. У неким студијама посебна пажња се посвећује хијерархијским односима унутар самог ритуалног догађаја, на пример улога елите и других групација (в. Rituals of Rule, Rituals of Resistence: Public

celebrations and Popular culture in Mexico, 1994). На тај начин, јавни масовни скупови се представљају као микровизија друштвене стварности односно свакодневице у једнопросторном и једновременом извођењу.

Као што се може уочити, пробијање етнолога кроз мноштво може га зауставити код једне од скупина окупљених који делују и осећају се као заједничка целина. Још је Марсел Мос, у анализи религије Ескима, написао да светковине нису само колективне, јер у њима учествује мноштво, већ су оне ствар групе и израз су саме групе (Marsel Mos, 1982: 309). Успостављени односи међу присутнима на једном великом јавном скупу подстичу осећање не само масовног заједништва, већ и групног *заједништва.* По Виктору Тарнеру, заједништво - communitas, за разлику од Гурвичевог communion, не одриче се особености појединца у груписању. Виктор Тарнер се пита: да ли је људе могућно одвући од њихових дужности и права у атмосферу заједништва и да ли оно има икакав стварни темељ? За Тарнера communitas представља стваралачку, драматичну и структуирану појавност (Victor Turner, 1989: 92-123). Тарнеровски угао посматрања може објаснити и следеће: људи се зближавају и групишу у својим замишљеним сликама о заједништву, али и на основу стварних односа. То није само заједништво у његовој нормативној структури већ се испољава и у стваралачкој и деструктивној форми (Victor Turner, 1974: 243, 251)[8]. На тај начин Тарнер омогућава слободно кретање у ишчитавању "ситуацијских избора" између искуственог патоса и замишљено-симболичних слика великих и малих колективитета. Тако се добија слика *ја, ми-communitas, ми/сви-мноштво.* У ритуалној и симболичкој зони окупљеног света то су релације које је неопходно обухватити.

Проучавање великих јавних скупова као спектакала и друштвених догађаја на сталном је путу укрштања оног што би се звало *драматизацијом живота и театрализацијом живота.* (Тарнер уводи појам друштвена драма од ритула до театра, а Дивињо говори о друштвеној драматизацији као глумљењу и представљању друштвеног живота.) Светковине, прославе, свечаности као церемоније, политички скупови са драмским обртима и заплетима или привредни скупови снабдевачко-потрошачког карактера увек су приказивани као јавни друштвени обреди и ритуали и "позорнице под отвореним небом" - што и јесу! Али, стварање организованих и спонтаних сценарија једног скупа не испољава се искључиво у ритуализованој и театрализованој форми. Понекад остаје и огољен доживљај - догађај у својој егзистенцији. Тумачења се крећу између појмовних конструкција и декодирања порука истраживане појавности, при чему коначни суд доносе њени актери - оно што се подразумева и оно што за њих јесте кад се окупе на једном месту.

Окупљања људи улазе у *идентитетско и симболично поље.* То покреће низ питања, као што су: ако се мисли да су окупљени људи јединствени у ритуалној истости, који су то елементи да се тако осећају и виде, или, ако су различити, по чему се разликују. Очигледно је да одговори зависе од угла посматрања оног који се пита и с којим циљем. Колективно сједињавање усмерено је ка иденти-

[8] Тарнер категорије нормативни и егзистенцијални communitas упоређује са Диркемовим терминима "актуелне живе и оживотворене снаге" насупрот "друштву" у смислу аксиоме и норми. Па ипак диркемове категорије остају на нивоу анонимуса у интерперсоналним односима, док Тарнер разматра однос међу личностима.

тетском тоталитету, што добија визуру "плакатирања". Главну улогу "плакатирања" између слике и речи имају симболи. Они су програмери у колективном сједињавању и раздвајању. Да би се постигао такав циљ, користе се они симболи који најјасније успостављају дистинкцију ми - они. Међутим, искуство се приказује и у светлу вокација као сличности и неподударности људи и ситуација.[9] Као и феномен масе тако и идентитет често остаје окован у својим појмовним конструкцијама. Још од идеалиста Фихтеа, Хегела, Шелинга и других, идентитет је приказиван као апсолутни идеалитет. У суштини, идентитет се приказује као референца, а мање као егзистенција. Јер, формално-логички принцип истости појављује се више на нивоу захтева или мисаоних правила (Теодор Адорно, 1986: 319). Проучавање масовних окупљања подразумева да се прати однос идентитета као референце и као сличне и различите вокације мноштва појединаца.

Велика јавна окупљања људи представљају се као *догађај или скуп догађаја.* Издвајам питања и тумачења на релацији доживљај - догађај - систем. Пратећи приступи у етнолошким и антрополошким теоријама се могу сврстати на следеће: категоризација догађаја, "средишњи догађај" и свеобухватно усклађивање ка јединству универзалних догађајности. Теорије о догађају су проистекле, поред осталих, из теорија актуелитета Вилхелма Вунта и теорије о животу Вилхелма Дилтаја.

(Не)кумулативност догађаја: Едгар Морен је започео свој есеј о феномену догађаја речима да нема науке о појединачном, о догађају и то је једино извесно у теоријској владајућој вулгати (Едгар Морен, 1979: 49). Заиста, када се у мноштво догађаја укључи мноштво људи, онда се улази у ризичну зону бесконачних разноврсности и контрадикторности. Шта с њима?

(Не)сводљивост догађаја: живот се састоји од организационих и догађајних својстава. Ритуали, светковине, велики/мали покретни догађаји упаковани и сложени олакшавају пут ка "титули научности". Које особине догађаја узнемирују научну парадигму? Едгар Морен издваја невероватност, случајност, неизвесност, посебност, конкретност, неповратност (исто, 67). Коришћење узнемирујућих јединица као што су регресија, мутација, прасак, катастрофичност, случајност ушли су у антрополошки концептуални видокруг из области квантне физике, генетике, молекуларне биологије.[10] Те категорије су постале занимљиве, када су се подвргнуле структуирању непрочишћене друштвене стварности. Међутим, од функционалистичких приступа (системи узрочности) до структуралистичких приступа (системи опозиција) концепција догађаја је остајала на нивоу свођења. Јавни ритуали као догађаји се на тај начин тумаче у ланцу догађаја истоветних или другачијих, садашњих и прошлих, стварних и замишљених... Суштина, по Виктору Тарнеру, јесте не да се интегришу сви догађаји и тенденције које би требало открити у историјском пољу, већ да се повежу у ланац привремених и ограничених категоризација који су у служби значајне појаве (Victor Turner, 1989: 132-133). Новија антрополошка и етнолошка проучава-

[9] Жан-Мари Доменак користи реч *вокација* да би нагласио особеност личности и скупа личности, насупрот дефинисаности идентитета (Žan-Mari Domenak, 1991: 43).

[10] Андре Бургињон говори о концептуалној револуцији, позивајући се на Томову "теорију катастрофе", фракталну геометрију Манделброта и Ријела и чудна привлачења Тејкенса (Andre Burginjon, 1996: 19 - 20).

ња такође су све више усмерена ка проучавањима савремених урбаних и технолошки развијених средина. У свету енормних кумулативних, пролазних друштвених збивања, истраживач је упућен на своје мобилне и динамичке потенцијале у суочавањима са актуелностима. Кумулативност уступа место квалитативном одабиру и селекцији сегмената свакодневице који се узимају за релевантне показатеље друштвене стварности. Издвајају се појединачни велики-мали масовни догађаји као "средишњи догађај". Они се проучавају као механизми помоћу којих културне и друштвене групе дефинишу своје статусе, идентитете, односе и хијерахије. Коначно, данас су заступљене тенденције и погледи ка јединству догађаја, односно њихове универзализације, што је одраз медијске унификације. Велики спектакли, атрактивни догађаји све више се приказују у једнообразној слици са/без речи, где се стварни догађај претапа у медијски догађај као стварност.

Јавни масовни скупови нису само догађај - систем већ су и *доживљај(и).* Овај хипотетички оквир свој ослонац налази у филозофији живота коју је конципирао Вилхелм Дилтај (Тарнер је нашао инспирацију за тумачење "друштвене драме") и савременим фолклористичким студијама *животне приче, животна историја.* Дилтајева *филозофија живота* покреће и антрополошка питања у сусрет интелектуалном историцизму. "Нема чисто прошло и чисто будуће, већ сећано, предвиђено и оно што је укључено назад" (Вилхем Дилтај, 1980: 196). Дилтај је доживљај поставио у средиште знања. Њиховим гомилањем настају искуства и сећања. На основу тих схватања, доживљај се може тумачити као субјективни чин разумевања и објашњења акције. Као мисаони и делатни чин, догађај се јавља у финализацији доживљаја и његова је креација. Систем је вредносни протокол у коме заједница (друштво) одређује правила протока и обликовања догађаја и доживљаја. Масовна окупљања у свом цикличном и линеарном следу[11] појављивања утврђују релацију *доживљај - догађај - систем* који откривају следеће проблеме:

1. Јавна окупљања људи попут светковина, празновања, протествовања, такмичења, као и друге појавности, подложна су разврставању и ранговању посебно у правцу нечега што је постојано и поновљиво или нестално. Најраспрострањенији вид такве конструкције јесте однос традиција и савременост. Међутим њихови критеријуми одређивања су толико непостојани колико се сматра да су ове категорије постојане. Традиција је ствар hic et nunc и зашто би нас чудило кад се тврди да су вашари и сабори традиционални скупови, да су параде и друге уличне прославе традиционалне, да су рок и фолк спектакли традиционални, да су спортске манифестације традиционалне.... Доживљај - догађај - систем у проучавању јавних скупова указује на могућну редефиницију традиција - савременост; јер, "традиционални" скупови су онолико постојани колико и подложни ишчезавању и оживљавању. Ко, за кога и како се одређује да јавни скуп људи постане традиционална или савремена тековина? Да ли је то његова поновљивост и евокација, стил или манипулација? Ако није оверен као историјско сведочанство, да ли му се губи траг или опстаје у индивидуалној и communitas меморији?

[11] О цикличном времену као некумулативном затвореном кругу и линеарном времену као кумулативном процесу; видети: Хенри Лефевре, Критика свакидашњег живота, Загреб, 1988, 480 и Драгослав Антонијевић, 1995:35.

2. Доживљај - догађај - систем у проучавању јавних скупова указују да не постоји увек смисао везе између понашања и осећања појединца и чињенице да је он део великог колектива - скупа. На једној страни је јавно плакатирање симбола ка јасном сврставању, а на другој страни - егзистенцијални искуствени праг.

3. Масовна окупљања су друштвени и културни феномени који се представљају као громорне појаве/догађаји доживљених и запамћених исечака стварности. Ове једно-времене и једно-просторне појаве опстају у свом тренутку и трајању као доживљене проживљене и надживљене стварности у сусрет нарацији. Велика окупљања људи имају своје путујуће приче које остављају трагове кроз времена и просторе. На примеру масовних окупљања могућно је пратити исечке животне историје појединаца и колектива, односно друштва. Њихове судбине се увек не поклапају. Индивидуално се памти, а колективно заборавља и *vice versa...* намерно или случајно.

Покренути проблеми наслућују концептуалне оквире који у средиште мноштва стављају и појединца. Оваква концепција указује на сложеност и, понекад, непредвидљивост друштвене стварности.

Литература

Adorno, Teodor, *Filozofska terminologija, uvod u filozofiju,* Svjetlost, Sarajevo,1986.

Антонијевић, Драгослав, *Савремене теорије у етнологији,* Глас CCCLXXVI, Одељење друштвених наука књ. 27, Београд, 1995.

Антонић, Драгомир, *Вашари, враћање традицији значајан предуслов развоја,* Посебно издање Географског института"Јован Цвијић", бр.42, Београд, 1994, 165 - 180.

Бандић, Душан, *Колективни сеоски обреди као културни феномен,* Новопазарски зборник, 2, Нови Пазар, 1978, 111 - 118.

Baumann, Gerd, *Ritual implicates 'Others': rereading Durkheim in a plural society, Understanding rituals,* EASA, London, 1992.

Burginjon, Andre, *Prirodna istorija čoveka,* prev. Nada Šerban, Biblioteka XX vek, Beograd, 1996.

Canetti, Elias, *Masa i moć,* prev.Jasenka Planinc, Grafički zavod Hrvatske, 1984.

Cooper, J.C., *The Dictionary of Festivals,* London, 1990.

Čolović, Ivan, *Politika simbola, ogledi o političkoj antropologiji,* Radio B92, Beograd, 1997.

De Coppet, Daniel, *Introduction, Understanding Rituals,* (ed.)Daniel de Coppet, London, 1992.

Dirkem, Emil, *Elementarni oblici društvenog života,* prev. Aljoša Mimica, Prosveta, Beograd, 1982.

Diltaj, Vilhelm, *Izgradnja istorijskog sveta u duhovnim naukama,* prev. Dušica Guteša, BIGZ, Beograd, 1980.

Divinjo, Žan, *Sociologija pozorišta,* prev. Branko i Jelena Jelić, BIGZ, Beograd, 1978.

Đorđević, Jelena, *Političke svetkovine i rituali,* Beograd, 1997.

Humphrey Caroline and Laidlow James, *The archetypal actions of Ritual, A theory of ritual ilustrated by the jain rite of worship,* Clarendon Press, Oxford, 1994.

Ковачевић, Иван, *Традиција и иновација годишњих сајмова,* Новопазарски зборник, 2, Нови Пазар, 1978, 127 - 132.

Ле Бон, Густав, *Психологија гомилâ,* прев. Ж. Живановић, Београд, 1921.

Малешевић, Мирослава, *Ритуализација социјалног развоја жене - Традиционално село западне Србије,* Зборник радова Етнографског института кн. 19, Београд, 1986, 9 - 121.

Moren, Edgar, *Duh vremena (2),* prev. Ivanka Pavlović, BIGZ, Beograd,1979.

Mur, S.F. i Majerhof, B.G., *Svetovni rituali, oblici i značenja,* prev. Svetlana Nikolić, Kultura, 73-74-75, Beograd, 1986,108 - 115.

O studentima i drugim demonima, Etnografija studentskog protesta 1996/97, Zbornik radova studenata etnologije i antropologije Filozofskog fakulteta u Beogradu, (ur.) Gordana Gorunović i Ildiko Erdei, Beograd, 1997.

Лукић-Крстановић, Мирослава, *Масовна политичка окупљања - Приче из живота,* Гласник етнографског института САНУ, XLIV, Београд, 1995, 221 - 234.

Moskovisi, Serž, *Doba Gomile (1) i (2),* prev. Nikola Bertolino, Biblioteka XX vek, Beograd, 1997.

Mos, Marsel, *Sociologija i antropologija (2),* prev. Ana Moralić, Prosveta, Beograd, 1982.

Павковић, Никола, *Друштвени значај традиционалних годишњих сајмова,* Етнолошки преглед 10, Цетиње, 1972, 97 - 103.

Prelić, Mladena, *Revival of the Serbian National myth (The Myth of the Battle of Kosovo) in the Contemporary public speech in Serbia,* Ethnologia Balkanica, "Prof. Marin Drinov" Academic Publishing house, Sofia 1995,191 - 206.

Ranković, Miodrag, *Masa, Enciklopedija političke kulture,* Savremena administracija, Beograd, 1993, 648 - 650.

Redklif-Braun, A.R., *Struktura i funkcije u primitivnom društvu,* prev. Slobodanka Glišić, Prosveta, Beograd, 1982.

Rituals of Rule, Rituals of Resistance: Public Celebrations and Popular Culture in Mexico, Wilmington, 1994.

Turner Victor, *Od rituala do teatra,* August Cesarec, Zagreb, 1989.

Turner, Victor, *Dramas, Fields and Metaphors, Symbolic Action in Human Society,* Cornell University Press, 1974.

Van Gennep,A., *The Rites of passage,* Chicago University Press, Chicago ,1972.

Miroslava LUKIĆ-KRSTANOVIĆ

THE PHENOMENON OF MASS GATHERINGS IN THEORETIC DISCOURSE

This exposure represents review of theoretical understandings and debates about the phenomenon of mass gatherings in traditional and contemporary frames of exposing. In theoretical discourse, the ways of understanding this phenomenon were given in the domain of psychoanalysis, sociological and anthropological theories (starting from Gustav le Bon's crowd psychology, Freud's psychology of collective unconscious, Dirkem's holy and profane, Turner's social drama and others). Conceptualisation of this phenomenon means viewing massive gatherings as social and cultural phenomenon. This means complex study of mass gatherings in the processes of ritualisation, teatralisation, existence and memory. Possible construction of the problem distinguishes the relation adventure - happening - system on symbolic and communicative basis, which puts the individual, group and mass into focus of research.

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XLVI
Bulletin of the Ethnographical Institute SASA, vol XLVI
Београд 1997.

Бојан ЖИКИЋ
Филозофски факултет, Београд

UDK 398 (=861) (497.15)

КУЛТУРНИ ХЕРОЈ КАО "МОРАЛНИ ТРИКСТЕР"
Свети Сава у усменом предању Срба из БиХ

У усменом фолклору Срба из Босне и Херцеговине Свети Сава је представљен као културни херој ове заједнице, односно као преносник и/или дародавац одређених знања и вештина које су пре тога људима биле непознате. Његови поступци, међутим, нису увек у складу са оним какве би очекивали од једног таквог културног хероја. Тумачење неких од тих поступака је постављено у контексту тога како предање у целини види Светог Саву, а са аспекта моралног устројства на коме егзистенција и функционисање заједнице почивају, те односа појединац-заједница.

Кључне речи: културни херој, заједница, појединац, морал, трикстер.

У усменом народном стваралаштву Срба из Босне и Херцеговине Свети Сава је представљен као неко чије су моћи, својства и егзистенција изнад нивоа људског бића, али са референцом на постојање силе која је извор такве његове природе, хришћанског Бога. За њега се везује поседовање различитих знања и вештина, пре њега непознатих људима, тако да се овај светитељ јавља као њихов дародавац и/или преносник[1]. У том смислу би могло да се каже да је у народном стваралаштву Свети Сава представљен понајпре као културни херој, па тек онда као хришћански светитељ[2]. Претпоставка која би из наведеног требало да произлази јесте да се Свети Сава у усменом народном стваралаштву Срба из Босне и

[1] В. нпр.: В. Ђоровић, *Свети Сава у народном предању I-II*, Београд 1927; М. Карановић; *Свети Сава у фолклору Босанске Крајине*, Развитак, Бања Лука 1936; М. Вукићевић, *Србуље у Босни*, ГЗМ 13, Сарајево 1901; за приповести в.: *Свети Саво у народном предању*, Босанска вила 1, 5, 11 - 12, 13 - 14, 17 - 18, Сарајево 1901. - осим овог тематског блока у издањима за 1901. годину, народна предања о Светом Сави могу се наћи и у другим издањима Босанске виле, понајвише у онима за 1897. годину. Треба истаћи да је оваква представа о светом Сави карактеристична за усмено српско народно стваралаштво уопште; о томе шта се све везује за њега в. нпр.: Ш. Кулишић, П. Ж. Петровић, Н. Пантелић, *Српски митолошки речник*, s.v. Свети Сава, s.v. савица, Београд 1970; Д. Бандић, *Народна религија Срба у 100 појмова*, s.v. Свети Сава, Београд 1991.

[2] О својствима културног хероја као носиоца моћи, знања и вештина иначе недоступних људима и чија егзистенција зависи од (нај)више силе различите од људске, пошто та сила и стоји у основи његових својстава в. нпр.: E. R. Leach, *Pulleyar and the Lord Buddha: An Aspect of a Religious Syncretism in Ceylon*, Psychoanalysis and Psychoanalitical Review 49, 1962; M. S. Robinson, *The "House of the Mighty Hero" or "The House of enough Paddy"?* Some Implications of a Sinhalese Myth, in E. R. Leach (ed.), The Structural Study of Myth and Totemism, London 1967; R. Rosaldo, *Where Precision Lies: "The Hill People once Lived on a Hill"*, in R. WIllis (ed.), The Interpretation of Symbolism, London 1973.

Херцеговине сматра "позитивним ликом", чији ауторитет се не доводи у питање и о чијим поступцима се не суди. Често, међутим, баш ти поступци, на први поглед, изазивају подозрење према томе *какав* је заправо однос према свецу приказан у народном предању[3]. Као што је Чајкановић приметио, такви поступци - и слика коју стварају о ономе који их чини - су неприкладни хришћанском светитељу;[4] нису, међутим, неприкладни и личности светитеља доживљеног, не као паганског божанства како Чајкановић сматра, већ као културног хероја[5].

У свом односу према људима, Свети Сава је приказан како помаже, бодри, заступа их пред Богом (молитвама), исцељује, учи их вештинама и морално их подучава, суди, награђује и кажњава. Чак и када су казне у питању, његови поступци се могу сматрати логичним; међутим, у једном случају (који у предању Срба из Босне и Херцеговине постоји у неколико варијанти), поступак светитеља је, на први поглед, не само нелогичан, већ и суров, у смислу непримерености делу које га је изазвало. Наиме, када наиђе на чобане који једу на ливади, претвара у пса онога који једе лежећи на трави, односно, претвара у камен пар који то исто чини[6], уз опаску, у првом случају, "шта то пашче једе с вама ?".

У најопштијем смислу би могло да се каже да је идеја овакве приповести да људи треба да сматрају узимање хране посебним људским чином, који их одваја од животиња ("пашчади", тј. паса - у овом случају) и да је један од симбола њиховог *људског узимања хране* и то *са чега* се устима приноси та храна (камен, тј. нешто што у смислу прекривача или астала служи да припремљену храну симболички одвоји од контекста њеног настанка - природе, тј. земље.)[7]. Овакво објашњење, ипак, не говори ништа о томе зашто је потребан посредник који и јесте и није човек, а не сматра се божанством, односно зашто се доброчинитељ, како је у народном стваралаштву представљен Свети Сава, користи методима који се логички не могу сврстати у парадигму "доброг".

Кретање између опозитивних категорија "доброг" и "злог" је, само по себи, у предањима готово свих народа и култура, божански атрибут; али кретање између супротстављених полова бинарних опозиција (нпр. "овај свет"-"онај свет", "горе"-"доле", "унутра"-"напоље", итд.) у смислу њиховог митологичког превазилажења је антрополошки феномен који се објашњава концептом трикстера[8]. У конкретном случају, Свети Сава је културни херој који се "трикстерски" креће између супротстављених моралних категорија (његови поступци гледани људским очима), али за разлику од нпр. трикстера из митологија северноамеричких Индијанаца, то му није функција, већ начин њеног испуњавања.

У народном предању Срба из Босне и Херцеговине "добро" је у случају Светог Саве представљено низом његових дела која су *на корист* људима. Он учи

---

[3] В. нпр.: Босанска вила 11 - 12, 1901, 213, Босанска вила 13 - 14, 1901, 253; В. Ћоровић, н.д. (II), 111, 125; такође упор.: В. Чајкановић, *О српском врховном богу*, Београд 1941, 7 - 13, 170.

[4] В. В. Чајкановић, 7 - 13.

[5] В. напомену 2.

[6] В. нпр. Босанска вила 13 - 14, 1901, 253; В. Ћоровић, н.д. (II), 111; В. Чајкановић, н.д., 7.

[7] Ове две варијанте претварања у не-људскост људи који на "недостојан" начин узимају храну су суперпониране по Леви-Стросовом "захтеву" за анализом варијантних приповести, упор.: Cl. Levi-Strauss, *Strukturalna antropologija*, Zagreb 1989, 214 - 216.

[8] В. нпр.: Cl. Levi-Strauss, н.д., 221, 223 - 224; E. R. Leach, *Brain Twister*, New York Review of Books, October 12, 1967.

људе да сире и киселе млеко, које домаће животиње да користе и на који начин, ствара рибу у реци Босни, указује људима како да преживе у време глади, одузима од ђавола знање и дарује га људима, откупљује од ђавола људско време и протерује га из људског света, предвиђа будућност и даје упутства како се у њој треба владати, помаже сиротињу, лечи итд.

Осим тога, учи да су материјалне ствари у другом плану у односу на духовне и емотивне (тј. у односу на хришћански концепт спасења) и да њихово прецењивање - и поред могућег доброг живота на овом свету - води у пропаст на оном, тј. вечном свету, даје моралну и идеолошку подуку о значају Божића као дана Спаситељевог рођења, о посту, о хришћанској вери уопште, јавља се као директни посредник између Господа и Његовог народа чудом васкрсавања, које постиже молитвом, указујући да је то, у ствари, божије чудо итд. Поврх свега, помаже Богу у једном сегменту настанка света (тј. вода на земљи), а сматра се и да је он тај који је Србима из Херцеговине населио Босну, која је пре тога била пуста.[9]

Насупрот "добром", "зло" као морална категорија представљено је поступањем Светог Саве према онима који једу лежећи на трави, где се светац рђаво односи према људима који су - теолошки посматрано - сагрешили према милости Божјој којом имају храну и - социолошки посматрано - према заједници која тражи поштовање одређених начела. То "зло" је, међутим, лоше само са становишта човека као *појединца,* јер већ само постојање приповести оправдава светитеља у очима *заједнице.* Ако заједница, у једном сегменту линеарног времена ("преци"), шаље поруку сама себи, само у неком сегменту линеарног времена који заходи ономе у коме се порука шаље ("потомци"),[10] једино што појединцу преостаје је да се према њој одреди у смислу да ли ће се - у очима заједнице - понашати као "морална особа"[11] или не.

Ако се размишља у овом правцу, следи да је и "зло", тј. поступање Светог Саве као културног хероја које не изгледа као да је *на корист* људима, у суштини у функцији и "доброг" као његовог начина опхођења према људима, и "доброг" као моралне категорије. Ако се ствари посматрају на овај начин, може се претпоставити да народно предање Срба из Босне и Херцеговине Светог Саву у ствари не везује ни за какву парадигму "злог". Претварање људи који једу лежећи на трави у пса или у камен суштински се не разликује од кажњавања злог и охолог богаташа на овом или на оном свету; различит је само контекст дешавања.

Из тога произлази и потреба за посредником у једној таквој приповести, заправо, откривање "законодавца", односно онога који њоме нешто "поручује": Свети Сава је у овом предању лик саме заједнице, персонификација начина на који Срби из Босне и Херцеговине желе да уреде свој овоземаљски свакодневни живот и мерила према којима ће завредети онај вечни. Посебност њиховог културног хероја је у томе што је он: 1) и од њиховог и од Божијег народа (Ср-

[9] За изворе в. литературу наведену у напомени 1.

[10] Упор. E. Lič, *Kultura i komunikacija*, Beograd 1983, 69.

[11] Узето је Личово "разрађено и допуњено" схватање Диркемове визије "моралности" као дистинктивне категорије која људскост одваја од анималности, организује људске заједнице и уређује односе у њима, в.: E. R. Leach, *Social Anthropology*, Glasgow 1982, 84, 103, 108; упор.: E. R. Leach, *Rethinking Anthropology*, London 1961, 134 - 135; E. R. Leach, *Genesis as Myth and Other Essays*, London 1969, 81, 82.

бин је по рођењу, светац по заслугама и Божијој вољи), 2) родоначелник заједнице (населио земљу у којој живе). Како осим тога његова делатност обухвата све сегменте живота у традицијској заједници - правне, економске и имовинске односе, технологију искоришћавања природних ресурса, моралну и идеолошку подуку, видарство, богослужење и различите ритуалне функције - јасније је "упутство" које заједница преноси својим члановима.

Оно, отприлике, каже: ако сте усвојили технологију сирења и кисељења млека, коришћења домаћих животиња, како да преживите у великој глади итд., ако сте примили веру и исповедате је, онда ћете и храну узимати на начин различит од онога на који то чине животиње, стварајући при том митологичку симболичку баријеру између онога шта (би)сте (били) без делатности свога културног хероја - земља, тј. Природа - и онога шта сте захваљујући њему - људи, тј. Култура; а ако све ове услове испуњавате, онда сте 1) *заиста* људи, јер сте чланови *наше* заједнице коју је основао *наш* културни херој,[12] а ако сте то, онда сте и 2) нешто сасвим посебно на *овом* свету - и разликујете се од неких других који се *такође* сматрају људима, јер припадате заједници која је посебно по вољи његовом творцу, а то вам, следствено, даје добре изгледе и за *онај* свет.

Овим се истовремено подвлачи и идеолошка, тј. хришћанска компонента идентитета заједнице, јер *"... створи Господ Бог човјека од праха земаљскога..."*, *"и створи Бог човјека по обличју својему, по обличју Божијему створи га..."*, и *"... владајте (земљом) и будите господари од риба морскијех и од птица небескијех и од свега зверења што се миче по земљи"*[13], што је у културно-историјским условима у којима је живела ова заједница значило и један од основних симбола етничког идентитета.

Другим речима, "задатак" културног хероја у конкретном случају је двојак: да одреди место заједнице и у космолошком и у социолошком смислу; у првом - у односу на све остало што је, од Божјих творевина, окружује (*МИ смо људи*), а у другом - у односу на друге - ликом јој *сличније* од других божјих творевина - заједнице крај којих, или са којима живи (*МИ смо Божји људи*).

На тај начин чланови заједнице врше њену - а у оквиру тога и појединачну - двоструку идентификацију: она је, по два основа "наша" - људска, а не животињска; национална, а не туђа. Овај, истовремено верски и национални, али и културни граничник који произлази из лика Светог Саве у народном стваралаштву Срба у Босни и Херцеговини, омогућава да се за светитеља тврди да је културни јунак у митолошком, а национални херој у историјско-идеолошком смислу.

Из тога произлази да сви поступци светитеља, у ствари, јесу *на корист* људима, тј. људима као заједници. Оно што на нивоу појединца изгледа као кретање између ствари неспојивих у моралном смислу - и отуда нелогично и *некорисно* - у ствари је део ширег логичког система - идеацијских и идеолошких начела на којима је саздана егзистенција заједнице - а као такво *мора* да буде и корисно.

---

[12] Лич примећује да у заједницама које антрополози означавају традицијским и примитивним концепт човека често није ништа друго до локалне представе о себи, односно да одговара појму "људи као ми", што је категорија која је често јако уска по обиму и јасно ограничена, и одакле проистиче "да се странци често уопште не убрајају у људска бића, бар не у онаква каква смо МИ сами", в.: E. R. Leach, н.д. (1982.), 58 (и цитат), 60.

[13] Постање 2:7, 1:27, 1:28, Библија или Свето писмо Старога и Новога Завета, Библијско друштво, Београд 1974, превод Старога завета, Ђура Даничић.

Концепт културног хероја, отуда, на нивоу појединца и функционише на "трикстерски" начин, док на нивоу заједнице има логичку (у позитивистичком смислу) кохерентност. То упућује на извесну "двојност" тумачења моралних категорија, зависно од тога посматрају ли се очима човека као социјализованог члана заједнице или човека као јединствене личности, на којој је да прави властити избор. У оба случаја, разноврсна делатност културног хероја садржана у предањима (средству социјализације) упућује да сваки члан заједнице има своју друштвену улогу, на чије га испуњавање обавезује обичајно-правна принуда, заснована управо на томе што се њено постојање везује за неку акцију њеног преносника/дародавца; заједница, штавише, тврди да њена (*Божјих људи*), а самим тим и њених чланова (*људи*) егзистенција зависи од таквог поретка ствари.

С друге стране, просечан члан заједнице, који није у могућности да у реалном животу у сваком тренутку поступа по "светим" захтевима, суочен ја са тим да и поред тога, и он и заједница опстају, али је под сталним притиском да своје поступке усклади са тим захтевима,[14] пошто су му ствари представљене тако као да културни херој својом делатношћу стално исправља "грешке" које појединци праве, "коригујући" и саме њихове личности недоследношћу својих поступака који изгледају "погрешни" према ономе шта се од њега као "позитивца" очекује.

Културни херој се, у ствари, креће од "моралне немогућности" појединца до "моралног императива" заједнице, и обратно, представљајући у оба случаја модел коме се тежи. Он учествује у свакодневном животу на овом свету, баш као и у духовном на оном, човек је колико и над-човек, бави се и материјом и духом итд., тако да у ствари посредује између схватања појединца о њему и схватања заједнице. За појединца, он је учитељ конкретних ствари везаних за свакодневни живот и идеолог; за заједницу он представља *функционисање* свих тих конкретних ствари и *у њему* је садржана идеологија; у народном предању Срба из Босне и Херцеговине он се, заправо, креће између *треба* и *мора*.

Смисао предања везаних за деловање Светог Саве у људском свету (тј. у одређеној заједници која себе сматра тим светом) јесте у томе да кроз лик светитеља посредују између устројства света/заједнице како је замишљено и тога како пракса свакодневног живота показује да се може остварити. Произлази да су особине које предање везује за Светог Саву као културног хероја и разлог зашто је то тако у међусобном узрочном односу који, унеколико подсећа на тзв. кружне дефиниције.

Закључак

У предању Срба из Босне и Херцеговине Свети Сава је представљен као културни херој који својој заједници служи као преносник/дародавац одређених утилитарних знања и вештина, али и као идеолог; он је, такође, представљен као родоначелник заједнице и служи као полазни детерминативни фактор њеног идентитета. Његов "задатак" састоји се у успостављању моралног поретка који је у основи постојања и активности заједнице и његовог идеолошког

[14] Упор.: E. R. Leach, Pull Eliya. *A Village on Ceylon*, Cambridge 1961, 296-297.

оправдавања појединачним члановима заједнице; захваљујући особинама, које му, као културном херoју, заједница кроз предање приписује, он је у стању да успоставља однос између заједнице као тоталитета и њених појединачних припадника, са аспекта "апсолутне моћи" прве у односу на друге и "релативне немоћи" других у односу на оно шта заједница очекује од њих. У основи начина на који он то чини налази се могућност кретања између супротстављених крајева бинарних опозиција, попут трикстера, при чему то кретање (односно поступци који омогућавају да се о њему говори): а) има у потпуности "трикстерске" особине када је реч о успостављању односа између појединца и заједнице; б) има "трикстерске" особине само са аспекта појединца, док га заједница сматра парадигмом логичке кохерентности сопствене идеологије, тј. себе саме.

Bojan ŽIKIĆ

CULTURAL HERO AS A "MORAL TRICKSTER". ST. SAVA IN THE ORAL FOLKLORE OF SERBS FROM BOSNIA-HERZEGOVINA

Saint Sava (Sveti Sava) is one of the most popular christian saints amongst Serbs; however, Serb by the birth, and the founder of the Serbian Orthodox Church, St. Sava is also a kind of a national cultural hero. This paper deals with this aspect of people's perspective on this saint, on the oral folklore of the Serbs from Bosnia-Herzegovina. Besides all the typical cultural hero characteristics, some acts of St. Sava, as they are shown in folk tradition, appear not to be logic, and even seem like they are cruel. The crudest example is a situation when the saint transformes into a dog a shepard who is eating lying on the grass, or into the stone a couple doing the same. In this paper's interpretation, these acts are the way of some kind of a trickster moving between the oposed moral categories, but only from the viewpoint of an individual; for the community (as a totality) these acts of St. Sava, as the other ones which are humanly-welfared, belongs to the ideological paradigm which is in the basis of its existence and functioning.

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XLVI
Bulletin of the Ethnographical Institute SASA, vol XLVI
Београд 1997.

Драгана АНТОНИЈЕВИЋ
Етнографски институт САНУ, Београд

UDK 398 (=861)

"ОСВЕТА КОСОВА" И "ПРИЗИВАЊЕ" МИЛОША ОБРЕНОВИЋА

Изузетно бурни догађаји на друштвеном и политичком плану, који су у току последњих неколико година потресали Србију, изазвали су оживљавање неких националних митема, а пре свега мита о Косову и његовој освети, као и том миту супротстављен модел понашања оличен у личности Милоша Обреновића и његове владавине. У овом раду разматрају се оба поменута обрасца, "освета Косова" и "призивање Милоша", као и њихова међусобна веза и значај.

Кључне речи : повратак и употреба традиције, митизација стварности, политичка пропаганда, мит о Косову, освета, паганизација косовске легенде, Милош Обреновић, политика реалног и могућног као заборављен образац понашања.

Овом приликом желела бих да изнесем своја размишљања о једној појави која је, у бурним временима протеклих неколико година, остала скоро незапажена, премда јој је смисао, за политичко понашање српског народа, веома значајан. Ту појаву ја сам, сасвим слободно, назвала *"призивање" Милоша.* Да бих објаснила смисао оног о чему желим да говорим, на начин на који сам ја то разумела, морам да зађем у један особен контекст догађаја, у домен како стварне тако и митологизоване националне историје која је, поред осталог, обележила време непосредно иза нас, и у којем је, на помало неочекиван начин, искрсла личност српског владара из прошлог века, *кнеза Милоша Обреновића.*

"Призивање" Милоша чини, заправо, скуп развејаних и местимичних изјава које су, у различитим приликама, давале извесне јавне личности. Међутим, све су оне имале заједнички именитељ: специфичну позадину догађаја и истоветни симболички смисао на који су се позивале. Кажем "симболички смисао", јер је било очигледно да је само помињање имена кнеза Милоша, у датом контексту, носило јединствени дубински смисао, да је личност овога човека представљала парадигму одређеног понашања и става који је у тим изјавама, као пожељан правац развоја, сугерисан српском народу. Па ипак, те изјаве остале су, некако, усамљена појава, без снажнијег одјека и подршке у јавном мњењу током минулих година.

Ради илустрације, навешћу неколико карактеристичних примера. Тако, "Политика" из новембра 1991. године преноси отворено писмо Вука Драшковића упућено Слободану Милошевићу поводом Хашке конференције, у коме се на крају каже: "*Као Карађорђе не можемо, као Милош морамо*". На премијери позоришне представе "Ђенерал Милан Недић", како извештава "Борба" од 14. априла

1992, публика је аплаузом и овацијама пропратила више реплика, а једна од њих била је мисао коју је аутор Синиша Ковачевић ставио у уста својим јунацима, наиме "*да је у српској политици Карађорђа на претек а Милошу ни трага*". У интервјуу датом "Борби" 4. маја 1993. Душан Михајловић, првак Нове демократије, каже: "Први српски циљ мора да буде споразум са светом. *У овом тренутку нама је потребна политика чији је синоним кнез Милош.* Само тако бисмо повратили државност на сада спорним територијама. Оружјем - не, свакако".

Време у којем су даване ове изјаве обележили су драматични догађаји: распад бивше Југославије; грађански рат који је потом уследио на територијама Хрватске, Босне и Херцеговине; страдања и велика насилна етничка померања тамошњег становништва свих вера и народности; (не)прикривено учешће Србије у ратним операцијама и оружана помоћ коју је слала тамошњем српском становништву, због чега је била "сатанизована", изолована и санкционисана од међународне заједнице; економска, морална и духовна беда становништва у Србији која је потом уследила, итд. Релативно је лако, кад се све узме у обзир, из данашње перспективе рећи да су последице по хрватске и босанске Србе, али и ове овдашње, биле управо трагичне. Међутим, "слутња катастрофе" лебдела је у ваздуху и раније, и управо је она и навела неке људе да направе паралелу између Милошевог доба и савремених збивања, да искажу потребу да се сетимо његове политичке заоставштине, да га "призову" у свест и сећање српског народа.

Зашто Милошу као политичком моделу нема ни трага? Зашто морамо као Милош да би нам било боље? Шта је то што је српски народ заборавио и одбацио у свом понашању, а што је Милош својом појавом и делањем симболисао? Да би нам смисао свега тога био јасан, мораћемо ову појаву да посматрамо у две равни: један је ниво стварне културно-политичке историје, а други митологизоване националне историје. Такође, мораћемо да у више наврата пређемо преко моста који спаја наизглед два тако удаљена времена - почетак XIX и крај XX века.

Време садашње

Почев од 1987. године па надаље, са кулминацијама у годинама 1989. (прослава 600. годишњице Косовске битке) и 1991 (коначни распад бивше Југославије и почетак рата у Хрватској), Србија је била захваћена једним специфичним процесом: *процесом митизације стварности* обнављањем митова и култова из ризнице националне историјске традиције и њиховом политичком инструментализацијом. Овај *повратак традиције* и њена *употреба* одвијали су се постепено, у неколико фаза[1] које су кореспондирале са текућом политичком ситуацијом у Југославији и са процесом транзиције. У овом тексту ја не могу ући у детаљно разматрање свих аспеката овог сложеног процеса који се одвијао (и одвија се још увек) у Србији, али је неопходно да се истакну неки суштински моменти.

У почетку тог процеса појавиле су се политичке снаге које су као свој основни циљ прокламовале решавање проблема на Косову. Тада је, после дугог пери-

[1] Слободан Наумовић уочава три фазе транзиције и њима адекватне употребе традиције у периоду од 1987. до 1990. Слободан Наумовић, *Употреба традиције*, у "Културе у транзицији", Београд, 1994.

ода ћутања, поново отворен проблем српског националног питања унутар бивше Југославије. Међутим, начин на који је српски политички врх покушао да га реши, као и многи други који су се потом јавили услед заоштравања кризе у Југославији, битно је одредио дух времена који ће завладати у Србији наредних година, и који је означен као *традиционализам*.[2] Реч је о томе да власт у Србији није покушала да национално питање реши као демократско, већ се, како то истиче Душан Јањић, оријентисала на јачање *национализма*, као замене за недостајуће факторе интеграције у друштву, и на истицање идеала националне хомогенизације и мобилизације народа (популизам), на основама слике створене и развијане у јавности о угроженој и ослабљеној Србији,[3] чији опстанак треба бранити свим средствима.[4] "Враћање националног достојанства Србији" постало је главни политички мото који је обухватио сложени вокабулар митема и симбола ради буђења националне свести. Кад је распад Југославије постао известан, концепт се проширио и на Србе ван Србије, на њихово националистичко активирање и мобилизацију око ратних циљева, са основном идејом "сви Срби у једној држави". Реафирмација традиције и њена свесна употреба у политичке сврхе постала је од тада стална тема медијске пропаганде и изјава многих јавних и утицајних личности. Упоредо с тим, "повратак традиције" нашао је свој израз у различитим облицима политичког фолклора, а у првој фази и на мањевише организованим митинзима, тзв. "догађањима народа", да би се добила подршка за остварење оних циљева за који се залагао српски политички врх.

Ствар је пала на плодно тле. На повратак традиције српски народ је одговорио *кипећим одушевљењем* - расположењем којим се обично означава национални и романтичарски занос српске омладине из 60-их и 70-их година прошлог века. И заиста, атмосфера и говор Србије с краја XX века, неодољиво су подсећали на време од пре стотињак година. И тада, као и сада, основну покретачку снагу чинило је уверење да је куцнуо час за ослобођењем и уједињењем раскомаданог српства, "као што је један Бог на небу тако би био један српски народ на земљи", а што се пре свега односило на ослобођење Босне (Омладини најмилије српске покрајине), те да је дошао тренутак за револуционарне промене[5]. "Српство" и "Србин" истицани су као идеали, пример чистоте, праведности и јунаштва спрам "трулог Запада"[6]; "заносно се падало на колена пред успоменама српске прошлости"[7], а централно место тог култа представљало је "тужно Косово које још није освећено"[8]. Да нема Јована Скерлића и његовог капиталног дела о Уједињеној Омладини, тешко би било направити разлику између догађаја које дели читав век. Као да се Срби за то време нису ни померили с места.

---

[2] *Исти*, 99.

[3] Новински ступци били су тада испуњени изјавама о Србији као "покорној", "рањеној", "кривој без кривице", "поново баченој на колена", "у срамном и катастрофалном положају", "усамљеној на балканској ветрометини", "уцењеној и слабој", итд.

[4] Душан Јањић, *Од етницитета ка национализму*, у "Културе у транзицији", Београд, 1994, 27, 29, 30.

[5] Јован Скерлић, *Омладина и њена књижевност*, Београд, 1906, 178-179.

[6] *Исти*, 165-167, 170.

[7] *Исти*, 218.

[8] *Исти*, 155.

Током 1987-88. године створени су сви предуслови за политичко активирање *мита о Косову* за потребе окупљања Срба, а што ће, према Д. Јањићу, у каснијем току догађаја бити важно и за њихово ангажовање у ратним сукобима против других нација[9]. Упоредо са оживљавањем косовског култа, афирмисана је и традиција Првог српског устанка, са посебним нагласком на личности *вожда Карађорђа*[10] - првог који је у XIX веку понео титулу "косовског осветника" и зачетника васкрса српске државе. Иконографски, митинзи су, стога, били оснажени сликама владара из лозе Немањића, као и сликама цара Лазара и Карађорђа, чиме је сугерисан континуитет једне традиције - не само српске државности већ и ратничке традиције српског народа, односно борби за ослобођење и херојског култа жртвовања и страдања. Врхунац поново оживљеног косовског мита збио се, природно, током 1989. године и на прослави на Газиместану, где су говори врвели од "косовске" симболике: неслоге, издаје, зле коби која прати српски народ од Косовске битке до данас, косовског јунаштва, итд., мада је јасно истакнута решеност да се овај пут победи и на земљи, као и на небу[11]. Међутим, симболика косовског мита коришћена је и у каснијим годинама. Овом приликом, ја посебно желим да истакнем неколико синтагми које су, без обзира на то ко их је и када изрекао, постале скоро општим местом у јавној комуникацији, а које су мање-више непосредно везане за косовски мит. Важност тих изјава чини ми се посебно значајном зато што су, с једне стране, у медијској пропаганди добиле на тежини, постале неком врстом "судбинске" и "националне" одреднице српског народа, а с друге стране, зато што у себи носе извесну негативност, као и класичну неразрешивост контрадикција које подразумева митски образац[12].

У експлицитној намери да се српском народу поврати достојанство, и да се постигне национално јединство и кохезивна свест, током 1990, 1991. и 1992. године у новинским чланцима могло се прочитати сијасет изјава које су српском народу сугерисале да је јак, храбар, моћан; славне историје и велике и богате традиције; опасан противник, потомак славних јунака, победник у свакој прилици, вешт у ратовању, прекаљен и очеличен још у средњем веку, и сл. С друге стране, могло се чути и прочитати и то да су Срби неспособни да очувају свој идентитет, славу и углед; да су изгубили смелост; да праве стално исте историјске грешке на сопствену штету, да су наивно све одмах заборавили и опростили, те да су пречесто у својој историји били жртвено јагње за клање. Усред тако противуречне слике, у којој је криза идентитета постала више него очигледна, посебно су "тешке" биле изјаве да српски народ "*има надмоћну већину у заједничким гробљима*", "*да су Срби победници у рату, а губитници у миру*", да "*ни-*

---

[9] Д. Јањић, н.д. 31.

[10] У контексту "призивања" Карађорђа занимљиво је овде сетити се, на пример, једне рекламе за мушку тоалетну воду "Вожд" која је баш тада била промовисана. Уз слике Карађорђа и лепотице из наших дана, спот је пратио ударни слоган: "Вожд је стигао", чиме је сугерисано на манифестном плану да је међу мушке потрошаче стигао нови мирис, а на латентном плану - да је међу Србима поново оживео дух њиховог омиљеног националног хероја и идола који ствари решава "преким путем", и на још дубљем плану, да је стигао *нови Вожд*, неко ко има смелости, способности и моћи да у савремено доба поступи по угледу на свог славног претходника.

[11] С. Наумовић, н.д. 108.

[12] "Сврха мита је да пружи логички модел способан да превазиђе контрадикцију, а то је немогућно остварити ако је, као што бива, контрадикција стварна", Едмунд Лич, *Клод Леви-Строс*, Београд 1977, 81.

један народ на свету нема толико помена којима обележава своја страдања, патње и поразе", те да су "*порази српске победе*". Оваква концепција историје и националног идентитета представља опасан руб провалије. Јер, ако "вечити победници", "славни јунаци" и "прекаљени ратници" стално "славе своје поразе", онда се налазимо на трагу једне психолошки расцепљене визије сопственог историјског бића!

Освета Косова

Шта се то, дакле, десило српском народу? Тај зачарани *кружни ток* историје и националне свести највише дугује централној српској националној митеми - *освети Косова.*

Наиме, *освета Косова* је временом постала синтагма која садржи смисао који превазилази реални историјски тренутак и догађај, па чак и географски простор из кога је потекла[13]. Употребљавала се сваки пут кад настане нека криза, поготово она проузрокована ратом, али и онда кад је требало у народу подстаћи ратно расположење. Слично савременим догађајима, ова митема је у XIX веку први пут била активирана 1805. и 1806. године када су, међу устаницима, све чешће почела призивања на стару српску славу и слободно Косово, иако су очи устаника биле уперене заправо ка Босни. "Она је много више привлачила устанике од јужних крајева, и када је 1806. године био одбачен Ичков мир, кренуло се за тим да се запали Босна"[14]. Карађорђе је сневао сан о ослобођењу свих Срба и њиховом уједињењу у једну државу. Кренуо је, са оружјем у рукама, у остварење тог циља, иако му политичке прилике нису ишле у прилог. Није у томе успео због много објективних разлога, али и зато што је пошао да изврши - митски задатак. У доба кнеза Михаила и Омладине поново се на све стране помињао косовски завет, јунаштво Обилића и "света освета", када се с нестрпљењем очекивао почетак ратних и устаничких операција потчињене раје на Балкану, али пре свега у Босни, уз помоћ и ангажовање Србије у тим акцијама[15]. Кад је краљ Милан предузео оно што кнез Михаило није стигао да уради, у рату са Турцима 1876-77. сан о "освети Косова" доживео је тужан слом. Култ је поново снажно активиран и 1912. пред почетак Балканског рата, кад је Косово ослобођено од Турака и када се веровало да је завет предака коначно испуњен,

[13] Љубинка Трговчевић пише да је "у декади пре Првог светског рата имао функцију ојачавања патриотизма и националне свести, *не само у Србији, већ свугде где живе Срби.*" (мој курзив), Trgovčević Ljubinka, *The Kosovo Myth in The First World War*, Свети места на Балканите, Благоевград 1996, 333. Исто об. тако и Срби у Хрватској су 1991. истакли свој циљ - да освете Далматинско Косово.

[14] Вук Винавер, *Историска традиција у Првом српском устанку*, Историски гласник 1-2, 1954, 110,112.

[15] Како пише Јован Скерлић, 1867. ратоборност је била достигла врхунац и Омладина је била незадовољна српском владом која јој се чинила неодлучна. Сви су били нестрпљиви и питали се зашто се већ једном не крене, чинило им се да и најмањи знак буђења српске свести јесте довољан да се крене у велико дело ослобођења и уједињења "раскомаданог" српства. Љубомир Ненадовић је у песми "Снага народа" призивао тада Марка да гони Турке, оснажи српско племе, освети Косово и подигне ново царство, а у том духу певали су и други наши песници, савременици Омладине. Ј. Скерлић, н.д. 177, 179, 180.

а освета извршена. Младобосанци, нови "косовски осветници", задојени култом Милоша Обилића,[16] убиће престолонаследника Фердинанда на Видовдан 1914. и тиме изазвати рат и неслућена страдања српског народа. Када је 1915. године, у Првом светском рату, српска војска била приморана на повлачење преко Албаније, "поновљени губитак Косова убедио је многе да је "Косово наша филозофија патње", тј. Српска Голгота," те је тражена освета Косова и његово ослобађање".[17] Данас, поново, Косово стоји као нерешен проблем и српска рана, а Босна је и даље - друга држава. Просто је збуњујуће колико је пута, у протеклих 200 година, у политичком фолклору српског народа оживљавана ова митема са истим намерама - тражи се "освета Косова", а гледа се заправо преко Дрине; и скоро истим, у односу на прокламовани циљ - уједињење српства, неуспешним резултатом.

У овом раду биће учињен покушај да се, макар делимично, из перспективе митологизоване историје, одговори на питање "зашто неуспешним" и да се укаже на неповољне последице те концепције. Морамо се, зато, вратити косовском миту још једном, а потом ћемо "призвати" Милоша Обреновића у помоћ и видети како се он (не)уклапа у ову причу.

Слављење пораза

Далеко би ме одвела свеобухватна анализа кључног српског митолошког топоса, али његова важност је незаобилазна кад се зна "да независно од тога да ли је говорила о светитељству, мучеништву, жртви или рату, подвигу и неустрашивости, косовска легенда је увек у себи садржавала одређену политичку, верску, а потом и националну симболику"[18]. Битан моменат, који се мора имати на уму да би се разумела (зло)употреба ове митеме у национално-идеолошке и политичке сврхе, јесте следећи: косовска тема садржи две компоненте, које се, по потреби, спајају или раздвајају. Једна је хришћанско-мартирска, а друга митско-паганска. Прва ставља нагласак на култ кнеза Лазара и његово опредељење за "царство небеско", које садржи елементе мистичне вертикале и хришћанске трансцеденце. Култ је негован, пре свега, у окриљу српске православне цркве, и мада сугерише, по мом мишљењу, штетан концепт пораза у "земаљским" стварима, преноси и заветну идеју да та жртва није била узалудна, јер се "царство небеско" понајпре стиче уздизањем у своје унутрашње, духовно биће, ван домашаја било каквог освајача. Ова духовна вертикала српског народа делотворна је као архетип једино у контексту своје хришћанске, али и средњовековно-ритерске симболике. Десило се, међутим, то да је овај светли принцип доживео поступну деградацију и "затамњење", да се одвојио од свог примарног контекста и постао оруђе у рукама националне пропаганде вршене у сасвим одређе-

[16] Димитрије Ђорђевић. *Улога историцизма у формирању балканских држава XIX века.* Зборник Филозофског факултета књ. X-1, Београд 1968. 323; исто и Јеремија Д. Митровић. *Народносна свест у Срба.* Београд. 1989. 204.

[17] Љ. Трговчевић. н.д. 334.

[18] Olga Zirojević, *Kosovo u istorijskom pamćenju (mit, legenda, činjenice),* "Republika", god. VII, br. 111, 1995, 9.

ном смеру и циљу. До овог процеса је дошло под утицајем оне друге, паганско-митске компоненте, оличене у Видовданском култу и у култу Милоша Обилића као архајског ратника и осветника који постепено потискује мартирски, светачки лик кнеза Лазара. Митизација приче о косовском поразу извршена је у XIX веку, мада се почеци овога процеса могу пратити и нешто раније[19]. Преломни тренутак био је Први српски устанак када је у свести устаника, али нарочито кроз епске песме устаничких народних певача изронио, из архајских дубина, пагански, ратнички култ старословенског бога Вида, култ жртве и освете који је надахнуо устанике да са до тада невиђеном смелошћу, храброшћу али и мржњом навале на "адско зло", "митску змију и чудовиште", на Турке. Дуго времена непризнат од цркве, Видовдан се, као народни празник, постепено наметао, да би већ у Омладинско доба постао симбол оружаног отпора Турцима. У XIX веку романтичарски песници и идеолози српске нације прихватили су *национализован косовски мит* и дали му изузетно место у духовном животу српског народа, а тај се процес наставио и током 20. века. Уграђен у националну идеологију, мит је постао спона између српске грађанске интелигенције и патријархалне сељачке масе. Постепено се укључујући у националну пропаганду у првим деценијама XX века, *мит ће постати*, по речима Миодрага Поповића, *политичка стварност српског народа*[20].

Пагонизација косовске приче истицала је неке типичне митске мотиве о јунаштву, издаји, неслози, судбински одређеном поразу, жртви и освети. На тај начин се хришћанско, линеарно време завезало у чвор. Постало је затворено кружно време вечитог враћања in illo tempore, на тачку од које све поново креће испочетка; у првобитно време у коме нема решења већ сталног понављања увек исте ситуације и догађаја, одакле је по српски народ настала погубна теза "*да и даље бије свој незавршени Косовски бој*". Несрећа је у томе што се у митској свести та битка никада неће и не може завршити. Ту нема победе, из кружног тока историје нема излаза. Косовско опредељење Лазарево изгубило је свој хришћански, трансценденталнй смисао *задушне жртве*[21] која унапред искупљује од нових народних страдања, освете и насиља. Постало је архајско-ратничка псеудотрансценденца "неосвећене жртве" косовских страдалника и њихових потомака, који ваздан чекају на своје задовољење, на свој "умир у крви" ("Земан дош'о, ваља војевати / Сваки своје да окаје старе"). Хришћанска мистична вертикала оличена у идеји "царства небеског" попримила је значење паганске, фаталистичке "поруке смрти", али и ратног пораза, док је Косовски бој за Србе постао нека врста симболичне српске гигантомахије.

У тренутку када је тај суштински смисао хришћанске жртве измакао српском народу, а косовски мит задобио особине хтонског ратничког култа и постао део националне идеологије и пропаганде, као и политичка стварност, срп-

---

[19] О овом процесу и његовом потоњем утицају на свест српског народа, сјајну анализу дајс Миодраг Поповић, *Видовдан и часни крст*, Београд, 1977; такође, преглед развоја ове идеје и научних радова и анализа томе посвећених дала је и Олга Зиројевић у поменутом тексту *Косово у историјском памћењу (мит, легенда, чињенице)*.

[20] М. Поповић, н.д. 144 - 147.

[21] О задушној жртви која смирује насиље, као и о освети као бесконачном процесу који подрива стабилност и сигурност заједнице, видети књигу: Рене Жирар, *Насиље и свето*, Нови Сад 1990

ски народ је, чини ми се, *изгубио битку са самим собом.* "Слављење пораза"[22] представља, стога, последицу основне, неразрешиве противуречности косовског мита; тужан исход покушаја да се сопствена прошлост прикаже као ратнички успешна и славна и истовремено призна, макар и невољно, да је легендарни, заветни Лазарев "избор пораза" оставио потомству претешко бреме у решавању "земаљских" послова.

Време прошло: Милош

Током Првог српског устанка косовска драма је поново одиграна. Сви су се елементи, мада временски раздвојени, нашли на окупу: почело је са заклетвом на слогу и верност, бачена је клетва на евентуалне издајнике, изабран вожд коме је поверен свети задатак ослобођења, поменуто је "скидање јарма који Србин од Косова вуче", пронађен нови Милош Обилић у лику устаничког јунака Милоша Поцерца. Потом је дошло и до кобне неслоге устаничких старешина (чувено Вуково "отимање ондашњијех великаша око власти"), да би се све завршило катастрофалним поразом 1813. године и бекством са бојног поља и из земље, на челу са Вождом, због чега је песник Сима Милутиновић Сарајлија овај пораз описао као "Друго ново разорење грдно / Пакосније нег' би на Косову"[23]. Пронађено је и митско објашњење неуспеха: по речима Карађорђевог пријатеља и блиског сарадника Гаје Пантелића[24], Србима се родио *нови Вук Бранковић* - и то у лику никог другог до Милоша Обреновића! Истог оног Милоша који је, у тим тешким тренуцима српске историје, одлучио да не побегне већ остане са својим народом и подели његове патње и страдања. Чувене су његове речи, изговорене тада Јакову Ненадовићу, који га је наговарао да са другим старешинама побегне преко Саве у Аустроугарску: "Ја, брате, у Немачку да бежим нећу, нити имам куда: да ја с голим животом бежим у Немачку, а Турци за живота мога да робе и препродају моју стару мајку и жену и децу! Боже сачувај! Него идем у моју наију, па куд остали онолики народ, туда ћу и ја: доста је народа изгинуло са мном, неће бити никаква неправда, ако и ја с народом погинем и пропаднем".[25]

Истина је да Милоша Обреновића нема у плејади "косовских осветника". Српски народ му никада није доделио ту титулу, а ни он се није трудио да је стекне. Премда се одликовао личном храброшћу и ратничком способношћу,

---

[22] Занимљиво је да је чак и Веселин Чајкановић, врсни познавалац српске религије и митологије, користио такав израз. У раду "Представе српских епских песника о смаку и обнови света", у *Студије из религије и фолклора 1925 - 1942*, Београд 1994, Чајкановић каже: "песме које *славе косовски пораз*" (357) и "када је, дакле, српски епичар узео да *слави и опева косовски пораз*"(363).

[23] Тако је Сарајлија певао у *Сербијанци*, а у својој *Историји Србије од почетка 1813. до конца 1815. године* каже: "Грозније, грдније и срамотније паденије и поработење исте године постигне Србље, него је било негда Косово.", н.д. 7.

[24] *Казивања о српском устанку 1804*, прир. Д. Самарџић, Београд 1980, 107. Занимљиво је да је Гаји Пантелићу "тајну" српског неуспеха открио заробљени Турчин на Дрини, који му је казао да Срби не могу победити јер им се родио "нови Вук Бранковић". Али, Гаја Пантелић је био тај који је у Милошу Обреновићу препознао "митску издајицу".

[25] Вук Караџић, *Грађа за српску историју нашега времена*, Београд, 1898, 135.

као вожд Другог устанка настојао је да, користећи се средствима која су му била на располагању, што пре утре пут примирју. Милош је сам објашњавао разлоге који су га на то навели: да не би народ излагао турском мачу и да сам не би оставио за собом проклето име као Карађорђе и Хаџи-Продан[26]. "Мир и слатку тишину међ народ увести и утврдити" била је реченица коју је Милош, с поносом, саопштио српском народу после потписивања примирја.[27] А онда је почео његов дугогодишњи, мукотрпан, и на концу, плодотворан рад, *"упорном дипломатском борбом и вештином, какву није испољио ни један наш владар"* (мој курзив)[28], у истискивању турске а проширењу српске власти, у задобијању независности, аутономије и кнежевског достојанства, али упоредо с тим и на уређењу и изградњи Србије "као слободне и срећне хришћанске државе"[29].

Управо се његова велика политичка заоставштина, поред осталог, и састоји *у начину* на који је за Србију борио и изборио самосталност: мирно, стрпљиво, са дугорочном стратегијом, дипломатски вешто и мудро, по потреби "и молбом и претњом, и политиком и новцем".[30] Успео је одиста да васкрсне српску државу, свакако на темељима резултата Првог устанка - а да ни једног тренутка није гурнуо народ у нову ратну погибељ и страдања. Сви проучаваоци владавине Милоша Обреновића сагласни су у томе да је у спољној политици практично низао само успехе. На том путу било је много тешкоћа, препрека и замки, али Милош Обреновић је показао једну завидну особину: спремност да се учи на својим и туђим грешкама, као и да се наученом прилагођава. Он није, као његов претходник Карађорђе и друге српске старешине, тражио све одједном и одмах; за разлику од њих, задовољио се, за почетак, "скромним", односно могућим и реалним - пошао је од Ичковог мира и тражио да се испуне одредбе Букурешког уговора (обе ствари Карађорђе је својевремено одбацио), а постигао оно што је 1804. и 1815. изгледало као недостижан сан. Друга важна разлика је што тај "сан" није тежио да оствари на бојном, већ дипломатском и политичком пољу, с вештином на којој му могу позавидети и многи данашњи политичари.

У унутрашњој политици кнез Милош је несумњиво био апсолутиста и деспот, бољи у успостављању него организовању државне управе. Слободан Јовановић био је мишљења да је кнезу Милошу требало вештине и енергије не само да истисне турску управу већ и да успостави српску, будући да је у том послу наилазио на велике тешкоће код својих сународника. "Велика је заслуга Гавриловићеве књиге" писао је Јовановић, "што је масом докумената обелоданила да стварање националне власти у ослобођеној Србији није био лак посао, и да је Милош у борби са народом био исто тако велики као и у борби са Турцима. Као

---

[26] Кнез Милош је мислио на народна проклињања Карађорђа и других старешина после пораза 1813. године, када се у народу прочуло за њихово бекство из земље; и када је Србија, привремено, поново потпала под турски мач који из освете због Првог устанка није штедео никог, ни децу ни одрасле. По сведочењима савременика, па чак и турских извора, страдања су била страшна. Михаило Гавриловић, *Милош Обреновић*, Београд 1908, књ.1, 246, 247.

[27] У објави Народне канцеларије од новембра 1815. поводом склапања мира између Милоша и Марашли Али-паше, М. Гавриловић, н.д. 244.

[28] Радош Љушић, *Србија у 19. веку*, Београд 1994, 123.

[29] М.Гавриловић, н.д. књ.3, 156, 157: Милош у свом говору на Скупштини у Крагујевцу 25. јануара 1830. када је Србима свечано обнародован Први хатишериф.

[30] Владимир Стојанчевић, *Милош Обреновић и његово доба*, Београд 1966, 153.

код свих примитивних народа, тако и у нас, власт се морала прво јавити у конкретном виду једног деспота да би се могла доцније схватити и апстрактно, независно од својих личних носилаца".[31]

Једна друга карактеристика Милошеве владавине значајна је за наше разматрање. То је питање његовог односа према српском становништву и осталим балканским народима у неослобођеним деловима Турског царства. Можда пре свега ту треба тражити одговор на питање зашто Милоша нема међу "косовским осветницима". Има индиција да је и кнез Милош сањао о српском царству у које би ушли, осим Србије, и Босна, Херцеговина, Стара Србија и Црна Гора.[32] С друге стране, скоро је сасвим извесно да му је идеја југословенства била страна.[33] На основу оног што се зна, може се закључити следеће: ако је и желео уједињење "свег српства", што не би било ни најмање чудно, он је више од тога уважавао реалне политичке околности које томе нису ишле на руку. Има историчара који као да с подсмехом и прекором говоре о Милошевом реализму и обазривости. Тако, један аутор констатује да "кнез Милош није имао замах и духовне снаге једног Карађорђа; да се од Србије у Милошево време нису могли очекивати већи потхвати, макар кнез сањао о ослобођеном Српству, јер код њега није било заносног улетања у устанички пожар"[34]. Ако се има у виду митски образац "освете Косова" с његовим последицама, онда се заиста може рећи да кнез Милош није био таквог кова. Врстан познавалац Књаза и његове владавине, историчар Михаило Гавриловић, каже: "У суштини он није желео никакву револуцију, нити је био револуционар"[35]. Кнез Милош је итекако био заинтересован за питање ослобођења балканских народа, само је у томе имао другачије методе и погледе на помоћ коју треба пружити, а коју је несебично и обилато слао. Помагао их је материјално, у новцу и другим средствима; помагао њихове цркве и манастире, слао књиге и друге поклоне; снагом свог угледа и респекта који је имао утицао је, кад год је могао, на тамошње политичке прилике у корист турских поданика; имао развијену мрежу доушника и агената који су га редовно обавештавали о стању у другим деловима Турског царства и преко којих је слао своју помоћ и ширио контакте; великодушно је примао избеглице и исељенике и омогућавао им пристојан живот у Србији. Недвојбена је чињеница да је Милош имао велики утицај и поштовање код других балканских на-

---

[31] Слободан Јовановић, *Из историје и књижевности*, књ.1, Београд 1991, 44, 48, 49.

[32] О томе једино отворено извештава гроф Адолфо од Карамана на основу, наводно, Милошевог личног признања. Чак се и Михаило Гавриловић, писац најобимнијег дела о кнезу Милошу, позива једино на овај извештај. *Белешке о Србији које је оставио гроф Адолфо од Карамана у октобру 1829*, прир. М.Ђ.Милићевић, Споменик XVII, 1892, 26.

[33] Бартоломео Куниберт тврди "да нико није био даљи од идеје југословенства од Милоша, иако су му противници подметали и такве намере у жељи да Милошем заплаше и Турску и Аустрију", Б. Куниберт, *Српски устанак и прва владавина Милоша Обреновића 1804-1850*, Београд 1901, 569. Познато је, такође, како се Милош лоше "провео" у Загребу у сусрету са Људевитом Гајем и како се, по сопственој изјави, једва избавио одандe. О томе: Милан Ђ. Милићевић, *Кнез Милош прича о себи*, Споменик XXI, 1893; и Ђуро Шурмин, *Кнез Милош у Загребу 1848*, Споменик СКА, LIV, други разред, Београд 1922.

[34] J. Митровић, н.д. 159.

[35] М. Гавриловић, н.д. књ. 2, 14, поводом планова хетериста да Србија буде нови "упаљач" побуна на Балкану (исте оне идеје због које је Карађорђе изнебуха упао у Србију 1817.), а на које је Милош гледао непријатељски.

рода. О овом аспекту Милошеве владавине Владимир Стојанчевић закључује: "Кнез Милош је, у складу са приликама свога времена, употребио методе мирног, поступног, "легалног" и протекционистичког инфилтрирања међу турске поданике на Балкану да би тако, унутар Турске, припремио терен за њено, у погодном тренутку међународне констелације, ефикасније разарање".[36]

Миодраг Поповић констатује да је у Милошево доба "дошло до осеке паганства и нове хришћанске плиме".[37] Милош Обреновић је свесрдно помагао обнављање и подизање цркава и манастира, а на културном плану осећао се утицај карловачког митрополита Стефана Стратимировића и просветитељског духа. Када је почела да ради прва штампарија у Србији, кнез Милош је дао да се најпре одштампа Библија, а потом сабрана дела Доситеја Обрадовића! Црногорски владика и песник Његош, понет романтизмом, 1837. критикује Милоша због тог потеза, уз љутито "презирем Доситеја" јер није имао слуха за "срећу народну"[38], тј. за његово митско наслеђе.

Кнез Милош није био "љути бојовник и осветник", мада је дизгине власти чврсто држао у својим рукама и владао као неки "српски везир". Чудно је да је баш та његова особина остала запамћена по злу, иако у свом апсолутизму Милош уопште није усамљена појава на српској политичкој сцени. Али, по једној другој својој особини јесте, у неку руку, био изузетак: ведар и насмејан човек, доброг расположења, "шаљивац и подсмејач" како га је Вук назвао, страствени љубитељ жена (што је ушло у анегдотска препричавања), свакако је одударао од строгог, љутог, сувог и аскетског типа који је оличавао, на пример, Карађорђе. Српски народ му је штошта замерио, па ипак је Милоша назвао "Избавитељем и Оцем Србије". Кад је због свог непопустљивог и апсолутистичког става морао да оде из земље 1839. године, "на Савском пристаништу, када је Милош хтео ући у лађу, плакали су и љубили му руку и пријатељи и непријатељи".[39]

Два митска обрасца

Личност књаза Милоша и историјске чињенице везане за период његове владавине чине основу коју су премрежили фолклоризовани и митологизовани елементи да би створили још један политички мит. У њему је, поједностављено речено, Милош постао симбол лукавог, препреденог, мудрог, раскалашног, напраситог и самовољног владара - апсолутисте. У том обрасцу преовлађују анегдотски и реалистични елементи, а књаз Милош се доима као новелистички јунак. Често, пак, измиче опажању да тако представљени лик, попут Милоша, сажима многе аспекте живота који га окружује; да се у приповедној структури његове личности огледа структура друштва коме припада, те да он постаје оличење неких тежњи и противуречја своје епохе. Међутим, његова успешна национална и спољна политика, као и дипломатска вештина, у политичком фолкло-

[36] Владимир Стојанчевић, *Политички погледи кнеза Милоша Обреновића на питање ослобођења балканских народа*, Историски часопис, кн. IX-X, Београд 1959, 360.

[37] М. Поповић, н.д. 145.

[38] *Исти*, 112.

[39] С. Јовановић, н.д. 63.

ру нису добили адекватно признање. Српски политички мит праву тежину даје само идеји о страдању и ратовању, жртвама и смрти као јединому путу очувања националног идентитета. Парафразирањем једног нашег песника, могло би се рећи да је Милош проживео и постао скоро синоним за "живот трстике"[40], повијајући се, сагињући и клечећи кад год је то било потребно у националном интересу српског народа, али узалуд! и клекне кад год је то било потребно у националном интересу српског народа, али узалуд! Без обзира на то колико сврсисходна и оправдана била, таква политичка опција бледи пред налогом да се "Србија сагињати неће", ма шта да је због тога задеси. Рационални политички избори других народа ствар су, такорећи, подсмеха код Срба, а владар који се управо тако понашао, да би на крају умро од старости и болести у своме кревету, а не на бојном пољу, дефинитивно је тиме себе изузео из српског политичког пантеона.

По томе је митски образац о Милошу јасно супротстављен миту о освети Косова и његовим јунацима (укључујући ту и Карађорђа), који се одликују, пре свега, полубожанским, скоро натприродним особинама. За разлику од Милоша, они су представљени као хероји - страдалници за националну ствар; трагични, епски ликови вредни дивљења, идоли и морални узори српског народа. Идеализацијом особина таквих јунака гурнут је у страну реални оквир њихових живота и стварни домет њихових постигнућа.

Призивање Милоша и *освета Косова* схваћени су, дакле, као два митска обрасца који, у кључу политичког фолклора, сублимишу различите ставове и опредељења. Видели смо да је образац *освете Косова*, почев од XIX века па до данас, форсиран и истицан као пожељан модел понашања у питањима од националне важности. Настојање неких личности да се јавно мњење подсети и на други постојећи образац, који нуди нека другачија решења, такође се може схватити као покушај његове инструментализације у тренутку када је општа атмосфера у Србији била захваћена *повратком традиције*.

Али, унутар оне традиције која се српском народу тако често враћа, Милошу Обреновићу нема места. Он није подесан модел онима који као да би хтели да Срби заносно, с Милошем Обилићем, Марком Краљевићем и Карађорђем као духовним узорима, стално улећу у неразмрсиво клупко "митског задатка" из кога, по митском обрасцу, као судбинској одредници, излазе поражени, јер "избор пораза" чини саставни део националне митеме.

Тај сценарио губитника као да је дубоко утиснут у дух српског народа, погодан за активирање кад год се укаже потреба за то. Оживљава фантоме прошлости, подстиче сажаљење над својом злом судбином, увлачи страх у кости од прадедовске клетве, буди осветнички дух због "изгубљене славе и угледа", покреће ратнички и хајдучки нагон патријархално-племенске традиције, срља за "вишим

[40] Иван Чоловић, говорећи о овом топосу српског политичког мита, наводи речи песника Рајка Петрова Нога, који се ишчуђава рачуници српских "трсака", по којој испада да смо мање ратовали, а више се повијали као трске, имали бисмо мање жртава, али, "да ли бисмо тада ми били ми?" пита се овај песник. Исту идеју Чоловић проналази и у језгровитим стиховима Матије Бећковића: "Да се није бој ни један био / Било би нас више, али кога?" Како уочава Чоловић, изгледа да оних Срба који би, угледајући се на ове "трстике", радије волели да их уопште буде и да живе, боље онда и да нема, јер нису достојни националног идеала; И. Чоловић, *Политика симбола*, Београд 1997, 70.

циљевима" не питајући за цену жртве, а после поносно "слави свој пораз" и држи помене својим пострадањима, привремено утешен као "губитник у миру", јер слути да ће се круг историје обрнути и поново му пружити шансу да одигра "свету драму".

Онај који је успео да на делу покаже Србима *да могу и како могу бити* и *победници у миру*, од када је умро, а има томе стотињак и више година, није био погодан за подсећање. Његов "победнички сценарио" напросто субверзивно делује на обновљену архаичну свест и митологизовану стварност у служби политичке пропаганде: уместо филозофије "крви и витештва" и "преких путева" излаз из криза нуди кроз стрпљење, разум и политику могућног. Због тога је *"призивање" Милоша* парадоксална појава: значи повратак у прошлост да би се оданде призвао у свест политички занемарен образац понашања који, у датом контексту, уистину значи корак унапред, али још више *искорак* из кружног тока митског предлошка. Само, Танатос српске митологизоване историје, Танатос "освете Косова" као да је јачи од Милошевог Ероса који је он несумњиво поседовао и исказивао.

Dragana *ANTONIJEVIĆ*

"REVENGE OF KOSOVO" AND "ACKNOWLEDGEMENT" OF MILOŠ OBRENOVIĆ"

Dramatic events have occurred in recent few years. Among them were disintegration of former Yugoslavia, war in the area of its former territory, killing of people, isolation of Serbia and others. These circumstances caused unavoidable process of society transition. This process was followed by a specific process called return of tradition in Serbia. It was used for political purposes and it was a mythical transformation of reality. However, with the aim of political propaganda and with the intention to achieve certain political aims, some national myths and symbols have been revived. They should have served as a tool for national homogenisation and mobilisation of the inhabitants. This particularly referred to the most powerful spiritual and national Serbian mythical theme: "Revenge of Kosovo" and its following symbols. This mythical pattern has some insoluble contradictions that continuously "re -open" certain historical and national problems. They do not offer other ways of solving this problem but legendary Lazar's "choosing of defeat". Mythical theme of Kosovo carries certain tragic and harm for Serbian people. This was particularly stressed in this work. On the other hand, as an opposite to this national and mythical pattern, people could hear referring to different, more successful, but forgotten tradition. That was the pattern of political behaviour and the very picture of it was Duke Miloš Obrenović. Unfortunately "acknowledgement" of Miloš remained without immense impression in public, although this pattern of behaviour has great significance and use for the people of Serbia. The question why it is so is discussed in this work.

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XLVI
Bulletin of the Ethnographical Institute SASA, vol XLVI
Београд 1997.

Ласта ЂАПОВИЋ
Етнографски институт САНУ, Београд

UDK 398 (=861)

ДЕВОЈКА, МЛАДОЖЕЊА И МОМАК

Анализа три песме из Вукове збирке наводи аутора да уочи и ближе размотри два мотива која се јављају у све три песме: младожењин позив супарнику на свадбу; и да је девојка, односно женска особа, покретач разрешења драматичне ситуације.

Кључне речи: девојка, младожења, супарник.

У Вуковој збирци народних песама три песме се издвајају по извесној необичности. Свака од њих, чини се, описује конкретан догађај који се у стварности збио, и поседује и своју специфичност. Обједињује их исти сиже: девојку удају или се удаје за нежељеног. Младожења позива момка, свог супарника, на свадбу. У све три песме драматична ситуација се решава на сличан начин, и то у корист заљубљених.

Кроз песме смо у могућности да сагледамо схватања у патријархалној средини, као и међуљудске односе. Оне нам на, не баш уобичајени начин, осликавају и положај жене.

Песма *Удаја сестре Љубовића* [1] је најдужа и најзаокруженија, па, самим тим, пружа и највише материјала за анализу. Она објективно приповеда догађај, али тако да је главна личност девојка, за разлику од друге две песме које збивања сагледавају из угла напуштеног момка.

Прелепој девојци Хајкуни обраћа се брат, бег Љубовић, следећим речима:

"Тебе мајка како је родила, 45
Одмах те је другом нам'јенила:
Сад те просе многи просиоци, "

и затим, описујући јој два најупорнија просца, старог и богатог Мустафа-агу и младог али сиромашног Зуку од Удбине, каже:

"Сад ти бирај, мила моја сејо! 58
Кажи брату, за ког' волиш поћи."

[1] Ову песму је Вук Ст. Караџић објавио у *Пјеснарици 1814.* под називом "О удатби Хајкуне сестре бега Љубовића" у другом делу, где су песме "мужеске" бр. п. 6. с напоменом у загради испод наслова "Србаља мухамеданског закона". Та напомена је касније изостављена. Песма има 125 стихова; наиме, у њој недостаје стих "Кад говори канда голуб гуче", који се појављује у истој песми објављеној у *СНП III* под називом "Удаја сестре Љубовића" п. 82. и има 126 стихова.

Она њему смерно и покорно одговара:

"Ја ћу поћи за ког ме ти дадеш. 62

али одмах затим слободно изражава своју жељу да би волела поћи за младог, па макар и сиромашног, завршавајући:

Није благо ни сребро ни злато 66
Већ је благо што је коме драго.[2]

Али брат даје сестру "преко воље њене" (ст. 69) за старца. Мустафа-ага у сватове позива и свог супарника "да му носи барјак пред сватов'ма" (ст. 74). Кад су сватови повели девојку, она девера пита "који јој је суђен ђувегија" (ст. 85), а затим се распитује ко је лепи барјактар. Кад чује да је то Зуко, одбијени просац, падне на земљу и нико је од сватова не може подићи док не дође Зуко

Пак ђевојци пружи десну руку 111
Ђевојка се и сама подиже
И усједе зањга на коњица.

А кад младожења захтева од сватова да му девојку поврате сви у глас повичу:

"Нека носи кобац препелицу, 123
Нека носи и јесте за њега 124
За те није онака ђевојка." 126

Песма нам осликава веома разнолике односе.

Бег Љубовић, из незнаних разлога, не одржава обећање својих родитеља. И тиме крши традицију. Он изгледа либералнији и наизглед пружа сестри могућност да сама одлучује о својој субини. При том она бира "на слепо", јер своје просце није ни видела. Међутим, приликом доношења одлуке брат преузима улогу патријархалног господара и ставља девојку у традиционално подређен и обесправљен положај. Из тога произлази да је само формално питао девојку за кога би се удала.

У разговору с братом девојка најпре истиче своју покорност, али затим доста наглашено исказује своју жељу. Она се покорава братовљевој одлуци и полази са сватовима. До драмског заплета долази у тренутку кад види коме је дају. И тада девојка, неочекивано, виспрено сама гради ситуацију тако да спроведе своју вољу и оствари свој избор. Она тиме крши устаљене традиционалне друштвене норме.

Младожења позива у сватове свог супарника и даје му важно место барјактара. Онако стар, он последњи долази да подигне девојку, а кад види да му је девојка одведена, виче на сватове "шта гледате, те не отимате!" (ст. 121).

Занимљиво је да сватови, који овде представљају "јавно мњење", изричито одобравају бекство заљубљених речима "нека носи и јесте за њега". Зашто кад је то драстично кршење друштвених норми? И то их још крши женско!

Чини се да се тим последњим стиховима, који представљају и поруку песме, изражава једно поштовање "закона вишег реда", природног закона, да млади

[2] Ови стихови су у *Пјеснарици* штампани великим словима. Исти стихови се јављају и у Вук *СНП I*, п. 313 "Шта је благо?"

Варијације на тему у *Пјеснарици 1815.* п. 19 и Вук *СНП I* п. 310 "Драги и недраги" и у *Пјеснарици 1815.* п. 23 и Вук *СНП I* п. 312 "То је благо што је коме драго".

треба да буду са младима. Напоменимо још да се стихом "нека носи кобац препелицу" иницијатива и акција приписују мушкарцу, а догађај сагледава као отмица девојке, дакле традиционално познат облик понашања.

Ова песма нам истовремено приказује и традицију и одступање од ње. Приказује прихватање формалног обрасца и кршење устаљених норми, па чак и, што је зачуђујуће, да то кршење одобрава друштвена средина.

У по Вуку, лирској песми *Шта је коме суђено*[3] описује се сличан догађај, али главна личност је момак.

Челебија Јово се јада друговима да му се драга удаје, и то за његовог првог комшију који га зове у сватове да му буде кум или девер. После мучног премишљања, преовлађује жеља да види драгу. У тренутку кад су му дали "да јој прстен меће"[4] он је шапатом пита зашто га је изневерила. Она, пошто му каже да је крива његова мајка, изговара судбоносне речи:

"Него сада али икадаре!" 31

на шта је Јово зграби и почне бежати. За њим пројури младожења вичући да му врати девојку, али му Јово одговара да је девојка најпре била његова.

Очигледно је да су се Јово и девојка познавали, волели и једно другом обећали.

Неспоразум међу заљубљенима је изазвала Јовина мајка, која је нешто учинила да девојка поверује да ју је Јова напустио и зато се удаје за другога.

Девојку проси Јовин први комшија, за кога је тешко претпоставити да није знао за Јовину љубав. Он је тај који зове Јову у сватове, нудећи му уважено место кума или девера. Дакле, младожења[5] зове на свадбу свог супарника.[6]

До разрешења међу заљубљенима долази у тренутку прстеновања. Схвативши да је момак још увек воли девојка је та која покреће акцију.

---

[3] Вук, *СНП V* п. 393 стих 1 - 39.

[4] У лирским народним песмама често је опевано прстеновање девојке пред извођење из родитељске куће. Прстенује је посредник, најчешће девер, отуда стих: "О ђевере, злаћани прстене" (Вук, *СНП I*, п. 56). в. Л. Ђаповић, *Заклетва у вереничком и свадбеном ритуалу*, Македонски фолклор 29 - 30, Скопје 1982.

[5] У Вуковој *Пјеснарици 1814.* п. 38 "Последњи благослов" и *СНП I* п. 362 "Благослов" девојка зове на свадбу бившег момка. Он не одлази, али јој шаље благослов, који је у ствари клетва. Момак је, како се из песама види, много више повређен и не одлази на свадбу кад позив долази од девојке, него од младожење. То је вероватно зато што девојка тим позивом ставља момку на знање да га више не воли. Међутим, младожењин позив супарнику у патријархалној средини, очигледно, не мора значити да је то девојчин избор, и престанак љубави с девојчине стране.

[6] Мотив да младожења зове супарника јавља се у *Пјеснарици 1814.* и у п. 47 "Жалосни девер" и у *СНП I* иста песма под бр. 544

Синоћ мени црна књига дође
Црна књига, а у црно доба:
Да се моја драга препросила;
Да за кога, ни по јада мога,
Већ у село за мог побратима,
Мене побро у дјеверство зове.
Како ћу јој тужан дјевер бити:
Кад јој станем чашу наздрављати
Ил' ћу рећи: здрава, снахо моја 1
Ил' ћу рећи: здрава, драга моја? 10
Јади поћи, а двои не поћи;
Але ћу поћи, макар ћу не доћи. 15

На младожењине повике момак одговара:

"Од пријед је моја цура била!"[7]

Реакција сватова се из песме не види, све остаје на личном нивоу.

И у лирској песми *Али-бего и дјевојка* [8] описује се како је Али-бегу дошао позив на свадбу од "једног из села јунака" (ст. 15) који се жени девојком с којом је Али-бего седам година чувао овце и за коју каже:

"Не виђех јој скуца ни рукавца 10
Ни бијела лица ни њедарца,
Е млидијах да ће бити моја,
Али моја, али брата мога."

Мајка га саветује да се лепо обуче и поучи га да при испијању чаше наздрави девојци следећим речима:

"Мило ми је, е си се вјерила, 43
Још милије, е си се удала,
На коме си чедо оставила
што је нами у припаши било"

Момак послуша мајку. Кад стари сват чује момкове речи, повиче сватовима:

"Калајмо јој злаћана вијенца" 76

Кад су девојку без венца извели из куће, Али-бего то једва дочека, стави је испред себе на коња, с љубављу је привеза за себе пасом да не би пала, и поведе својој кући.

И у овој песми, као и у претходној, догађај је описан из момковог угла.

Али-бего добро познаје девојку и она му се веома свиђа. Мислио је да ће бити његова. Речи "али брата мога" могу се тумачити да истовремено изражавају и љубав према брату за кога жели тако дивну девојку, и поштовање девојчине воље, тј. кога од њих двојице она изабере.

И овде, као у претходне две песме, младожења је тај који зове свог супарника на свадбу.

За разлику од раније наведених песама, у овој се девојчина воља и жеља може само претпоставити.

Али покретач акције у корист заљубљеног момка је и у овој песми женска особа, момкова мајка. Међутим, у складу са својим годинама, она то чини смиреније и мудрије, она не нарушава традицију, она користи строга патријархална схватања да би постигла жељени циљ.

У патријархалном друштву ако би се показало да невеста није била чедна, брак би се разврГавао, а девојка је враћана родитељима. Али некад није нужан доказ већ је довољна и ружна реч за девојку. Кућеној или осрамоћеној девојци смањени су изгледи на добру удају или удају уопште. Стога се кућење девојке сматрало највећим грехом.[9]

---

[7] Вук, *Пословице*: Ко прије ђевојци онога је ђевојка (2525).

[8] Вук, *СНП V*, п. 392 стихови 1 - 99.

[9] У Вук. *СНП V* п. 219 *Сестре св. Петра* говори се како сестре Св. Петра силазе у пакао. Тамо горе три момка: првом руке до рамена, јер је замахнуо на родитеље, другом гори глава до очију.

Знајући све то, мајка баш зато саветује сина да тако страшно опањка невесту, претпостављајући да ће то изазвати развргавање брака и да ће девојка опет бити слободна, те ће он моћи да се њоме ожени.[10]

И стварно, сватови, "јавно мњење", у складу са традицијом узвикују:

"Врћимо је мајци на трагове."[11]

И у овој песми женска особа је, иако на нешто другачији начин, покретач разрешења драматичне ситуације, што се посредно и наглашава у последњем стиху:

Здраво пође, весела му мајка. 99

Два мотива која се јављају у све три песме, по нашем становишту, веома су значајна и занимљива.

Један је звање супарника на свадбу. Поступак, бар према песмама, уобичајен. Намеће се питање: који је разлог таквог поступка? Он у себи несумњиво носи известан ризик. На први поглед, из данашње перспективе, такав поступак изгледа неумесан, изазивачки, могло би се чак рећи суров, и као злурадо наглашавање своје победе.

Међутим, уопште, позив на свадбу представља знак уважавања, пријатељства, па и поверења. Он би се могао тумачити и као: "Такмичили смо се, ја сам победио, будимо и даље у добрим односима."

Додељивањем супарнику значајне улоге барјактара, кума или девера, истиче се да га младожења уважава и има у њега поверења. Тим указивањем поверења и уважавањем покушава се смањити супарникова повређеност, неутралисати његове могућне непријатељске намере, а, самим тим, и избећи конфликтна ситуација.

У песмама се наглашава мука и дилема позваног "јад је поћи, а горе не поћи" (ст. 17). Њему није јасно како ће то поднети и шта ће се десити али одлучује "хоћу поћи, да нећу ни доћи" (ст. 21) [12] Па ипак, осим у *Али-бего и дјевојка*, позвани момак нити смишља нити предузима неку акцију. Он ступа у акцију тек, и искључиво, на иницијативу саме девојке.

Други упечатљив мотив у овим песмама је да девојка, односно женска особа, за коју се види да је под стегама и готово без права одлучивања о својој судбини у патријархалном друштву, да је она та, која драматичну ситуацију разрешава, односно покретач је решења те ситуације. Неагресивно. Домишљато.

У првој наведеној песми то чини девојка на путу ка младожењиној кући, у другој при прстеновању, а у трећој, према мајчином савету, разрешење се деша-

---

јер је обљубио куму, а трећи цео гори, јер је "кудио свачије ђевојке". Сестре за прву двојицу предлажу смањење казне, а за трећег кажу:

"А ономе што куди ђевојке 39
Јошт он'лико огња приставите."

[10] Отуда овде момково кућење девојке не подлеже греху, јер оно не умањује девојчину могућност да се уда.

[11] Сватови, за које се сматра да су места и да лако падају под утицај злих сила или завидљиваца, никада не иду истим путем. Претпостављамо да овде речи "на трагове" значи жељу да се неприлична млада, за казну, баш изложи злим силама.

[12] П. *Шта је коме суђено.*

ва чак после венчања, али пре конзумирања брака. Можемо се упитати зашто. Женска особа је под влашћу родитеља или брата, а затим под влашћу мужа. У тренутку напуштања родитељског дома, она више није под њиховим старатељством, али званично још није ни под влашћу мужа. Отуда она тај моменат interregnum-а користи да испољи и спроведе своју вољу.

У овим песмама је показано како се жена, и у патријархалном друштву, није либила да у одсудном тренутку разруши устаљене норме, или, чак, помоћу њих, изврга вајући их, оствари свој циљ.

Lasta ĐAPOVIĆ

THE GIRL, THE GROOM AND THE YOUNG MAN

The author analyses three folk poems from Vuk´s collection with similar contents. The girl marries the man she does not like. The groom invites his rival to the wedding. The initiative of the happy ending of dramatic situation is a female.

After analysing of each poem separately, the author showed to and analysed two motifs: invitation of the rival to the wedding and initiative of the girl, in fact female person for solving dramatic situation.

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XLVI
Bulletin of the Ethnographical Institute SASA, vol XLVI
Београд 1997.

Десанка НИКОЛИЋ
Етнографски институт САНУ, Београд

UDK 398.9 (=861) : 886.1-36.091

АНЕГДОТА - ИЗРАЗ ЕРСКОГ МЕНТАЛИТЕТА

У раду се говори о шаљивој анегдоти Ерâ, становника ужичког краја. Из анализе садржаја анегдота, и уз поређење са другом емпиријском грађом са овог подручја произлази да се ерске приче, вршећи идентитетску функцију у значењу стереотипија, могу сматрати веродостојним извором за карактеролошка проучавања.

Кључне речи: анегдота, Златибор, менталитет, култура, личност.

Анегдота (кратка прича) јесте сажета, згуснута форма приче са хумористичном, сатиричном, а понекад и са изразито моралистичком поентом. Она у основи бележи више или мање важне догађаје, али и учеснике тих догађаја, као и њихове поступке у датим ситуацијама. Сликајући их кроз сукоб радње, кратка прича садржи и драмске елементе. Зато што је сва у драмском дијалогу сматра се да се у ствари и рађа из онога што би се могло назвати срж драме. Понекад јој се зна творац, па и кад се не зна или се заборави, препричава се, јер пројицира речи и акције профила личности познате у одређеној средини и времену. Због тога анегдота, која се жанровски налази на граници између индивидуалног и колективног прозног стваралаштва, поседује и снагу документа.[1]

Мада је функција анегдоте да забави, кроз њу провејава човекова потреба да својим опажањима, преживљавањима и искуствима дâ одушке у лакшој, краћој, неофицијелној форми причања, али исто тако и да окарактерише људска дела; у њој има и пресуде јавног мњења, јер нарочитом оштрицом метафоре суди и хвали или "немилосрдно жигоше".[2]

Сва та обележја кратке приче поседује и анегдота о Ерама, најраспрострањенија, и до данас очувана форма фолклорног стваралаштва народа Ужичког краја.[3]

---

[1] *Речник српскохрватског књижевног и народног језика САНУ*, I, Београд 1959, код анегдота; П. Слијепчевић, Анегдота као уметничко дело, *Записи*, часопис за науку и књижевност V/14, Цетиње 1929, 193-199; Р. Меденица, Кратка ерска прича као карактеролошка грађа, *Рад VIII конгреса Савеза фолклориста Југославије*, Београд 1961, 159-162.

[2] В. Дворниковић, *Карактерологија Југословена*, Београд 1990, 530, 581-589.

[3] Под Ужичким крајем подразумевају се предеоне целине: Златибор, Ужичка Црна гора, Стари Влах, Соко, Пожешка котлина, Моравица, Полимље и Подблаће, које чине област с неким посебним географским, унеколико и етнографским одликама у оквиру Србије. - Р. Познановић, *Традиционално усмено народно стваралаштво Ужичког краја*, Посебна издања Етнографског института САНУ 30/1, Београд 1988, 24-25.

На етничко порекло Ера указује већ В. Ст. Караџић[4], који у свом *Рјечнику* овај етноним изводи из речи Ерцеговац (Херцеговац), одакле Ере, делом и из осталих динарских области (Црна Гора, Босна) и потичу.[5] За етнокултурну скицу овог подручја југозападне Србије значајна је чињеница да је у етнодемографском смислу прилично компактно; становништво се из њега више исељавало (пре свега у правцу Шумадије) него што се усељавало, и мешало са припадницима других миграционих струја. Етос Ера одређивали су и фактори из природне средине овог брдско-планинског предела, богатог пасиштима, а оскудног у земљи за обрађивање, што је налагало становништву да се уз сточарство (раније номадско), прихвата допунских делатности. Тако су Ере познате не само као сточари већ и као катранџије, грнчари, дрводеље, а изнад свега као кирџије, којим послом су се генерацијама бавили.[6] То је, свакако, оставило трага и у личности Ере, који је требало да савладава не само физичке напоре него и да у себи развије извесна ментална својства неопходна у току дугих и неизвесних кирџијских путовања, као и при сусретима са непознатим и не увек добронамерним људима. Треба додати и доскорашњу изолованост овог краја, удаљеног од магистралних саобраћајница, па је дуже него на неким другим странама Србије био "одсечен од света" сачувавши тиме аутентичније одлике традиционалне, динарске културе. Тако су Ере препознатљиве како по типу динарске брвнаре, у ношњи по сточарској кабаници, пеленгирима и зубуну, тако и по разноврсности народног стваралаштва: у музици по гуслању и високо вреднованом дијафоном певању "на вик", а затим и по оригиналности прозног, фолклорног истраживања, које је нарочито дошло до изражаја у пословичном говору и беседништву (здравице), а и у краткој шаљивој причи.[7] Овде додајемо још један ерски спецификум, а то је лик маскираног, свадбарског весељака, чауша, јединствене, магијско-религијске и драмске фигуре, сачуване у Србији, јужно од Саве и Дунава, до данас још једино у Ужичком крају и његовом окружењу, а то је индикативно кад се има на уму да је израстао, као и јунак ерске шаљиве приче, из етнокултурног миљеа овога краја.[8]

I

Занимање за бележење и штампање шаљивих, ерских анегдота, умногоме, је заслуга људи из Ужичког краја, а упоредо с тим расло је и интересовање науке да се свестрано проуче. Рад на сакупљању и објављивању тих прича повезује се са за-

[4] В. Ст. Караџић, *Српски рјечник*, (1818) Београд 1969, код Ерo.

[5] М. Ђ. Милићевић, *Кнежевина Србија*, Београд 1876, 527-643.; Ј. Дедијер, *Херцеговина*, Српски етнографски зборник XII, Насеља српских земаља 16, Београд 1909, 162-168.; Љ. Павловић, *Соколска нахија*, Српски етнографски зборник XLVI, Насеља српских земаља 26, Београд 1930, 349.

[6] С. Поповић, *На мирисном Златибору*, Београд 1903, 24-30, 81-82; С. Вукосављевић, *Историја сељачког друштва*, III, Социологија сељачких радова, Посебна издања САНУ DXLVIII, Одељење друштвених наука 89, Београд 1983, 343, 497-503.

[7] *Рад VIII конгреса Савеза фолклориста Југославије*, Београд 1961: М. Барјактаровић, Етнолошки поглед на област Титовог Ужица, 95 - 107; Д. Недељковић, Развитак Ужичког народног стваралаштва, 50-51; Р. Петровић, Народни мелос области Титовог Ужица, 95-107; М. Кнежевић, Ужичка народна беседничка проза, 155-159.

[8] Д. Николић, Чауш у свадбеном обреду Срба, *Етнокултуролошки зборник*, I, Сврљиг 1995, 141.

лагањем књижевника Т. Костића, чији су анегдотски записи почели да се штампају у Нишу 1905. године у часопису "*Кића*, листу за шалу, забаву и прикупљање народних умотворина".[9]

Наша разматрања заснивамо на збирци од 90 анегдота које је сакупио, а добрим делом и објављивао Љубиша Ђенић. Хронолошки посматрано најстарије анегдоте садржајно припадају XIX веку (време под Турцима, период Кнежевине и Краљевине Србије); известан број описује догађања између Првог и Другог светског рата, а најновије (њих је најмање) односе се на савремено доба, тј. на другу половину XX века.

Ера је у анегдотама ређе представљен у лику помоћног службеника, трговца, војника или шегрта, а чешће је то средовечни, сувоњави брђанин из златиборских села (Доброселица, Мачкат, Стубли, Јабланица, Гостиље, итд.), споријих покрета, а живахног и проницљивог погледа, у гуњу и опанцима, са торбом о рамену. Обично се, по завршетку пољских послова, у току кирицијања спушта из свог родног села да би продао катран, луч и друге своје производе ако није намеравао да их замени за кукуруз, при чему је набављао и најнужније ствари за кућу (со, петролеј). Најчешће је силазио у оближње вароши: Чајетину, Ужице или Пожегу, а могао се срести и даље у Крагујевцу, Краљеву, Врњачкој Бањи или Београду, па чак и у Бечу и Будимпешти! Тако, највећи број прича потиче са Ериних путовања, приликом којих је западао и у непријатне ситуације, комуницирајући са представницима разних професија, положаја и порекла.

Анегдоте смо према садржини разврстали у неколико тематских целина.

1. Најбројнија скупина анегдота говори о ставовима Ере према представницима власти персонификованим у ликовима турског аге, српских кнежева, министара, среских и окружних начелника и осталог чиновништва. Ту су и судије, адвокати или лекари, "варошка господа", сви они којима се обраћао молећи их, тражећи неку услугу или олакшицу, свестан да ти сусрети обично значе неку његову обавезу да нешто плати, послуша, да буде кажњен. Од њихове осионости и неправичности Ера се брани духовитом досетком или им се подсмева, псујући их на даљину, тј. повлачећи се са места догађаја.

ЕРА ПСОВАО КАПЕТАНА

Седео Ера у кафани па се почео разметати:

- Их што ономад испсовах капетана!

Сељаци га упиташе:

- Како си смео да га псујеш, могао те је, болан, ухапсити?

- Е, ухапсио би он мене да је могао, јер ја сам га псовао на Забучју, а он је остао у Ужицу, похвали се пркосно Ера.[10]

---

[9] Из новијег времена су три мање збирке хумора из Ужичког краја: Љубише Ђенића (*Ерске мудролије)* које је делом објављивао и у "Ужичким вестима", затим Милисава Ђенића *(Нови ерски хумор)*, као и Уроша Ђурчића *(Неко је рен)*. У прегаоце на популарисању и испитивању ерских прича спада и Р. Познановић (Р. В. Познановић , Терзић и Милекић - Творци ужичке зврчке, *Рад XVII конгреса Удружења фолклориста Југославије у Поречу 1970, Загреб 1972, 529 - 537.*

[10] Љ. Ђенић, Ерске мудролије, *Ужичке вести*, 850, новембар 1963.

ЕРА И АДВОКАТ

У некој гужви нађе се и Ера, па га полиција спетља са осталима у хапс. Узме Ера адвоката, а овај га посаветова да се прави луд и звижди кад га буду саслушавали.

Изведу Еру на саслушање, а он почне да звижди: тако једном, тако други пут, па и трећи. Полиција, мислећи да је луд, диже од њега руке и пусти га да иде својим послом. Ера пође у варош, а ево ти адвоката за њим, и затражи награду за савет. Ера правећи се луд, окрене се адвокату, поче да звижди, а затим продужи пут.[11]

ЕРА КОД МИНИСТРА

Неки Ера, пошто је посвршавао послове у Београду, имао је намеру да обиђе министра (свога земљака) ради неке молбе. Бану Ера министровој кући и затражи од момка да га пусти унутра.

- Господин је на ручку, има госте, неку велику господу, зато те не могу пустити унутра.
- А да ли ће ускоро устати?
- Не знам, тек сад су сламу (чачкалице) узели.
- Шта рече, сламу узели?
- Да, потврди момак.
- Кад су узели сламу, ја колико ћу чекати док поједу зоб, рече Ера и врати се на улицу.[12]

2. Следећа група прича такође доводи Еру у контакте са варошанима. То су сада трговци, бербери, механџије. Као одговор на тврдичлук и понижења која доживљава од ових људи, а рачунајући на њихову несмотреност и глупост, Ера лукавством успева не само да их надмудри већ и да их материјално искористи. Ипак му је било најважније да својом домишљатошћу и подваљивањем надвлада механџију, не би ли уморан и гладан, а без новаца, добио тањир јела и пиће.

ШТО ПЈЕВАШ ЕРО КАД ПЛАТИТИ МОРАШ

Сишао Ера са Златибора и свратио у чувену Ђерову механу, и рече газди:

- Газда, оћеш ли ми дати сатлук ракије и ручак?

Газда му донесе и Ера поједе, па опет упита:

- Оћеш ли ми дати још један сатлук ракије?

Пошто се Ера накреса, газда му приђе с рачуном, а овај рече:

- Мој лијепи газда, ја немам пара да ти платим трошак, а ја сам те и питао "оћеш ли ми дати", а ти си као добар човјек доносио и давао једном сиромашном Ери и без пара.

Газда га салети да плати, а Ера ни да чује, па се погоде да Ера пева све док се газда не насмеје. Ера певао, а газда никако да се насмеје. Најзад Ера запева колико га грло носи:

- Ој, Еро, један будаласти, што пјеваш кад платити мораш?!

Газда се насмеје и рече:

- Тако је.

Ера преста са песмом, узе капу у руке, и рече:

- Сад сам ти одужио и вала ти! То рече и изађе на улицу.[13]

ДАЈ МИ ВЕЧЕРУ УМЕСТО РУЧКА

Сишао Ера у Ужице и свратио у механу и запита механџију шта има за ручак:

- Пасуљ с месом, одговори механџија.
- Пошто ти је тај ручак?
- Десет динара.

---

[11] *Исто*, 863, фебруар 1964.
[12] *Исто*, 869, март 1964.
[13] *Исто*, 860, јануар 1964.

- А шта има за вечеру, мој лијепи газда, и пошто је вечера?
- И за вечеру је пасуљ, само он је седам динара, јер је подневни.
- Онда, дај ми вечеру!
Механџија донесе Ери у подне вечеру са попустом од 30%, и насмеја се Ериној довитљивости.[14]

3. Неколико прича илуструју ставове Ерâ према припадницима других народа и етничких заједница, као и према домаћем становништву изван њихове локалне средине. Тако, на пример, хвалисавост Црногорца "кажњава" насамаривши га и обрукавши га пред светом; претварањем прикрива своју неуредност пред Шумадинцем; привидно је наиван према Циганину, рачунајући на његово поштење, а Сремцу и Банаћанину уместо пића и хране, нуди дружење! Ипак, најоштрије реагује када му се повреди национални понос.

ЕРА ПРИЛАЖЕ СВОЈ ДЕО
Договорили се Сремац, Лала и Ера да праве заједнички ручак и шта ко да донесе.
Сремац рече:
- Ја ћу донети вино.
Ера рече :
- Ја, вала, немам шта донијети, него ћу вам довести свога брата да нам свима прави друштво.[15]

ЕРА ИЗ ГОСТИЉА У ПЕШТИ
Пре седамдесет година неком трговцу Митровићу из Гостиља Мађари, у договору са својим властима, подвале на тај начин што је "бајаги" констатовано да говеда која је овај хтео да прода нису здрава, па их је морао продати крипом испод цене, тако да изгуби велики новац. Сутрадан мађарски трговци дошли у хотел у коме је одсео Ера и затекну га како грицка кифлу и пије кафу, па га почеше задиркивати:
- Море, Еро, што не једеш крменадле и ћулбастије, већ само хлеб?
Ера је ћутао.
- Не мари ништа Србо, погубио волове. Тако у Србији има доста волова...!
- А када сте ви били у Србији и јесте ли били на Златибору? упита их Ера.
- Па били тако пре пет, шест-година, налагаше Мађари.
- Е, откад сте ви отишли од нас, у нас је мање волова - одговори Ера и настави да грицка кифлу.[16]

4. Карактеристичан је и однос Ере према свештенству и религији. Не показујући нарочито страхопоштовање ни према попу, па чак ни према владици, побожан је онолико колико му вера не омета обављање "тежачких" послова. Ера призива Бога, пре свега, да му помогне да преживи; моли му се за своје здравље и за здравље укућана, за добру летину. Обавезно слави свог породичног патрона, а, и преславља сеоске славе, иако је, услед свог оскудног имовног стања принуђен и да позајмљује, на пример посуђе, или да се сналази на друге начине.

---

[14] Љ. Ђенић, *Етнографски записи - прилог грађи за етнографско проучавање Златибора*, Чајетина 1980, 243 (рукопис)
[15] Исти, *Ерске мудролије*..., 854, децембар 1963.
[16] Исти, *Етнографски записи*..., 239.

ГОСТОЉУБИВИ ЕРА

Дођу Ери на преславу о Духовима многи звани и незвани гости, те се он и његова домаћица нађу у невољи. За толике госте није било ни послужења ни посуђа. На женино питање шта ће да предузму, Ера се замисли само тренутак, па ће рећи:

- Слушај жено, ракије имамо доста, па ћемо лако. Наспи пун бакрач ракије, па га метни на ватру нек' се вари. Само пожури.

То рече па се нађе с гостима. Поче се љубити и здравити с њима, и то тако весело и пријатељски као да је заклао три вола да сачека сав тај народ... У том ракија беше готова, па домаћин Ера, домаћица и остала чељад стадоше служити госте све великим чашама и шољама. Гости се брзо понапише и настаде песма и игра, а, они најпијанији почеше се ваљати по земљи, те тако ником није ни падало на ум да једе. А сутрадан се хвалише по селу:

- Море, што се јуче проведосмо на слави код Мијајла Мамовића, то нигде није било. Пило се и јело по цео дан и цијелу ноћ, а јутроске опет навали са ракијом, те једва живи остадосмо.

У ствари, ракија је ту била и јело и пиће.[17]

НЕ ТРПАМ НА СВЕТОГ ИЛИЈУ

Покосио Ера ливаду, па није стигао да здене сено радног дана, већ је то морао учинити на празник Светог Илију. Наишао поп кроз село, па видећи Еру где ради на велики празник, викну га с пута:

- Ој, Миловане!

- Чујем попе!

- Шта то радиш, болан не био?

- Ја, вала, попе трпам сено.

- Па зар га трпаш на Светог Илију?

- Јок вала, на њега, већ на 'растову грану - одговори Милован и настави посао.[18]

5. Занимљиве су и приче у којима је изражена наклоност Ере према животињама са којима и од којих живи. Нежност, на пример, према кози превазилази његову жељу да се наједе козијег печења. Магарца који га свуда прати сматра својим пријатељем, придајући му људске особине. Слично се понаша и према коњу, бранећи га шалом од насртаја и увреда људи.

НЕ ВЕЛИМ ЈА ТЕБИ ПРИЈАТЕЉУ

У време када се на Златибор долазило на коњу и пешке, неки путник наишао на коњу преко дрвеног мостића на Обудевици. Коњ се уарумио и никако да наиђе на мостић. Путник покуша да га покрене корбачем, али коњ ни мађи. Наишао Ера из Јабланице, па видевши да путник немилосрдно удара коња, повиче:

- Остави га море, паметнији попушта!

Путник се наљути и поче псовати Еру, а Ера рече:

- Ама не велим ја то теби, пријатељу, него коњу, тешим њега јадника.[19]

6. Осврнућемо се и на анегдоте у којима Ера показује свој однос према тековинама модерне цивилизације. У сусрету са новотаријама градске средине, он је збуњен, а да би савладао неукост, можда и привидну, призива у помоћ своје животно искуство, божју силу, и опет је на сигурном тлу.

---

[17] Исти, *Ерске мудролије*... 868, март 1964.

[18] *Исто*, 869, март 1964.

[19] Исти, *Етнографски записи*..., 246.

ЕРА И ЕЛЕКТРИКА

Кад је уведена електрика, у Ужицу један златиборски Ера занoћи у некој кафани, па када се око поноћи пробуди, запрепасти се од сијалице и викну:

- Куку, људи, да видите чудјествениија божијега. Све звијезде с неба попадале по крововима, а на пијаци трепери једна, има у њој хиљаду ока![20]

II

Компаративна испитивања хумора уверила би нас да је смех општељудска потреба, те да су смисао за шалу, доскочицу и сатиру уткани у фолклорно стваралаштво многих народа. Међу нама познатијим јунацима хумора из прича балканских суседа незаобилазан је оријентални лик Насредин Хоџе, кога упоређују са духовитим понашањем Ере.[21] С обзиром на драмско у ерским причама лик Ере би се могао довести у везу и са ликом Карађоза, једним од јунака позоришта сенки из фолклорне традиције Грка и Турака,[22] а има извесних сличности и са Бају Гањом из бугарске сатире.[23]

Духовитост Ере из наших анегдота, уз универзална обележја, обојена је и локалним колоритом (што нас овом приликом више занима), а испољава се у варијантама: од лаке шале да насмеје, до сатире да осуди, изражавајући читаву скалу осећања и мисаоних рефлексија. У тој вишеслојној структури ерског хумора, сазданој на опозиту: паметно - глупо, позитивно - негативно, може се наслутити извесно јединство супротности које се у причи смењују *скривајући* и *откривајући* истину, како је то добро уочио, и у психолошком смислу разјаснио М. Мисаиловић, врсни познавалац ерских анегдота.[24] Анализом анегдота из нашег избора дошли смо до неколико значењских слојева наталожених у овим причама:

- горњи (површински) слој приче скрива истину. Ера јавно признаје своју неукост, привидно је понизан, повлађује јачем од себе, желећи да истакне своју инфериорност;

- други слој приче јесте Ерин одговор, духовита, оштра "жаока", којом он путем метафоре и пословичног изражавања узвраћа на напад и усмерава ситуацију на своју страну. Смех који тај осветнички хумор изазива, представља, како то надахнуто исказује М. Кнежевић, "најфинији тон оне дисхармоније која издаје звуке зла, ружног, лажног и заблуде";[25]

---

[20] Исти, *Ерске мудролије...*, 836, август 1963.

[21] Р. Ангелова, Любими герои на хумористичните приказки и анегдотите у някои славянски и неславянски народи, Език и литература XXVIII/3, София 1973, 16 - 17.

[22] Д. Антонијевић у својим аналитичко-синтетичким студијама Карађоз (*Градска култура на Балкану*, XV - XIX, Посебна издања Балканолошког института САНУ 20, Београд 1984, 385 - 410 и *Дромена*, Посебна издања Балканолошког института САНУ 72, Београд 1997, 151 - 174) описујући лик и понашање Карађоза истиче да он "симболише људе у њиховом добром расположењу, срчане у тегоби, трезвене ... опрезне према свему што се дешава ... који изражавају своје незадовољство екстравертно кроз причу што измишља њихов говорник Карађоз, кроз анегдоту пуну сатире која носи жиг опомене" (*Карађоз*, 403)

[23] В. Дворниковић, *нав. дело*, 595.

[24] М. Мисаиловић, Социолошка и психолошка значења ерског хумора, *Ужички зборник*, 7, Титово Ужице 1978, 258, 268.

[25] М. Кнежевић, *Мисли*, Српска књижевна задруга XXXIV/228, Београд 1931, 571.

- из трећег слоја приче израња истина, односно намена хумора која Еру и мотивише на такво понашање, усмерено против ауторитарности и људске несавршености, а у име човечности, социјалне правде и нагона за одржањем.

Зато је и оправдано мишљење М. Мисаиловића, који функцију хумора у ерским анегдотама види као систем одбране главног јунака у животној борби.[26] Самим тим, приче о Ери имају значење стереотипија у којима он, дистанцирајући се путем хумора од саговорника, потврђује своје идентитете.

У анегдотама у којима се духовитошћу супротставља властодршцима и господи, брани свој друштвени слој, сељаштво, а истовремено и лични интегритет. У питању је преношење у причу животних ситуација социјално и економски угроженог сељака из времена такозваног зеленашког капитализма у Србији, када су постојале оштре границе између села и града. У причама о ставовима Ере према суседном домаћем и инородном становништву, као и у онима у којима наш јунак испољава однос према представницима цркве и начину живота у граду, налазимо га у улози браниоца свога етноса, а исто толико патријархалног села и породице, односно локалне заједнице којој припада и у којој се најсигурније осећа.

Овим смо се приближили још увек недовољно проученој области испитивања, а то је да ли стереотипизовани хумор у причи верно преноси стварне одлике менталитета људи на који се односи. Познато је да етничке стереотипије више говоре о ономе ко опажа, него о опаженом становништву. Зато је прихватљива претпоставка ауторâ који и ове феномене сврставају у психологију народа, под условом "да се посматрају као део (уочених) карактеристика народа који ствара стереотипије" одмеравајући етничку дистанцу према другом становништву.[27] Поћи ћемо од искуственог сазнања које је потврдила и наука да се на рачун уоченог понашања, нарави, навика и других особина чланова групе стварају шале ("подругачице", "дирке"), за које се сматра да су настале као производ посебног социокултурног идентитета, а које понављањем прерастају у стереотипије.[28]

Најбоље шале у значењу стереотипија о становницима појединих области измислили су сами становници тих области, па су тако настали регионални типови комике и хумора.[29] Подсећамо да, на пример, у шалама о Пирећанцима преовлађују марљивост и штедљивост, каквима се сматрају и Јужноморавци, а и Горани ("гурбетџије", печалбари), одликујући се још и домишљатошћу, али и уздржаношћу.[30] Лале су у својим вицевима познате по извесној притворности, али је она добродушна ("наивна"), питомија; за њих је, како пише Ј. Марић, важно да се "не jêде", дајући предност жени, Соси која је у причама предузимљивија и енергичнија од Лале.[31] Лички вицеви представљају засебну варијанту,

---

[26] М. Мисаиловић, *нав. рад*, 259.

[27] P. Pavšić, *Problemi u izučavanju nastanka i razvitka srpske nacije (etnopsihološki pristup)*, Nastanak i razvitak srpske nacije, Beograd 1978, 119.

[28] G. Ljuboja, Etnološki pristup vicu - problemi etničke distance, *Rad XXXVII Kongresa Saveza folklorista Jugoslavije*, Plitvička jezera 1990, Zagreb 1990, 377.

[29] В. Дворниковић, *нав. рад*, 593.

[30] Д. Николић, Етнокултурни стереотипи Горе и Средачке жупе, Шарпланинске жупе, Гора, Опоље и Средска, Антропогеографско-етнолошке, демографске, социолошке и културолошке карактеристике, Посебна издања Географског института САНУ "Јован Цвијић" 40/II, Београд 1995, 172 - 174, 180 - 187.

[31] J. Marić, *Kakvi smo mi Srbi*, Beograd 1977, 164.

сроднију ерској шали. У њима Личани и Кордунаши сликају сами себе, изводећи, по В. Дворниковићу, праве "бравуре" у лукавству, а глупост не би себи приписали ни Ера ни Личанин.[32] Ери из Србије сличан је и Херцеговац, што је и разумљиво с обзиром на заједничке етничке корене. Ј. Дедијер га описује као тип подсмешљивца, заступљеног нарочито у јужној и западној Херцеговини, истичући да је и код Херцеговаца омиљена шаљива прича.[33]

Кад говоримо о Ерама, њих, према нашим примерима анегдота, одликују: ведрина духа и духовитост, опрезност, проницљивост, домишљатост, штедљивост, рационалност, осећање националног поноса, беседнички дар, пословични начин изражавања, итд. Спојене у целину, све те (а и друге) одлике могле би се окарактерисати као "суштинско језгро карактерне структуре већине становника ерске области у Србији, а које се развило као последица основних искустава и облика живота заједничких" овим становницима.[34] Није случајно што се и у литератури, а и у свакодневном говору те особине подводе под заједнички појам "ерски шеретлук" у смислу доминантних карактеристика Ера југозападне Србије.[35]

И менталне одлике које Ј. Цвијић констатује код Ера, а по којима их сврстава у посебни варијетет динарског психичког типа одговарају психичким својствима која чине ерски шеретлук. За нас је важно то да Ера баш "у шали зна заплести питања, губити се у описивањима, не разумети оно што му се не допада", или се, пак, "подсмевати својим суседима који су ниже, у долинама, и за које се мисли да су духовно тромији", а све то "да би спасао своју кожу и у најтежим приликама".[36] Такво Цвијићево мишљење о Ерама (које крије у себи стереотипно значење ових прича) није заступао његов претходник М. Ђ. Милићевић, "бранећи" ерски шеретлук речима: "ужички је шеретлук далеко невинији него што се о њем мисли и говори близу и далеко"... Сходно идејама свога времена, тумачи га "изливом народног духа", и "огледањем своје бистрине с туђом тромошћу", а циљ му је, наставља овај писац, "ништа друго него надмудрити свога противника".[37]

Без обзира на ову неусаглашеност у погледу функције ерског шеретлука, Милићевићев опис појединачних одлика Ерâ не одступа од Цвијићевих констатација. И он за становнике некадашњег ужичког округа каже да су "рођени беседници", а затим да су "разборити, бистри, чуварни, и обично власни над собом".[38]

Да се шеретлук може узети као примарна карактеристика ерског становништва усклађена са културом у оквиру које се и развила, сведочи и етнографска грађа из ариљских, златарских и других насеља ранијег ужичког региона. Реч је о теренским записима који илуструју обрасце понашања тих људи: у породици, у време колективних, сеоских радова, на радном месту, нарочито на "седељкама" у дугим зимским ноћима или у међусуседским односима, као и приликом вишегодишњих судских парничења, односно где год и кад код се треба нашалити,

---

[32] В. Дворниковић, *нав. дело*, 595.

[33] Ј. Дедијер, *нав. рад*, 173, 175 - 176.

[34] E. From, *Bekstvo od slobode*, Beograd 1983, 139.

[35] Реч "шерет" је арапског порекла и значи: лукавац, препредењак, несташко, враголан - A. Škaljić, *Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku*, Sarajevo 1989, kod: šeret.

[36] Ј. Цвијић, Балканско полуострво, I и II, Београд 1966, 386.

[37] М. Ђ. Милићевић, *нав. рад*, 591.

[38] Исто, 615, 631.

избећи непријатности или доскочити лажи и глупости. Ретко ћутљив и затворен, а чешће разговорљив, становник ових насеља намах процењујући поступке других, увек је спреман да шалом "истера правду", да узврати на увреду, али и да развесели друштво.[39]

Осврнућемо се још на неке доказе о везаности ерског менталитета за етнокултурни контекст, а односе се на настанак и трајност шаљиве ерске анегдоте. О њој се, како је установио Д. Недељковић, само изузетно може дознати изван ерске области јер је ту и поникла као "усмени и прозни продужетак ерске шаљивости", и то из уобичајеног играња комичне, друштвене игре, која се у Ужичком крају назива "зврчка".[40] Како хумор уопште, па и шаљива прича, по овом познаваоцу ерског фолклорног стваралаштва, представља "оруђе у мењању и развитку друштва",[41] постаје јасније зашто је прича о Ери, мада чувајући обележје традицијског мишљења и културе, актуелна и данас. Без обзира на протицање времена, и смењивање политичких и историјских догађаја, она се не гаси, јер и савремено доба подстиче људе, какве су Ере, да шалом реагују на своју околину. Управо у прилагодљивости и виталности ерског духа, као што смо видели у анегдотама, налазимо одговор на питање откуда и у наше време израстају јунаци ових прича, као што је, на пример, лик трезвеног и мудрог шерета из једног од прибојских села, кога је његов литерарни творац назвао Тоде Курчубић, а који се најјеткије подсмева данашњој господи и њеном помодарству.[42]

Још нешто. Ерска прича није ограничена само на село. И раније су је препричавањима о разним локалним догодовштинама стварале и преносиле чајетинске, ужичке или бајинобаштанске чаршијлије, а данас је подржава и дограђује и старије а и новије становништво градских центара овог дела западне Србије.[43]

Гаранцију континуитета ерској анегдоти обезбеђују, првенствено младе генерације становника.[44] Као што су се некада духовито "играли речима, и надмудривали се међусобно, а и са странцима" косјерићки чобани,[45] тако то данас чине, као што смо се лично уверили у осавремењеним селима овога подручја, ђаци и остала омладина. Надмећући се у језгровитим, шаљивим доскочицама чим би се окупило њих неколико, не би пропустили ни некога са стране ако би могао да им послужи као предмет "зврчке".

И, на крају, неколико уопштених напомена. Анализа садржаја ерских анегдота показала је да оне осим што испољавају општељудску потребу за шалом, смехом и сатиром, поседују и локално-регионална обележја на којима смо у раду посебно инсистирали. Везаност шаљиве приче о Ери за етнокултурну средину у којој је и поникла настојали смо да докажемо идентитетским функцијама

---

[39] Подаци са теренских испитивања у Ужичком региону (насеља из околине: Ариља, Бајине Баште и Прибоја) у периоду од 1978. до 1985. године.

[40] Д. Недељковић, Комедија зврчке и ерска народна приповетка, *Рад X конгреса Савеза фолклориста Југославије*, Београд 1964, 303.

[41] *Исто.*

[42] П. Пиньо, *Из народне ризнице*, Прибојске новине за 1980. годину.

[43] Р. Познановић, *Традиционално усмено...*, 152 - 155.

[44] Реч је о "учењу" културе у процесу социјализације појединца у породици. Посредством идентификовања са одраслима културни обрасци се у психичком животу детета јављају већ до његове десете године - E. Sapir, *Ogledi iz kulturne antropologije*, Beograd 1974, 217.

[45] Д. Лапчевић, *Пословице из Моравице*, Београд 1924, 36.

које врши у значењу стереотипије, изражавајући на тај начин и неке битније одлике менталитета ерског становништва ("ерски шеретлук"), а затим и континуираним трајањем у овом подручју, о чему сведоче и етнографски записи са теренских истраживања.

На основу свега тога може се рећи да шаљива, ерска анегдота представља један од веродостојних извора за карактеролошка испитивања, а самим тим, и за проучавања међусобне условљености културе и личности као типског представника те културе.

Desanka NIKOLIĆ

ANECDOTE - EXPRESSING MENTALITY OF THE "ERAS"

This work is about anecdote, short account about Era, inhabitant of the area of Užice and its documentary value.

The analysis of the contents of these stories showed that they own not only universal, but also local - regional features. Connection to stories about Era to the ground it started to exist on is proved by identity characteristics which is meant by stereotypy. It is also proved by features of the mentality of the "Eras" (special kind of sense of humour) and by continuous existence in this area. Ethnographic data from the very area prove these facts.

The conclusion is about originality of anecdote about the Eras, that is of a great importance for character research. Closely connected to these are researches about conditions between culture and personality, and typical representation of that culture.

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XLVI
Bulletin of the Ethnographical Institute SASA, vol XLVI
Београд 1997.

Иван ЧОЛОВИЋ
Етнографски институт САНУ, Београд

UDK 398 (=861)

ПОЛИТИЧКИ ФОЛКЛОР И РЕЛИГИЈА
Савремени српски и хрватски примери

Политички и ратнички фолклор, који се у годинама кризе и рата у бившој Југославији, јавља у Србији и Хрватској, користи религијске мотиве. Они углавном служе симболичном легитимисању политичких и ратних подухвата. Тиме се симболична легитимација ових подухвата удваја. Осим оне коју они добијају самим тим што их фолклорни стил текстова у којима се о њима прича доводи у везу са народом, позивање на религију додаје и сугестију да су они и нешто самом Богу угодно.

Кључне речи: религија, фолклор, легитимација, Европа.

Међу мотивима српског и хрватског политичког и ратничког фолклора - или, тачније, политичко - ратничког фолклоризма, који је у годинама кризе и рата (1990 - 1995) настао у бившој Југославији, чести су мотиви из области религије. У тој врсти фолклора (односно, фолклоризма) позивање на религију, на цркву, на личности, догађаје и предмете вера, служи пре свега за оправдавање и легитимисање одређених политичких и војних програма и подухвата. Ствари су представљене тако да ти програми и подухвати изгледају легитимни зато што су наводно смишљени и изведени у божје име, а ради одбране вере и верујућег народа. При том се народ схвата као хомогена етничко-верска заједница: један народ, једно име, један Бог, једна црква.

Српство и православље, као и хрватство и католичанство, овде су углавном синоними, тако да карактеристике верске припадности служе за означавање националности (етничности) и, обратно, симболи националног (етничког) идентитета за одређивање вероисповести. Срби чине племе, а то је "српско племе православно". Србин је онај чија кошуља "на тамјан мирише". У једној песми "српска земља" се дефинише искључиво помоћу религијских одредница. Песма преноси поруку коју "векови" упућују Србима:

Да чувамо земљу ову,
Православну, Србинову,
Светосавску, Богоносну,
Српску земљу славоносну.[1]

[1] Михаило Филиповић, *"Зов векова"*, Јавност, 8. април 1995.

На исти начин, хрватство и католичка црква су у фолклорним песмама једно те исто: *Црква нам је вјеру сачувала и хрватски народ одржала*, поручује Миле Крајина, најпопуларнији аутор нових хрватских политичких епских песама.[2]

Захваљујући таквом поистовећењу верског и националног (етничког), и данашњи сукоби у бившој Југославији представљени су у фолклорним песмама као верски. Тако су, у једној корачници српски борци, у чију је част она написана, приказани као верници: *Српска војска то смо ми, / сви у Бога верници.*[3] Мирко Пајчин, звани Баја или Мали Книнца, један од најпопуларнијих певача српских патриотско-ратничких народних песама посвећених рату у Хрватској и Босни, циљ српске борбе види у одбрани православља:

Ми имамо срце лавље,
ми бранимо православље. (....)
У Крајини православне свеће
нико никад погасити неће.

Срби Крајишници, у једној песми Драгутина Кнежевића Крунице, боре се *За слободу, барјак, славу / и за творца Светог Саву.*[4] На другом месту, сам свети Сава позива Србе на устанак: *Свети нам Сава говори, устајте српски синови.*[5] Певач Раде Вучковић, позив упућен Србину у песми "Устани, Србине мој", образлаже, поред осталог, опасношћу која се надвила над православљем: *И гракћу црне птице на православном крсту.*[6]

Исто је дати живот за српство и за православну цркву: *Ако треба погинути, погинућу и ја сада зарад српства, цркве српске.*[7] Слично томе, у хрватским фолклорним песмама данашњи оружани сукоби у Хрватској добијају обележја верског рата.[8] У једној десетерачкој песми, хрватски вођа Франо /Фрањо Туђман/ бори се под Исусовом стегом: *Још нам разви заставу кршћана, Исусовом крвљу намазана.*[9] У другој песми, чији је аутор Миле Крајина,[10] уз лик народног вође, јавља се и мотив божјег посланства:

---

[2] Mile Krajina, "Bleiburg, križni put i emigracija", u: *Vukovare, hrvatski vitežc*, Čakovec 1994, 79.

[3] Корачница Српске добровољачке гарде, емитована у пропагандној емисији ове јединице на НТВ Студио Б 8. априла 1993.

[4] Касета "Српска зора", Графосунд, Београд 1992.

[5] Н. Уроševић Геца, касета "Песме СПО", Дискос 1991.

[6] Песма објављена у листу "Време" од 30. децембра 1991.

[7] "Српство", песма Зорана Мустура, Билтен СНО, Бијело Поље, пренесена у "Времену" од 12. јуна 1995.

[8] У босанским муслиманским патриотским песмама, у фолклорном стилу, које њихови аутори углавном снимају на касетама у иностранству, јавља се мотив поистовећења борбе за националну ствар Муслимана са борбом за ислам. То важи, на пример, за неке песме Махира Бурсковића, једног од најпродуктивнијих аутора ове врсте песама. Међу њима су и песме са речитим насловима "Џихадом се Босна брани" или "Муџахедин, турски син". У рефрену ове друге каже се:

Муџахедин турски син,
бори се за Босну срцем свим
бори се за ислам, бори срцем свим.

[9] Аутор ових стихова је Марко Кунц. Њих и друге стихове тог аутора имао сам прилике да прочитам захваљујући љубазности загребачког антрополога др Ива Жанића, који ми је ставио на располагање препис неколико песама овог далматинског гуслара.

[10] "Хоћемо слободну Хрватску", у: *Vukovare, hrvatski vitežc*, 24.

Бог је нама послао Туђмана
да Хрватску спаси од душмана.

Исто посланство, на српској страни, према народним певачима, имају Милошевић и Караџић. Новица Остојин Баковић, у песми "Изви искре отаца Србије", коју је сам датирао "27. III. 1994. Ђета Господњег, Подножје Крова Српске Отаџбине"[11], приказује Слободана Милошевића као, по милости божјој, настављача дела Цара Душана, чије царство

Милошевић Слободан обнавља,
По милости Великога Творца.

Под вођством месије Милошевића,

Подиже се Српство Посустало
Полагано на сигурне ноге
Да дилеме разријеши многе
С вјером правом у Господа Бога,
У истину и Духа Светога,
И у своје провјерене вође.

Политичари и ратници као борци за религију имају неколико врста непријатеља, а међу њима се истичу неверници комунисти (који су њихов заједнички непријатељ) и иноверници. На пример, на Хрватску *Наступају скупа бољшевици / православље и с њима четници.* У једној песми изнет је предлог да се марксизам замени католичком религијом, а Маркс свештеником:

Za marksizam bit će molitvenik
mjesto Marxa biti će svećenik.[12]

Слике антагонизма међу верницима различитих вероисповести у Хрватској или Босни и Херцеговини очигледно треба да послуже као потврда исправности данас распрострањене идеје да балкански народи не могу да живе заједно на истој територији и као оправдање политике и рата усмерених на стварање етничко-верских хомогених држава. Православни и католици не могу и не треба да живе заједно, него свако треба да "зна свој правац", јер се они међусобно не подносе, о чему жели да посведочи једна аутобиографска песма Малог Книнце:

Кад сам био мали,
знао сам свој правац:
Они били католици,
а ја православац.
Псовали су мени попа,
а ја њима фратра.

Друге религије овде су углавном представљене не само као непомирљиво различите него још више као лажне, неаутентичне, агресивне и експанзивне. За хрватског певача таква религија је, пре свега, православље. Европа кобно греши што попушта православљу и не брани католике у Хрватској, и народни песник упозорава европске силе:

[11] Билтен СНО, бр. 8.
[12] Кунца, рукопис.

Православљу отварате врата,
да вам стави омчу око врата.
И ви ћете изгубити главе
Темза, Сена бити ће крваве.[13]
(.....)
Српске проте док глуме Енглезе
под мантијом носе митраљезе.[14]

Генерални секретар Уједињених нација Бутрос Бутрос Гали приказан је у једној песми као непријатељ Хрватске, а то је објашњено тиме што је он православац. А као православац он је и агресиван:

И Гали је православне вјере
па се зато на Хрвате дере.[15]

У српском политичком фолклору католичка црква и папа, хрватски бискупи и кардинали, представљени су као прогонитељи православаца, које желе да униште или покрсте. У томе им помажу хрватске вође, чији је прототип Анте Павелић, коме се, у једној подужој епској песми, приписују ове речи:

Мора Срби да се католиче,
Ко год жели да сачува главу,
нек напушти српску веру праву.[16]

За хрватског певача, поред православља, опасност за католички свет представља и ислам:

Православље завјеру нам кује,
глас ислама све се даље чује.

Аутор исте песме моли се Богу:

Хрватску ми ослободи Боже,
од мафије и масонске ложе,
од четника и од комуниста
и босанских фундаменталиста.[17]

У неким текстовима хрватских аутора - а посебно у песмама Миле Крајине у збирци *Vukovare, hrvatski viteže* - уочљиво је настојање да се фолклорна хроника рата у Босни усклади са политиком хрватских власти, која у појединим фазама рата успоставља савез са босанском владом и Муслиманима. Тако се могу навести и стихови срочени у прилог толеранције католичких и муслиманских верника.

Хрватима вјере не сметају
ако један другог поштивају.
Ја се крстим, муслиман се клања,
то су наша Богопоштовања.[18]

---

[13] *Vukovare, hrvatski viteže*, 42.
[14] Исто, 32.
[15] Исто.
[16] Епске, рукопис, 2е.
[17] Mile Krajina, *Vukovare.....*, 92.
[18] Исто, стр. 92.

У песми *Хрватине*, коју је почетком рата у Хрватској лансирала фолклорна клапа "Златни дукати", борба за "неовисну нам Хрватску" представљена је као заједничка жеља хрватских католика и муслимана:

Прељепа домовина
бит ће опет слободна.
То је жеља хрватска,
и од Бога и од Алаха.

Позивање на веру и Бога, на "божју вољу", у савременом српском и хрватском политичко-ратном фолклору, по правилу се јавља као помоћно средство стратегије легитимисања одређеног политичког и војног мишљења и деловања, која иначе даје предност позивањима на "народну вољу". Текст јасно означен као фолклорни, захваљујући препознатљивим и наглашеним одликама традицијског фолклора (нпр. десетерац и лексички репертоар), већ својом формом сугерише закључак који је за легитимисање политике у миру и рату најважнији, то јест, да је оно што он казује vox populi. Позивање на веру и Бога само додаје томе натукницу да је порука политичког фолклорног текста такође и vox Dei.

С друге стране, фолклорна форма текстова у којима се говори о политици и Богу и схватање те форме и жанрова којима је она својствена као медија "народне душе", имају и функцију легитимисања одређене вере и цркве као с народом сраслих институција. Као што је познато, и Бог воли да се народу обраћа језиком који се сматра народним.

Ivan ČOLOVIĆ

POLITICAL FOLKLORE AND RELIGION

Political and war folklore, which appeared in the period of crises and war in former Yugoslavia, shows itself in Serbia and Croatia. It uses religious motifs. They are mostly used for symbolic legitimisation of political and war deeds. This is the way the symbolic legitimacy is doubled. Apart from the one they get because of the folklore style in which they are talked about is connected with people, mentioning religion adds suggestion that they are and something is pleasant to God himself.

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XLVI
Bulletin of the Ethnographical Institute SASA, vol XLVI
Београд 1997.

Сања ЗЛАТАНОВИЋ-ЦВЕТКОВИЋ
Етнографски институт САНУ, Београд

UDK 784.4 (=861)

НОВОКОМПОНОВАНА НАРОДНА МУЗИКА НА ЛИНИЈИ ТРАДИЦИЈСКО - САВРЕМЕНО

У раду се разматра положај новокомпоноване народне музике, изразито синкретистичке творевине, на линији традицијско - савремено и износи став да се она протеже дуж целе те линије. Она носи снажан печат традицијске културе из које је произашла, али изражава и процесе преслојавања традицијског у савремено. Истовремено, она је и парадигматски пример постмодернистичких разрушености свих правила и система. Самим тим, њен вишезначни и контроверзни карактер опире се свим покушајима да буде смештен у теоријске концепте и моделе.

Кључне речи : новокомпонована народна музика, фолклор, фолклоризам, изворна народна музика.

Новокомпонована народна музика од самих својих медијских почетака, отимајући се контроли званичне културе и спорадично се "провлачећи" поред народне песме у обради, привлачила је пажњу критичке јавности и изазивала полемике у којима је добијала различите, углавном негативне вредносне и идеолошке предзнаке. У свом даљем континуираном току она је пролазила кроз различите фазе, прилагођавајући свој текстуално-музички кôд одговарајућим друштвеним кретањима, али је то исто чинила и критика, стављајући акцент час на један, час на други аспект новокомпоноване народне музике, зависно од ситуације на глобалном друштвеном плану.[1] Критика доводи у питање и народни карактер те музике, а само поимање народног карактерише митологизација и оптерећеност романтичарским концепцијама.[2] Међутим, без обзира на то што је њен народни карактер оспораван, она се упоређује са традиционалним фолклорним творевинама (које су "праве" народне) и, на различите начине, одређује у односу на њих. Прецизније, традиционални фолклор (високовредновaн, заштићен...) јесте оса око које орбитрирају одређења новокомпоноване народне музике као његове деградације, сурогата, лажног народног песништва...

---

[1] Сања Златановић, *Мишљења о новокомпоновано јнародној музици*, дипломски рад, одбрањен 1995. на Одељењу за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду (ментор Никола Ф. Павковић).

[2] Инес Прица, *О критици новокомпоноване народне музике*, Гл ЕИ САНУ, XXXV, Београд 1986, 60.

Овај рад представља покушај да се одреди положај новокомпоноване народне музике у односу на традиционални фолклор, односно да се она лоцира на линији традицијско - савремено.

Према фолклористици, главно, суштинско обележје фолклора јесте директна, усмена комуникација у његовом настајању и преношењу. Усменост, као његова специфична карактеристика, поуздано га одређује и одваја од писаних језичких творевина. Будући да новокомпонована народна музика не задовољава примарни услов фолклора - усменост, она нужно остаје изван његовог подручја. Намеће се, међутим, питање - колико је строго разграничење усменог од писаног оправдано и уопште могућно у данашње време, с обзиром на то да су сви облици комуникације прожети писаном речју? Инсистирање на усмености фолклора доводи до ситуације да се запостављају све савремене творевине које по својим одликама припадају или се приближавају његовом домену, налазећи се у зони преплитања усменог и писаног. Према фолклористици, даље, није свака директна усмена комуникација фолклор, већ само она која има и уметничку димензију. Сходно таквом одређењу фолклора, новокомпонована народна музика не припада његовом домену, јер јој критика негира уметничке квалитете, квалификујући је као кич и шунд. Таквим одређењима новокомпоноване народне музике обично претходи компарација њених текстова са текстовима усмене (народне) књижевности, до којих се дошло селекцијом и редакцијом сирове фолклорне грађе и које, према дефиницији, чине само оне фолклорне творевине које имају књижевно-уметничку вредност, а не многобројна аморфна, уметнички необликована народна предања, искуства и знања.[3] Критика показује извесну недоследност, јер текстове ове музике упоређује само са оним фолклорним творевинама које су се већ издвојиле својим уметничким својствима и стекле статус народне књижевности.

Концепција фолклора као уметничке комуникације у многим поставкама може се довести у питање,[4] а ако се, упоредо с тим, узме у обзир да новокомпонована народна музика за своје слушаоце представља аутентичан израз којим задовољавају психолошке, али и естетске потребе, на овом нивоу посматрања, она се може одредити као фолклор.

Са критеријумом усмености фолклора веома је уско повезано постојање тзв. "повратне спреге" између пошиљаоца и примаоца поруке у процесу комуникације. Репродуковање новокомпоноване народне музике преко техничких средстава комуникације не мења њену улогу у групи, јер су, на пример, ограниченом кругу прималаца упућене песме којима су пропраћене "честитке, жеље и поздрави" у емисијама локалних радио станица.[5] Помоћу њих се одвија комуникација и у пригодним приликама (свадбе, рођендани...), при чему се поједини делови песама мењају и прилагођавају ситуацији. Она није анонимно стваралаштво (у оном смислу у коме је то традиционални фолклор), већ анонимизирано, чиме омогућује "повратну везу" у комуникационом систему и изједначује се по својој улози са фолклором.

---

[3] Видо Латковић, *Народна књижевност I*, Научна књига, Београд 1967, 9.

[4] Видети: Иван Чоловић, *Дивља књижевност*, Нолит, Београд 1985, 11.

[5] *Ibid.*, 282.

Ако, даље, прихватимо закључак И. Чоловића да све секундарне карактеристике фолклора: постојаност основних структура и непостојаност текста; деструктивно-конструктивни проседе, који подразумева стварање нових текстова од делова раније створених; формулативност; импровизација; свођење ликова на ограничен број улога; усмереност на колективна искуства и вредности,[6] одликују и текстове новокомпоноване народне музике, долазимо до резултата да она, према многим својим одликама, несумњиво припада подручју фолклора. С обзиром, пак, на то да она не испуњава његов основни захтев - усменост, не можемо је, без натезања, подвести под фолклор. Она у свим својим сегментима (музичком, текстуалном и визуелном)[7] представља спој најразличитијих, често међусобно неспојивих и контрадикторних елемената. Самим тим, поједини њени аспекти припадају фолклору, поједини се налазе на рубу фолклорног, а неки од њих сасвим измичу покушају да се одреде као фолклор.

Новокомпонована народна музика је изградила своје темеље на елементима истргнутим из оригиналног контекста традицијске културе, преобликованим и преиначеним, а са тим се паралелно одвијао и други процес - промена њихових функција, тј. парафолклоризација.[8] Захваљујући таквим особинама, она се може сместити у теоријски оквир фолклоризма.

Појам фолклоризма је садржински веома широк и обухвата многобројне различите појаве. У етнологији / фолклористици било је много покушаја његовог одређења и дефинисања. Свим тим дефиницијама је заједничко да, одређујући фолклоризам, претпостављају фолклор као изворно, аутентично стваралаштво групе која усмено комуницира и истовремено је и стваралац и корисник фолклорног дела. Овако одређен фолклор представља полазну основу фолклоризма, који, на неки начин, заузима широки међупростор између фолклора, с једне стране, и масовне културе, с друге стране. Чисте границе фолклор / фолклоризам и фолклоризам / масовна култура не могу се повући, јер постоје значајне зоне међусобних прожимања и преклапања. Оно што се теоријски означава као фолклоризам, у пракси се често остварује као фолклор,[9] а познати су и случајеви повратних утицаја, када се измењене, "фолклоризоване" појаве враћају свом аутентичном окружењу[10] и у новом облику, са измењеним функцијама, настављају живот.

Појам фолклоризма је, дакле, прилично растегљив, па се новокомпонована народна музика може уклопити и у његов теоријски концепт. M. Bošković - Stulli је одређује као нижи облик фолклоризма,[11] а И. Чоловић као фолклоризова-

---

[6] Иван Чоловић, *Време знакова*, Књижевна заједница Новог Сада, Нови Сад 1988, 122; *Исти, Дивља књижевност*..., op. cit., 140-199, 275-284.

[7] Основне кодове музичког, текстуалног и визуелног обрасца изложила је Инес Прица, op. cit., 52-59.

[8] Никола Ф. Павковић, *Друштвени значај традиционалних годишњих сајмова*, Етнолошки преглед 10, Цетиње 1972, 101; Никола Ф.Павковић, *"Нови" обичаји - стари "bricolage"*, Етнолошке свеске V, Београд 1984, 89.

[9] Dunja Rihtman-Auguštin, *Folklor, folklorizam i suvremena publika*, Etnološka tribina 1, Zagreb 1978, 24.

[10] Maja Bošković-Stulli, *Usmena književnost nekad i danas*, Biblioteka XX vek, Beograd 1983, 224.

[11] *Ibid.*, 244.

ни фолклоризам.[12] Ако кренемо од Мосерове констатације да је фолклоризам фолклор из друге руке,[13] тј. посредовани фолклор, долазимо до сазнања да је фолклоризовани фолклоризам у ствари фолклор из треће руке, тј. посредовани фолклоризам, а то је уједно и најприближније одређење новокомпоноване народне музике као његове форме.

Она је своју препознатљивост изградила модификујући и комбинујући, у складу са својим потребама, елементе традиционалног фолклора, али је током даљег развоја испољавала све јачу тенденцију удаљавања од његових образаца и истовременог апсорбовања елемената хетерогеног[14] материјала, па се поставља питање да ли је она као целина и даље фолклоризам или су се поједини њени аспекти, напустивши оклоп фолклоризма, сами отиснули у масовну културу?

Новокомпонована народна музика је, према својим карактеристикама (тиражима, броју и популарности медијских канала дифузије...), типичан феномен масовне, културе. Међутим, без обзира на то што се уклапа у концепт масовне културе, седамдесетих година (у доба њене највеће немилости), "измицала је његовом критичком стереотипу као западњачке потрошачке формуле... употребом материјала који је функционисао као ознака народног".[15] Занимљив је и став Свете Лукића да она у погледу својих вредности представља карикатуру масовне културе.[16]

Новокомпонована народна музика је изразито синкретистичка творевина, бриколирана од најразличитијих материјала. Карактерише је стилски еклектицизам, једна од основних одредница духа постмодерне. Она је симулација стварног, односно хиперреална и имагинарна стварност у коју урања публика жељна илузија, уживања у претеривању, "нестварном", па је у складу са таквим њеним особинама М. Драгићевић-Шешић посматра у оквиру постмодерног контекста.[17]

Из свега до сада изложеног произлази да је новокомпонована народна музика вишезначна, комплексна појава која се опире свим покушајима да буде смештена у теоријске оквире и калупе. У свим покушајима одређења и дефинисања, неке њене димензије остају запостављене и "неухваћене". Њен контроверзан и противуречан карактер измиче свим теоријским концептима и формулацијама.

Она носи јак печат традицијске културе из које је проистекла, али изражава и процесе преслојавања традицијског у савремено. Упоредо с тим, она је и парадигма савремених / постмодернистичких "разрованости" свих образаца и система. Протеже се дуж целе линије традицијско - савремено, кореспондирајући са симболичким материјалом и једног и другог. Сажевши традицијско и савремено на незграпан и нескладан, али врло животан начин, она је попут оксиморона, чије се структуралне противуречности не могу уклопити ни у један теоријски

---

[12] Иван Чоловић, *Дивља књижевност*,...op. cit., 141.

[13] Hans Moser, *Vom Folksrismus in unserer Zeit*, Zeitschrift für Volkskunde, Stuttgart 1962, 180; наведено према: Maja Bošković-Stulli, *Usmena književnost*..., op. cit., 222.

[14] На пример, музички образац садржи елементе који воде порекло из музичких наслеђа других народа и других облика популарне музике.

[15] Ines Prica, *"Vjerovanja i praznovjerice" o novokomponiranoj narodnoj glazbi*, Rad XXXVII kongresa Saveza udruženja folklorista Jugoslavije, Plitvička jezera 1990, Zagreb 1990, 281.

[16] Света Лукић, *Уметност на мосту*, Мала едиција идеја, Београд 1975, 81.

[17] Милена Драгићевић-Шешић, *Неофолк култура*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци - Нови Сад 1994, 139.

модел. У том смислу и синтагма "новокомпонована народна музика" иако семантички контрадикторна (како може истовремено бити и новокомпонована и народна?)[18] у ствари је реалан одраз суштинских противуречности појаве коју именује.

*

Шта се дешава са нашом "правом", оригиналном народном музиком?

Д. Големовић указује на то да оно што се данас сакупља у етномузикološkим истраживањима представља, у ствари, својеврсну реконструкцију некадашње живе форме, а и до ње се долази само помоћу одређеног истраживачког поступка.[19] У складу с тим, може ли се изворна народна музика уопште сматрати изворном и народном, с обзиром на своју отуђеност? Изворно је само оно што заиста постоји.[20] Међутим, полемике које прате новокомпоновану народну музику редовно јој претпостављају изворну народну из архива:

"И уместо да се из изузетно богатих етнолошких и музичких архива Радио--Београда и института Српске академије наука и уметности, где леже десетине хиљада забележених песама изворног народног певања и музике, народу понуди аутентично стваралаштво, догодило се нешто сасвим супротно".[21]

Нуђење народне музике из архива као алтернативе новокомпонованој, показује до које мере је јавни дискурс обојен романтизмом. Такви ставови доводе до ситуације да се под етикетом изворне народне музике у медијима форсира нешто старија, али такође новокомпонована музика. Упоредо с тим, приказују се "прави" представници народа, који изводе "праву" народну музику, а та извођења се презентују јавности као музејски експонати - ту су да сведоче само о својој традиционалности.

Sanja ZLATANOVIĆ - CVETKOVIĆ

NEWLY COMPOSED FOLK MUSIC ON THE LINE BETWEEN TRADITIONAL AND CONTEMPORARY

The aim of this work is to determine the position of newly composed folk music in relation with traditional folk music, i.e. to place it on the line between traditional and contemporary.

Considering it first as a happening from folklore domain, second as folklorism and finally as a phenomenon of contemporary society, the author coms to certain conclusion. It is that this sort of music represents with all its segments combination of totally different, often impossible and contradictory elements.

[18] Током свог постојања ова музика је именована на различите начине. Задњих година уврежио се израз "новокомпонована народна музика" и то како у медијским каналима друштвеног општења тако и у научним и стручним радовима. О томе видети: Ines Prica, *"Vjerovanja i praznovjerice" o novokomponiranoj narodnoj glazbi...*, 280, 281; Димитрије Големовић, *Да ли је новокомпонована народна музика заиста народна?* ГЛ ЕИ САНУ XLIV, Београд 1995,186.

[19] Димитрије О.Големовић, *Српско народно певање у прошлости и садашњости*. Гл ЕИ САНУ XLIII, Београд 1994, 119, 121.

[20] Richard March, *Folklor, tradicionalno ekspresivno ponašanje i tamburaška tradicija*, Narodna umjetnost 19, Zagreb 1982, 123.

[21] Даница Ђурђевић, *Суноврат народне музике*, *Политика* бр. 28 882, 14. март 1994, 12.

Regarding these features, this music resists all the attempts to be framed into theoretical circles and shapes. It carries strong expression of traditional culture, and it expresses processes of setting different layers of traditional and contemporary. In the same time it is a paradigma - example of contemporary/post modernistic ruins of all the rules and systems. It stretches across the whole line between traditional and contemporary, corresponding with symbolic material of both of them.

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XLVI
Bulletin of the Ethnographical Institute SASA, vol XLVI
Београд 1997.

Мирослава МАЛЕШЕВИЋ
Етнографски институт САНУ, Београд

UDK 396 : 613.2

ДИЈЕТА - МАСОВНА ЖЕНСКА НЕУРОЗА

Велики број жена у целом свету данас незадовољно је својом телесном тежином. Испробавају се различита средства за скидање килограма, дијета је масовна свакодневна преокупација, којој се подвргавају чак и девојчице у развоју и жене са нор-малном тежином, све у жељи да своје пропорције "поправе" и примакну се идеалној слици жене какву промовише индустрија моде и лепоте. У овом раду говори се о друштвеним и историјским узроцима феномена виткости, прерастању тог модела у друштвени узор и разлозима женске потребе да тај модел следе.

Кључне речи: жене, виткост, дијета, лепота.

Биоскопска сала Центра "Сава" испуњена је до последњег места - у току је промоција једног од многих производа за мршављење који су последњих година преплавили домаће тржиште. У публици су претежно жене, рекло би се свих старосних група, мада ни број мушкараца није сасвим занемарљив. За говорницом се смењују задовољне кориснице тог производа који им је "вратио самопоуздање" и усхићено и без икаквог устезања саопштавају потенцијалним купцима своје телесне пропорције "пре" и "после" употребе "правог" средства: колико се сала истопило око бутина, бокова, у струку... (Наравно, као и већина сличних производа и овај "ради" у свим смеровима: истањује силуету, проширује је или пак одржава у жељеним габаритима. Међутим, из свега што се ту може чути, јасно је да знатно предњачи интересовање за његово прво својство - скидање вишка килограма.)

Описана слика само је једна од многих којима свакодневно можемо присуствовати у Београду и другим градовима на овом простору. О броју оних који су незадовољни својом телесном тежином убедљиво сведочи чињеница да је дистрибутер производа из претходне приче, осим поменуте, закупио и салу у једном елитном београдском хотелу и да су обе пуне сваке недеље, већ више од две године, да је развио продајну мрежу по целој Србији и да посао очигледно добро иде, упркос томе што цена комплета који се потроши за месец дана премаша висину просечне плате код нас. А то је тек један пример. Довољно је само прелистати ревијалну и "женску" штампу у којој се број реклама и оглашивача сличних производа стално повећава, да би се стекла права слика о масовности интересовања за средства која обећавају успешно мршављење.

Међутим, како ствари стоје, потреба за смањењем телесне тежине изгледа влада готово искључиво међу женама: производи за дијету рекламирају се пре-

тежно у штампи намењеној њима, тај тисак испуњен је причама о успешним начинима да се дође до витке фигуре, на јавним представљањима нових производа углавном седе жене. Мушкарци им присуствују, тврде дистрибутерке производа с почетка овог текста, више из жеље да се укључе у посао око продаје него као заинтересовани конзументи. Наравно, то не значи да су се само жене масовно угојиле последњих година, због чега у интересу здравља, рецимо, морају да гладују. Таквих примера свакако има међу припадницима оба пола, али овде се ипак ради о нечем другом. Број прегојених, по медицинским критеријумима, сигурно није сразмеран броју заинтересованих жена за различите дијете. Осим тога, ни мушкарци нису одреда витки, и међу њима се један број сигурно подвргава курама мршављења. Али јавна пажња напросто није усмерена на њихову тежину, која мање-више остаје њихова приватна ствар. У штампи нема савета о томе како он да изгуби три килограма до поласка на годишњи одмор, ни како да вежба да би стањио дебеле бутине, ни шта не сме да једе, ни коју крему да ставља против целулита, ни како да држи главу да би смањио подбрадак... Сви ти "мали савети" упућени су жени и њеним ситним "несавршеностима", она је предмет бриге и пажње, њен осмех треба да остане бео и кожа без бора, њено тело глатко и затегнуто... Једноставно, у центру јавне пажње су изглед и пропорције њеног, а не његовог тела. А савети типа "постати и *остати* витка" циљају на најширу категорију жена, не само на оне које због свог неутаживог апетита имају стварне здравствене тегобе. Свеопште интересовање жена да покушају нове и нове производе за мршављење није, дакле, због тога што су стварно масовно дебеле, већ због тога што стварно, масовно желе да буду танке, у складу са данас доминантном сликом идеалног женског тела.

Овдашње жене само следе савремени светски модни тренд који идеал женске лепоте налази у витком, издуженом телу, равног стомака и уских бокова. Оне само желе да наликују слици са насловне стране. *Одржавање линије*, као феномен масовне културе (заједно са величањем младости и пропагандом здравог начина живота, која је резултирала антипушачком кампањом, џогирањем и пажљивим одмеравањем калорија у исхрани) проширило се, може се слободно рећи, планетарно. Као и остале модне иновације савременог света, и виткост је најпре установљена међу највишим слојевима богатих западних друштава, да би се брзо демократизовала и почела да се распростире како вертикално наниже, јер "људи вазда осећају порив да се примакну класи која се сматра вишом од њихове сопствене" (Sapir, 213), тако и хоризонтално - идеал танке, витке лепоте далеко је превазишао границе развијеног Запада. Ту масовна култура у правом смислу остварује своју улогу "демократизације аристократизма" - својим посредовањем допушта да обичан свет на најбржи начин пође за елитом (Moren, 161). У том погледу рекло би се да наше друштво ништа не мари што није ни богато ни западно. Жене гладују, готово као и у целом свету, напуштају старе дијете, испробавају нове, подвргавају се најразличитијим рестрикцијама у исхрани, све у жељи да се примакну оној идеалној фигури којом се диче филмске звезде, манекенке и друге хероине масовне културе, оној "ни грам сала" силуети због које међу припадницама највиших друштвених слојева важи правило да новца и виткости никада није превише.

Зашто се женама толико одасвуд препоручује да буду танке, да завиде врхунским моделима на њиховој мршавости и да настоје да је опонашају? Зашто

савремени стандарди лепоте одбацују женске облине и све више стањују идеалну фигуру? Шта уопште значи толика заокупљеност килограмима, такав одијум према сваком прекорачењу "идеалне" тежине. На нека од постављених питања покушаћу да одговорим у овом раду. Желела бих да укажем на основне друштвене и историјске узроке феномена мршавости као узора лепоте, као и на различита културна значења виткости односно гојазности. Анализом рекламних порука које прате производе за дијету покушаћу да покажем начине на које се свест жене обрађује у правцу прихватања модела виткости као друштвеног узора.

Без обзира на то што се мода, што подразумева и одговарајући телесни изглед, углавном обнавља у највишим социјалним круговима, из потребе за оригиналношћу и мењањем, њене промене, сагласни су историчари моде и костима, никад нису произвољне. Одређени знаци сваке иновације треба да потврде припадност друштвеној елити, али је промена у начелу увек тесно повезана са историјским и социјалним догађајима, увек тачно одсликава социјалну климу времена (Laver, 272). Ту, дакле, у социјалној клими времена, треба тражити кључ за разумевање свеопштег подстицања жена да опонашају онај немогуће танки идеал који је дефинисала модна индустрија Запада. Тим пре што витке ноге и танак струк нису ни на Западу одувек били у моди. Сетимо се само буцмастих женских лица са сликарских платана из прошлог века, раскошних ренесансних лепотица, европског женског костима с почетка овог века који је разним умецима пренаглашавао бокове и стражњицу, или славних деколтеа холивудских лепотица из педесетих - свака епоха имала је у фокусу привлачности неки други део женског тела, али увек је та фигура била облија, увек женственија него данас.

У прошлости су на културне ставове о женским телесним пропорцијама утицали и етнички, историјски, класни и други чиниоци. На пример, сиромашне пољопривредне културе предност су давале пунијој жени. Њена гојазност била је симбол њене плодности, а исто тако и симбол друштвеног и економског престижа њеног мужа, који је то тело, као средство за репродукцију, поседовао. Кад се има на уму то да се од жене у тој традицији, којој припада и наше друштво, очекивало интензивно рађање и напоран рад у пољу и домаћинству, јасно је зашто није ни могла бити на цени крхка фигура данашњих лепотица.

Наше народне песме често описују женску физичку лепоту. Истина, из њих се чешће могу реконструисати црте идеалног женског лица, које је "бијело и румено", опточено "русом" или "свиленом" косом, са осмехом од "два низа бисера" и обрвама "морским пијавицама",[1] него тела. Мада се сразмерно често јавља мотив "бујних груди"од којих пуца дугмад на јелеку, затим "танког струка" и "високог стаса" (Влаховић, 62 - 67), мало је вероватно да је идеално тело лепотице из колективне маште српског сељака имало струк какав се данас препоручује са насловних страна водећих модних часописа. Она за коју народна песма каже да увек пожње за сноп више него момак с којим се надмеће, после напорне жетве попије воде за чашу више него њен такмац, а потом "ситан везак везе", неуморна, морала је имати снажније тело од оног које је данас на цени. Гла-

[1] Описи девојачке лепоте, на једном месту, могу се наћи у Вуковим "Пјеснарицама", у: "Сабрана дела Вука Караџића" I, Просвета, Београд 1965.

довала сигурно јесте често, јер су патријархална правила предност у избору бољих комада хране давала мушкарцима, јела је после свих и оно што преостане, али дијету у данашњем смислу није познавала.

Данас је, по свему судећи, заобљена женска фигура потпуно устукнула пред танком, андрогином женом, која брише све културне посебности и етничка наслеђа и преференције. Нове генерације мушкараца, а и жена, наравно, готово свуда у свету, и без обзира на етничко или социјално порекло, као суштину женске лепоте истаћи ће раван стомак, витке ноге и чврсту стражњицу. Крупно женско тело напросто више није прихватљиво, виткост и лепота су практично универзално изједначени (Bordo, 102).

А идеално женско тело све је мршавије, стандарди тежине се стално спуштају: манекенка је, на пример, данас за читавих 23% мршавија од просечне жене, док је пре само двадесет година њена тежина била тек 8% испод просечне (Wolf, 184). Лутке - манекени у излозима водећих модних кућа оличавају нормативну слику жене коју је током протекле деценије дефинисала индустрија лепоте: те лутке су у односу на претходну генерацију глинених лепотица још тање у струку, али зато су у обиму груди, што је печат њиховог америчког порекла, претрпеле увећање од читавих девет центиметара (Faludi, 201). Што је нормирано тело тање (јер "дизајнери не брину о томе хоће ли се више људи уклопити у 'идеални' стандард. То је савршено ирелевантно. Релевантан је имиц") (Bošković, 182), просечна жена, разумљиво, постаје све незадовољнија сопственим. Она себе доживљава дебелом у односу на узор - тело врхунског модела, она је за толико шира од идеалне слике и, природно (бар она огромна већина која експериментише са средствима за дијету), почиње да налази мане својим боковима, својим мишицама, око струка опипава сало... У Америци, на пример, истраживања показују да је свака трећа жена незадовољна својом тежином - чак и оне које по медицинским стандардима спадају у категорију витких, изјављују да се осећају предебелим (Steinem, 278). Колико је то женама важно питање, показују готово невероватни резултати анкете коју је 1984. године, на узорку од 33.000 жена различите доби, спровео модни часопис "Glamour". Тамо су испитанице, високо на првом месту, испред планова везаних за љубавни живот или посао, као најзначајнији животни циљ поставиле скидање тежине за пет до седам килограма (Wolf, 185).

Заиста, како неко ко не изгледа као лутка Барби може да се приближи том мршавом идеалу осим на начин на који се толико жена свакодневно одлучује - преко пластичног хирурга (богатије) и изгладњивања (без разлике).

Рестрикцијама у исхрани тежина се сразмерно брзо спушта до жељене границе, али будући да је свако тело морфолошки и физиолошки детерминисано, могућности његовог преобликовања према жељеном узору су минималне и краткотрајне. Тело напросто није хаљина која се према диктату тренутне моде може прекројити. Пад испод природне тежине активира механизам самообнављања и све се најчешће убрзо враћа у првобитно стање, где почиње зачарани круг - гладовање, краткотрајно опуштање, разочарање, нова дијета. То искуство перманентног самокажњавања глађу због жеље да се уклопи у прописани модел, ту фиксацију на килограме и бројање сопствених залогаја, најбоље илуструје узречица коју често користе жене на поновљеним дијетама, а која гласи: "Жао ми је што ћу умрети дебела - а гладна". Њоме се прецизно изражава сва

сложеност женске фрустрације: с једне стране, због сталног онемогућавања свог тела да задовољи природну потребу, глад, а с друге стране, што се, упркос одрицању од ужитка које пружа храна, осећа мање вредном услед безуспешних покушаја да истопи критични вишак свесна своје губитничке позиције.

Вероватно зато "исправљање грешака" почиње све раније. Привучене сликама с насловних страна модних часописа, са филма и телевизије, и свакако поучене примерима из најближе околине, девојчице још у предадолесцентском узрасту почињу да налазе мане свом телу и да испробавају различита средства за мршављење. Резултати неких педијатријских истраживања у Америци показују да чак и седмогодишње девојчице (нормалне тежине) сматрају себе "предебелим"(Steinem, 221). Мада ми нису позната слична истраживања код нас, уверена сам да се у том погледу овдашње девојчице ништа не разликују од америчких. Навешћу, илустрације ради, неколико примера из београдске средине. У разговору са школском лекарком у једној новобеоградској основној школи сазнала сам да на прегледима редовно убеђује ученице завршних разреда да су још у развоју и да је боље да се баве спортом него да гладују "на своју руку" - готово свака, каже она, сматра да је неопходно да изгуби бар два до три килограма. Вршњакиње моје једанаестогодишње кћери, од којих тек понека има на телу видљиве знаке пубертетских промена, кажу да већ крију "салце" дугачким џемперима. На питање шта ће урадити ако се касније стварно угоје, све варирају исти одговор: "убићу се", "држаћу дијету", "ићи ћу на пластичну операцију", из чега се види да већ озбиљно размишљају о пројекту "тело". На рођенданском слављу једне девојчице од дванаест година, недавно, сендвичи на послужавницима у углу собе који су за себе резервисале девојчице остали су до краја вечери скоро нетакнути. Дечаци су своје "очистили" до последњег. Мами младе слављенице извиниле су се "али не желе да једу сендвиче, то гоји". Из истог разлога је свакако и деветогодишња кћер мојих пријатеља с поносом саопштила родитељима новост да је "успела да скине два кила". "Новост" је, наравно, била чиста измишљотина којом је, објаснила је, хтела да се похвали зато што је чула да тако међусобно разговарају све њене другарице.

У мојим честим посетама селу сазнајем да је и тамо "држање дијете" постало готово редовна појава међу младим девојкама. Неке од њих су ми рекле да су пропушиле верујући да дуван смањује апетит, неке кажу да гладују до онесвешћивања. Најчешће сам слушала како су успеле да спреме по неколико торти за неку свечану прилику (јер сеоске девојке, мада обавезно данас похађају школу, нису поштеђене ни кућанских ни тежих пољопривредних послова, што још више отежава услове дијете), а одолеле су искушењу да макар и пробају своје слатке ђаконије.

Ове примере не наводим као доказ о томе да је држање дијете распрострањено чак и међу децом, већ пре свега што се из њих, по мом мишљењу, може уочити начин на који се усваја један социјализацијски образац, један стереотип по коме ће касније да се одвија живот већине тих девојчица. Девојке су, наиме, одувек биле врло самосвесне по питању свог изгледа. Али овде се ради, рекла бих, о бар још једном значењу те заинтересованости за сопствену лепоту. У наведеним примерима није толико значајно да ли те девојчице озбиљно гладују или код куће надокнаде оно што су у друштву пропустиле да поједу, колико њихово понашање показује да су правилно разумеле и усвојиле културни захтев

који им се намеће пре него што су уопште кренуле у живот - захтев да свој апетит држе под контролом и не буду попустљиве према жељама свог тела. Модел понашања који те девојчице демонстрирају - јести мало (у друштву) и не бити прождрљива - само се добро уклопио у актуелни тренд "држања линије", али он није савремена творевина. Он је део система "лепог понашања" који је једна, бар век стара традиција прописала за жене уопште.[2] Сузан Бордо тај културни захтев доводи у везу са симболичким потенцијалом женске глади која у митовима и уметности различитих епоха и култура представља метафору за неукроћену женску моћ и жељу. Тако строг, рестриктиван однос према женском апетиту коинцидира, пише Бордо, са појавом "нове жене" на крају XIX века и, по њеном мишљењу, резултат је културно-идеолошке офанзиве против изазова који је та нова жена представљала за преовлађујуће полне улоге и њихове принуде на жене (Bordo, 116). С овим у вези јасно је да је навикавање девојчица на "држање дијете" (макар само као на образац женске комуникације) учење да своје тело, а у даљој инстанци и своју сексуалност, држе под контролом. Пред младом девојком (и женом уопште) у основи је исти културни захтев, само прилагођен духу модерног времена. Она данас можда није оптерећена тиранијом невиности, корсет је одавно одбачен такође, али је сада утегнута опсесивном бригом о своме телу, о својој виткој фигури. Иза онога што друштво сматра лепим увек стоји оно што се сматра прихватљивим понашањем, стандарди лепоте су увек оно што друштво жели или не жели да радимо.

Управо зато, иако је културни притисак првенствено усмерен на женску заобљеност, ни критеријуми о мушком изгледу нису потпуно лабави, у вези са телесним изгледом култура није сасвим благонаклона према мушкарцима. Упркос чињеници да је ово "мушки" свет у коме се он вреднује пре свега по постигнућима, а тек онда по телесним пропорцијама, један број мушкараца (судећи по ономе што се виђа на нашим улицама, рекла бих, мали број) настоји да своје тело изгради према културном диктату који га описује као снажно, витко и мишићаво (спорт, "билдовање", џогирање све су популарнији, нарочито међу онима који средства за живот не зарађују физичким радом, при чему тада мишићи тело треба да сугеришу његов висок социјални стандард и престижну позицију). Међутим, док он своје тело обликује према идеалном напорним физичким вежбама, настојећи да постане све мишићавији, све мужевнији, дотле жена своје изгладњује, стањује, настојећи да га учини све мање женственим. И док је незадовољство изгледом међу женама готово редовна појава, дотле су, судећи према неким истраживањима, мушкарци према себи много благонаклонији - тек сваки десети мисли да има вишак килограма, а начелно су склони да своју тежину процењују ближе идеалној, чак и када је озбиљно прекорачују (Steinem, 229). Упозорења лекара на опасности које претерана тежина може имати на здравље односе се на оба пола, али, по свему судећи, ни мушкарце ни жене (не мислим на озбиљно прегојене, већ на оне које теже "савршеној" фигури) не руководе здравствени разлози. Јер, да ли је обим струка од шездесет центиметара због кога данас толико жена гладује стварно препорука за добро здравље и дуг жи-

[2] "Бон - тон" приручници из викторијанског доба истицали су да је за жене претоваривање тањира и неутажив апетит израз крајњег неукуса и саветовали су дамама из виших друштвених кругова да негују штедљив и једноставан укус кад је реч о храни. (Bordo, 114).

вот? Ако је и тачно да је животни век рубенсовских лепотица био знатно краћи од века савремене жене, вредело би се упитати на основу чега је продужен животни век мушкарца кад се он већ тако слабо "прима" на лекарске сугестије да сопствено тело заогрне мишићима. Познато је да тело одрасле жене природно садржи већи проценат масноће, у којој су похрањени полни хормони, и да је одговарајући ниво масти у директној вези са активношћу јајника и репродуктивним способностима. Стандарди лепоте скидају управо тај "вишак" масног ткива са женског тела, проглашавајући га не само ружним већ и здравствено неоправданим. Витко тело идеалне лепотице заиста није "материнско", друштво данас без сумње више вреднује танак струк и раван стомак. Значи ли то да материнство више није "у моди"?

Део одговора је сигурно и у томе, будући да изласком из традиционалних оквира, односно масовним запошљавањем жена, што је готово век дуг процес, материнство престаје да буде главна или искључива њихова преокупација. У својој књизи *Женски ерос и цивилизација смрти* Бјеран Катунарић је анализирао друштвено-историјске узроке преобликовања женског тела и налази да се смена модела пуније жене витком догађа као последица премештања функције за задовољење потреба из породице у друштвене институције, са прерастањем друштва оскудице у потрошачко друштво (Katunarić, 177). "У друштву оскудице", каже Катунарић, "амбијент обиља налази се у породици, а у средишту је мајка. У друштву обиља у терцијарној економији еротски амбијент попуњава више жена, а у средишту су индустријски производи који треба да се продају; или, ако се ради само о услузи, нова жена обавља само једну од улога што их је некад, у породичном амбијенту обиља обављала мајка или жена која је испуњавала све еротске улоге. Тада је женско тијело било извор плодности (много дјеце се требало рађати а само би нека од њих преживјела), и извор хране за дјецу. То је тијело заклањало поглед на друге ствари. Данас се жена, обављајући једну од улога, заклања иза неке ствари, везује се за ту ствар, јер та ствар постаје примарна. Тијело се релативно и апсолутно смањује" (Katunarić, 179). То, дакле значи, да је излазак жене из кућног оквира условио да она постане покретљивија, амбициознија, оптерећенија и - тања. С друге стране, са променом амбијента у коме се одвија њена еротска функција, мењају се и мотиви њене привлачности, мушкарац налази нове мотиве из којих пројектује женско тело. Из овога се види да се суштински однос мушкараца и жена тим променама на плану економије није променио: она је објект посматрања и надгледања, он је тај који у њено тело уписује вредносни суд.

Али зар жена није отишла много даље у освајању јавног простора од тога да буде пуки декор за робу коју треба продати? Западни свет није у својој историји имао тако масован уплив жена у мушку област какав доживљава у овом веку. Нова жена је изборила право да се школује, да следи личну амбицију, да буде независна и прима сопствену плату. Патријархат, истина, није због тога превазиђен, али се под утицајем тих нових друштвених односа растаче, поготову у земљама западних демократија, а учинци борбе разних покрета за ослобођење жене видљиви су мање-више глобално. А опет, нова, еманципована жена, као и она мање еманципована, добровољно трпи притисак културних захтева да од ране младости до дубоке старости изгледа крхко и танано и да се због тога, без обзира на своје материјалне могућности, храни као да је на ивици егзистенције,

да задовољства апетита сматра луксузом који себи не сме да приушти. Зашто? Наоми Волф у поменутој књизи сматра, на пример, да је притисак на жене данас тако снажан управо зато што су стигле дотле. "Дијета је" , каже она, "најмоћнији политички седатив у женској историји, јер пре свега поткапа самопоштовање." Оно што се дешава женским телима дешава се нашој свести. Ако су женска тела и сада и увек била погрешна, док су мушка била у реду, онда су и жене погрешне, а мушкарци нису" (Wolf, 197). Волф и друге водеће америчке ауторке су мишљења да културна фиксација на виткост није опсесија женском лепотом већ женском послушношћу, а да је "fitness" идеологија само један вид снажне и свеобухватне контраакције против "сувишне слободе која угрожава женственост за рачун каријере и трке за постигнућем". Тај контранапад, истиче се, не треба схватити као неку организовану заверу против жена, коју је у неком тајном центру смислила група моћних антифеминиста, већ пре као готово аутоматски одговор друштва, збуњеног и дезоријентисаног брзином којом су се трансформисали односи међу половима. Контранапад се шири одасвуд, кроз телевизију и штампу, псеудомедицинску литературу, филм и популарну културу, непрестано обнављајући и пренаглашавајући сопствену, лажну слику женствености. Они који га производе често нису ни свесни своје улоге (Faludi, XXI-XXII). Једна од последица тог генералног расположења, што дакле није ствар свесне воље оних који "владају", јесте постављање нових стандарда тежине. Досегнути танки идеал, нормативну слику женскости коју је произвело то расположење, значи, јасно, гладовати, борити се са свим негативним последицама продужених калоријских рестрикција, и пре свега, осећати се лоше у сопственом телу. Строги судови о телесном изгледу доводе до тога да жена... "своју вредност цени по томе како изгледа уместо по томе ко је. То је присиљава да своју енергију троши бринући колико хране узима или шта показују бројке на ваги и сантиметру. Тиме је обузета, тиме је обојено све што ради, планира и антиципира" (Estés, 203).

Централно место расправе о женском телу у новијој феминистичкој теорији, што се из претходно изнетих ставова може закључити, заузима питање односа власти и тела, власти погледа и објекта гледања, с којим је формирање женског идентитета непосредно повезано. Власт се ту разуме као безлична категорија "људи", која не припада само владару или класи, мушкарцима, нити једној одређеној особи. Та безлична, дисциплинарна власт, системом "суптилних присила" нормира, обликује, намеће обавезујуће слике женскости. Нормативне слике су променљиве (некад је "пропис - жена" пуна и заобљена, некад витка и крхка), али су жене, односно њихова тела, увек подложније надгледању од мушкараца. "У савременој патријархалној култури у свести сваке жене постоји панoптички мушки познавалац: непрестано су изложене његовом погледу и суду. Жена живи своје тело онако како га види други, анонимни патријархални Други" (Burtky, 72). Строго "око власти" ствара "націју девојака које због висине иду погрбљене, ниских жена на штулама, крупних жена које се одевају као да су у жалости, врло ситних које се 'надувавају' као гуја, да би изгледале крупније, и различитих других жена које се скривају" (Estés, 203).

Ови увиди заиста сасвим прецизно описују позицију "посматраног и просуђиваног". Остаје, међутим, питање, зашто су жене подложније надгледању, односно зашто, упркос оствареном, пристају на позицију жртве која прихвата све

што намећу културне норме. Да ли је то подражавање нормативној слици заиста из позиције пасивног објекта? У својој расправи о женском телу и власти, Ева Баховец, на пример, појам власти схвата као медиј "у коме се тело тек формира и притом прелама кроз инстанцу погледа" (Bahovec, 152). Позиција приказивања (са ритуалима одевања, шминкања, украшавања, обликовања тела), уједно је, пише она, и позиција власти, функција спектакла власти која је намењена владару. Управо у тој позицији *посматраног* она налази субверзивни женски потенцијал, у ономе што жене највише подјармљује - највећу њихову снагу, јер "власт која те гледа, надгледа и тиме идентификује и опредељује као индивидуу, постаје немоћна у суочавању с влашћу која се показује" (Bahovec, 158). Она не сматра да је због тога позиција жене позиција власти, али не сматра ни да је то само позиција подређеног "објекта", већ да и једно и друго треба промишљати заједно, као две стране исте појаве (Bahovec, 158 - 159).

Вероватно је тек у овом светлу, у парадоксалном споју владара и жртве, у коме Ева Баховец види универзалну женску природу, могућно разумети масовност и упорност пристајања жена на самоизгладњивање. Кључ је у сну о савршеном одразу у "оку Другог", у тријумфалном задовољству приказивања, тренутној, али потпуној власти над тим фасцинираним погледом.

РЕКЛАМНА БАЈКА

Индустрија производа за мршављење ради у корист нормативне слике, њеног бесконачног умножавања. Прописана идеална тежина крије се у њеним бочицама; лосиони, чајеви, масти, такозвани програми здраве хране, све је ту да нас приближи идеалу, у кратком року и ефикасно. Реклама која их прати треба, наравно, да представи та средства у најбољем светлу и мотивише нас на куповину. Будући да се ради о производима за скидање вишка килограма требало би очекивати да су њене поруке упућене гојазним особама, тачније гојазним женама. Међутим, пажљивије читање рекламних текстова у штампи[3], мотива и вредности које се у њима појављују, показује да је циљна група далеко шира, да се реклама на исти начин обраћа како клинички прегојеној особи тако и оној која жели брзо, козметичко дотеривање линије, или један конфекцијски број мање. То се види већ из распона могућности производа у које нас састављач рекламе уверава: иста крема или чај обећава три килограма мање за недељу дана, али истовремено, "правилном употребом" и на дужи рок, помаже да се тежина смањи и за тридесет и педесет килограма. Могућности су практично неисцрпне, а из тог широког спектра свако ће изабрати према сопственим потребама. Од свега помало, за сваког понешто!

На фотографијама и цртежима који прате текст и треба да буду визуелни доказ ефикасности препоручене робе, по правилу је представљено женско тело; ра-

[3] За ову анализу коришћене су рекламе објављене у београдској штампи у периоду од 1994 - 1997. године, које је за потребе сопственог истраживања о односу алтернативне и званичне медицине сакупљала Мирјана Павловић. Захваљујући љубазности колегинице Павловић имала сам прилику да прегледам преко стотину рекламних текстова из часописа: *Жена, Телеграф, Базар, Вива*, и *Моћ природе*, објављених у том периоду.

зумљиво, целулит и масне наслаге по боковима који та средства обећавају да ће скинути, женска су "бољка". Ипак, састављач рекламе води рачуна да се у њој пронађе свако, без разлике по полу, старосној доби или којој другој посебној одредници, обраћајући се читаоцима у неодређеном другом лицу множине.

Поменуте фотографије манекенки снимљене су у две или три фазе процеса мршављења. На првој фотографији која представља стање пре отпочињања дијете видимо озбиљно прегојену жену (испод сваке фотографије је тежина изражена у килограмима, и увек су цифре веома високе, сто педесет и више); на следећој је њена силуета битно тања, док трећа у низу, снимљена "после неког времена", не на крају процеса, приказује жену просечне тежине, што сугерише да је ствар у току и да коначне резултате тек вреди видети. Да се, дакле, од просечне, може стићи и до савршене линије. Визуелна ефектност тих фотографија очигледно је срачуната да освоји не само изразито гојазне особе које ће се препознати у фази "пре", него управо *сваку жену* која одлучује да "почне од понедељка". Зато што је број тако гојазних ипак занемарљиво мали у односу на број оних које желе да мало дотерају линију, а затим и зато што и сам поглед на тако драстичан пример, на нечијих (првобитних) 150 килограма, непогрешиво води оптимистичком закључку - шта је мојих седам према њених седамдесет килограма вишка! Ако је користило њој, не може да не користи мени!

Подробнија анализа средстава које реклама користи у налажењу пута до масовне публике показује да је њено освајање свеобухватније и амбициозније од пуког обећања нове, виткије фигуре. Из начина обраћања публици, избора тема, врсте говора и стила може се видети да је састављач пажљиво радио на томе да пронађе заједнички именитељ за најхетерогенију публику, да открије преовлађујуће тежње и мотиве према којима подешава и садржај рекламне поруке и вредности и особине робе коју промовише. "Тривијалности", као што је постизање витке фигуре из модних разлога, састављач текста опрезно заобилази, иако је то основни разлог његовог обраћања шароликом читалаштву. Он, напротив, тражи оне највише, најопштије вредности, према којима ће тешко ко остати равнодушан, да их понуди у лику свог производа. Врхунска вредност је свакако *здравље*, на њој инсистира и с њом рачуна практично свака рекламна порука. Зато су и срочене тако да неодољиво подсећају на неки лекарски извештај. Аутор рекламне поруке преузима на себе улогу медицинског експерта, који поставља дијагнозу и прописује терапију, као што се то ради у лекарској пракси. *Живите под стресом; Слабо се крећете; Исцрпљујете своје тело неодговарајућим дијетама; Живите неуредно; Прескачете оброке,* упозорава нас најпре тај познавалац наших проблема, тоном добро упућеног ауторитета. Један "стручни савет" дословце гласи: "Велике социјалне, политичке и идеолошке напетости нам не одузимају право на здравље и лепоту"(*Жена*, 1008, 11. март 1995).

Избор упозорења сведочи о напору састављача текста рекламне поруке да правилно процени заједничко болно место сваке жене, каже јој оно што она очекује да чује - ко данас не живи под стресом? и тиме је на известан начин ослободи кривице за евентуални вишак килограма ("Криво је ово лудо време"), стварајући код ње, с једне стране, поверење у стручност онога који изриче "дијагнозу", а с друге стране, наклоност према производу који јој он нуди.

Све најбоље особине налазе се, наравно, у производу који та терапија одређује: здравље, лепота, природно порекло сваког састојка, проверени квалитет.

У контрасту с напред постављеном дијагнозом, изређаним непожељним особинама, нашим *непрочишћеним телом, нездравим начином живота,* нашим "замашћеним" изгледом, лако се препознаје права вредност - савршено здраво и савршено витко тело, и како до њега доћи.

Поред здравља, незаобилазни мотив сваке од ових рекламних порука је *природа.* Рачунајући с увек популарним представама о необичним својствима биљака, са заинтересованошћу масовне публике за традиционалне, народне облике лечења, траваре и исцелитеље, аутори рекламних текстова у своје производе пакују "чисту природу". Нема практично нити једне рекламе која у свом тексту не садржи "сертификат"о природности. Сваки састојак је обавезно *на природној основи, искључиво од биљака,* све је *чисто, свеже, незагађено,* мршављење је *природним путем,* а препарати стижу *директно из природе, стазама здравља кроз мирисне облаке лековитог биља.* Само по себи се разуме да је то стање, у које се може доспети посредством садржаја из бочице, здравије и "природније" од "сталне јурњаве" коју је рекламни стручњак претходно идентификовао као главног кривца за наше незадовољство (*Удаљили сте се од природе,* упозорава реклама, *Живите у сагласју с природом, Спасите своје тело,* апелује). Штавише, те биљке и природни састојци обавезно стижу из неких далеких, егзотичних крајева, не расту на обичним, доступним местима, већ на непроходним "падинама Хималаја", у "беспућима Амазоније", на "херцеговачком камену", у "Северном, незагађеном мору", у сваком случају негде на крају света, где обитава чиста, непатворена Природа. У тој опчињености природом и егзотиком (на пример, травама које су користили наши преци, по истом, вековима непромењеном начину), јасно се распознају елементи мита о природном човеку, русоовски идеал природног човековог стања, како га је формулисала путописна књижевност од XV до XVIII века, у првим сусретима европских путника са непознатим крајевима и људима. Описи земаља из бајке настали у том раздобљу, предела недирнутих цивилизацијом, "племенитих дивљака" који, као првобитни људи у тобожње златно доба, живе у присном додиру с природом и стога су пуни врлина, лепи, здрави, снажни и дуговечни, нису наравно имали много везе са стварношћу. У њима реч и није била толико о верном одсликавању виђеног колико о формулисању једног идеала, једне имагинарне слике света у којој је све што је природно априори и безусловно добро, док је друштвено стање, као наличје тог природног и првобитног, лоше и пуно порока (Todorov, 257-272). Рекламни позив *Вратите се природи!* стоји у савршеном сагласју с таквом митском сликом света. Приче о далеким крајевима, у које се отиснуо трагалац за леком нашој бољци да би посредовао у приближавању природи од које смо се толико удаљили, као изокренута слика нашег властитог света којим доминирају стрес, јурњава и загађеност, подешене су према структури митског мишљења, и стога ефикасне, јер се у њих лако пројектује колективни сан о повратку природи и успостављању хармоније с њом.

Један број рекламних порука читаоце упознаје са самим творцем дијететског производа, аутором који стоји иза целог пројекта. Ти текстови замишљени су као нека врста кратке биографије, у којој се износе одређени детаљи из личног живота изумитеља формуле за нашу виткост, мотиви који су га/њу водили на том послу, и резултатима, свакако, које је то прегалаштво донело. Понекад је ту и фотографија, својеручни потпис или кратка порука, што није неуобичајено

у пракси промовисања и других врста производа, свакако с циљем да код купаца остави утисак личног познанства и неке блискости на основи које, баш њима, у топлом и пријатељском обраћању одређени производ нуди сам његов изумитељ. Пажљиво читање тих биографских прича показује да су оне настале на истој матрици на којој је изграђена и целина рекламне поруке. И са истим стратешким циљем - да нађу прави пут до срца масовне публике. Трагајући за одговарајућим каналом за размену колективних искустава, аутори ових, као и многих других рекламних текстова, откривају тај пут у фолклоризму, у стварању порука у народном духу, и према њему, како то каже Иван Чоловић, "штимују" свој глас (Чоловић, 107).

Јунак рекламне приче има зато све особине неког фолклорног јунака. Он никада није тек фармацеут, траварка или нутрициониста, његова животна прича срочена је тако да у свему подсећа на бајку.[4] Те биографије нису, истина, писане као бајке, нити се оне уопште могу подвести под неки одређени књижевни жанр, али њихов наративни ток, мотиви, позивање на вредности које афирмише бајка, на модел света на коме је изграђена логика бајке, несумњиво показују да се оне ослањају на ту фолклорну форму. А познато је да жене воле бајке.

Најпре, ту је почетни мотив који је јунака рекламне приче покренуо на акцију. Он или она су пре много година доживели личну трагедију, сами су тешко оболели или су изгубили блиског члана породице, и та драма је одсудно утицала на опредељење да свој живот ставе у службу потраге за леком не само својој бољци, већ уопште, бољкама сваке врсте, укључујући и гојазност. Све што од тада раде из чисте је алтруистичке потребе да своје знање несебично подаре човечанству, а пут којим су кренули обавезно је сасвим неизвестан и пун препрека и тешких тренутака. За траварку Матију Пауновски, стоји у њеној рекламној причи, "све је почело сада већ далеке 1967. године, када су је биљке буквално вратиле у живот"(*Жена* 1008); госпођа Миленија Љубоја је, разочарана у класичну медицину, пре десет година "напустила воде синтетичке хемије и предала се чудесном свету лековитог биља", решена да, "у знак захвалности, постане емисар лековитих вибрација"(*Моћ природе* 15, јули-август 1994). А господин Марк Хјуз (Mark Hughes), оснивач ланца дијететских производа под називом "Herbalife", иако нестручњак за исхрану, одлучио је да пронађе праву формулу за мршављење, потресен трагедијом сопствене мајке која је годинама држала "нездраве дијете за мршављење" и на крају им и подлегла. Животна прича господина Хјуза, као ни рекламе за његове производе, не објављују се у средствима јавног информисања. "Herbalife" се не може купити у нормалним трговинама. Рекламне брошуре деле се једино на јавним презентацијама, роба се набавља преко дистрибутера, на кућу, а прича о њеној ефикасности преноси се искључиво усменом предајом, од ува до ува, од обучених рекламних агената на посетиоце промотивних скупова. Исто онако како су се у давна времена, времена "природних" људи у друштвима без писма преносила предања и причале фантастичне приче.

Шта следи иницијалној ситуацији у биографској причи, која покреће ланац догађаја? Осим огромне жеље, наш јунак на почетку не располаже никаквим

[4] О структури бајке видети више у: Антонијевић, Драгана, *Значење српских бајки*, Етнографски институт САНУ, Београд 1991.

средствима која обећавају успех. Он / она је аутсајдер, без нарочитог родослова (без стручности, дипломе и искуства у области), баш као какав сиромашни чобанин, јунак праве бајке, који креће у авантуру да пронађе лек за оболелу принцезу. Његов пут је неизвестан и тешко савладив без пријатеља који знају више. Као што јунаку бајке на том путу у помоћ прискачу змајеви, виле и шумски патуљци, тако је фолклоризовани јунак из рекламе у својој потрази за чаробном формулом окружен тимом стручњака, хемичара, биолога, фармацеута, (обавезно врхунских, на пример из NASINOG свемирског програма) или бар неком дебелом књигом старих рецепата, наслеђеном од предака. Током те сарадње, у којој се испробавају различите комбинације и решења, он долази (ипак је његова улога кључна) до спознаје да се одговор крије у Чистој Природи, која обитава на удаљеним, недоступним местима, на којима се у свој својој раскоши открива само судбински предодређенима да ту раскош упознају. ("Биље од ког справљам чајеве расло је на херцеговачком камену на коме је упило моћи које на другом месту не може да добије"). Његова мисија по том сазнању састоји се у томе да пронађе та тајна места у природи и одатле донесе биљке од којих ће наша тела поново постати витка и "чиста", као природа, или тачније, поново "природна".

Сусрет са Чистом Природом одвија се у дивљини коју човек није настанио, коју друштво не познаје. У народном веровању, окосници оног духовног устројства према коме је рекламна порука подешена, то је зона Свете Моћи, боравиште оностраног. Јунак рекламне приче заправо ступа у то поље, на границу која раздваја два опонентна света, свет људи и свет натприродних сила. У том граничном простору, он у себи обједињује особине и једног и другог, и стога његова улога у потпуности одговара улози митског медијатора. Зато су биљке које ће из тог сусрета донети свемогуће, чаробне. Упаковане у одговарајуће кутије, доћи ће до нас, да отопе наше масне наслаге, ритмом који сами одаберемо и онолико колико ми то желимо.

За оне који воле да једу и уживају у храни најпривлачније је, без сумње, обећање које нуди безмало свака рекламна порука - да се килажа скида без гладовања. Постоје у ствари две варијанте истог обећања. Једна нуди скидање килограма "уз непромењени начин исхране", при чему, закључујемо, "силе природе" из купљеног препарата дискретно раде свој посао, без нашег посебног учешћа, без напуштања "нездравих животних навика"(ова врста поруке очигледно иде онима који тешко бирају између сласног залогаја и слике мршаве манекенке у сопственој глави). ("Са *Слим протеином* изгубио сам шест килограма за недељу дана не мењајући начин исхране"- *Телеграф*, 12. април 1995). По другој варијанти, с пакетићем чаробног праха у своје тело уносимо све што је њему потребно да би било здраво и витално, а глади нема. Није забрањено јести, каже рекламна порука, али ми просто немамо више потребу за јелом. Уз помоћ препоручене биљне мешавине постижемо, другим речима, један сасвим ноншалантан однос према храни, она просто постаје нешто без чега се може. Једемо слободно, без дубоке жеље, без страсти и без последица, очишћени од масноће и грешног уживања у претеривању. Крај сретан и оптимистичан, као у бајци. И невероватан ("Невероватно - али истинито. Идеална телесна тежина без гладовања").

Али нешто се ту ипак превиђа. Подсетимо се на тренутак како је кодирана рекламна порука у целини: Наше облине су нездраве, али излечиве, јер су ре-

зултат погрешног начина исхране и живота, наших културних навика. На "болест" се делује "потпуно природним препаратима", чак више него природним, травама из беспућа. Након употребе препоручених средстава постајемо витки, осећамо се здраво, а циљ је постигнут без муке и глади. Једноставније приказано, тај кôд гласи:

гојазност = болест = култура ⇒ акција чисте природе ⇒ виткост = здравље = стање без глади = = природан изглед

А како ствари стоје у реалности, изван рекламне бајке? Као што је речено, за производима за дијету не посежу само клинички прегојене особе, већ и све оне које границу савршене фигуре, прописану модним трендом, преступају тек за који килограм. Стандарди лепоте прогласили су све преко те границе ружним, чак нездравим, а јавна пажња усмерена је без престанка на женско тело и његов изглед. Разумљиво је да се због тога огроман број жена осећа лоше у сопственом телу, да жели да га поправи и прилагоди естетском стереотипу. Модерна реклама је ту жељу не само разумела до краја, већ ради на њеном произвођењу. Довољно је само понешто кориговати лекарска упозорења о лошим последицама прекомерне гојазности да би у њеним апелима витко тело постало исто што и здраво тело, и једино витко исправно и "природно". Рационално расуђивање води закључку да је виткост којој тежимо чисти културни захтев, а наше жељено тело - социјално тело, не повратак некој изгубљеној, "природној" фигури. Оно "зна" да свако од нас има неку природну грађу, наслеђену телесну конфигурацију, да смо предодређени на широке бокове, велике груди или раван струк (изузимам оне трагичне поремећаје у исхрани који деформишу тело) и да нема тог "природног" препарата који ће изменити нашу природну структуру. Али и реклама "зна" да се ми не водимо рационалним разлозима да бисмо оправдали своје укусе и жеље, да је већина наших избора "условљена несвесним представама митског порекла" (Giro, 107). Као што је давно приметио Пјер Гиро, "жене не купују помаде које 'омекшавају', 'скупљају', 'подмлађују кожу', већ *слике* младости, успеха, љубави" (Giro, 109). Рекламна порука функционише управо као таква слика. Ко би у поруци кодираној према бајословним приказима природе, чаробних биљака које доносе лепоту и танко тело, "цепидлачио" о читавом низу сложених технолошких поступака који стоје између неке траве са Хималаја и таблете у лепо упакованој бочици? О процедури потребној да се све те биљке осуше, измрве, обликују, добију укус "чоколаде или ваниле", да им се дода нешто за одржавање свежине итд. Постављена на ноге, акција "чисте природе" постаје оно што заправо јесте - чист лабораторијски производ, културна делатност у свој својој артифицијелности.

Коначно, шта рећи о стању без глади које обећава реклама? Основни ланац: глад - храна - ситост, односно елементарна нагонска потреба на којој почива одржавање живота организма, у рекламној магији се сасвим укида и на место те примарне потребе нуди нам се нови, фантастични низ: препарат - ситост - мршављење - снага, виткост, здравље. У рекламној поруци могућно је оно што здрав разум зна да не може бити, да мршамо сити, а притом здрави и пуни енергије. Ту непревладиву супротност састављачи рекламне поруке решили су помоћу биљака чаробног својства (*Невероватно - али истинито,* развејава наше сумње једна таква порука), односно у виду њиховог проналазача који спаја не-

спојиво, савладава несавладиве супротности - као што то чини медијатор у бајци. Али док онај прави успостављa равнотежу променом стања из негативног у позитивно, дотле нас овај рекламни из негативног води ка немогућем. Док бајка прича фантастичну причу да би понудила реално решење на крају (Антонијевић, 12 - 16), реклама прича реално нудећи фантастично, лажно, немогуће решење - да докине природу. Она се обукла у бајословну структуру, позајмила из бајке и мита нарацију, неке особине главног јунака, чак и његову медијацијску улогу и сретан крај, али како се види, она је у суштини, за разлику од мита и бајке, једна сасвим лажна прича, једна прозаична бајка, у којој стварност, тек кад се њене поруке декодирају, остаје изврнута наглавачке.

Али, како би рекао Гиро, свест о томе да живимо међу знаковима и да схватамо њихову природу и моћ, могла би, сутра, да постане главни јамац наше слободе (Giro, 111). Уосталом, алтернатива је хиљаду калорија на дан. За разлику од гладовања у аскетско - медитативним ритуалима прочишћења, у којима посвећеник, након дугог поста пада у халуцинантно стање да би остварио контакт с божанским, и потом, нов, враћа друштву, гладовање савремене жене ради витког струка прети да њен живот претвори у једну перманентну халуцинацију.

ЛИТЕРАТУРА:

Антонијевић, Драгана
1991: *Значење српских бајки*, Етнографски институт САНУ, Посебна издања, књ. 33, Београд.
Bahovec, Eva
1996: *Žensko telo i vlast u mediju vizuelnog*, ProFemina, zima - proleće, Beograd.
Bordo, Susan
1991: *Unbearable Weight. Feminism, Western Culture, and the Body*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles.
Bošković, Aleksandar
1996: *Constructing Gender in Contemporary Anthropology*, Ph.D. Thesis, Department of Social Anthropology, University of Saint Andrews.
Burtky, Sandra
1988: *Foucault, Femininity and Patriarchal Power*, u: Diamond, I., Quinby, L., (ur.), Feminism and Foucault, Reflection on Resistance, Northeastern University Press.
Чоловић, Иван
1991: *Фолклор, политика и реклама - Једна банка у потрази за својим идентитетом*, Гласник ЕИ САНУ XL, Београд.
Estés, Pinkola Clarissa
1992: *Women Who Run With the Wolves*, Ballantine Books, New York.
Faludi, Susan
1991: *Backlash. The Undeclared War Against American Women*, Crown Publishers, New York.
Giro, Pjer
1975: *Semiologija*, BIGZ, Beograd.
Караџић, Вук
1965: *Пјеснарица 1814 - 1815*, у: Сабрана дела Вука Караџића, књ.1, Просвета, Београд.
Katunarić, Vjeran
1984: *Ženski eros i civilizacija smrti*, Naprijed, Zagreb.
Laver, James
1977: *A Concise History of Costume*, Thames and Hudson, London.
Moren, Edgar
1967: *Duh vremena*, Kultura, Beograd.
Sapir, Edvard
1984: *Ogledi iz kulturne antropologije*, Prosveta, Beograd.

Steinem, Gloria
1992: *Revolution From Within. A Book of Self - Esteem*, Little, Brown and Company.
Todorov, Cvetan
1994: *Mi i drugi*, XX vek, posebna izdanja, Beograd.
Влаховић, Петар
1970: *Идеал човекове физичке лепоте у народним песмама североисточне Србије*, "Развитак" 4-5, Зајечар.
Wolf, Naomi
1992: *The Beauty Myth*, 1st Anchor Books ed., Doubleday, New York.

Miroslava MALEŠEVIĆ

DIET - MASS FEMININE NEUROSIS

Being on a diet is a mass occurrence among women, no matter how much or whether at all they really exceed medical standards of ideal weight. Ideal woman´s body today is so fragile. There is also no woman who comparing herself to normative picture will not see herself too fat and try some of numberless supplements for losing weight.

This work is about the reasons why women are under such a pressure to be slim, why any difference from ideal picture is considerate to be not only estethically, but also medically unjustified. There is also a question why so strict criteria do not refer to men as well. In historical perspective, people are watching social reasons of changing of "motherly" model with the model of slim, android beauty and its growing into common social pattern.

Analysis of advertising messages that show supplements for losing weight, show how through them manipulation of the terms "nature", "health" and "youth", women´s brains are cultivated not only because of the purchase of recommended goods, but because of accepting dominant value orientation and socially acceptable patterns of behaviour.

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XLVI
Bulletin of the Ethnographical Institute SASA, vol XLVI
Београд 1997.

Бранко ЋУПУРДИЈА
Филозофски факултет, Београд

UDK 316.343.42 : 392.3 (=861)

ИЗВОРИ ЗА ПРОУЧАВАЊЕ ПОРОДИЦЕ КОЛОНИСТА НАСЕЉЕНИХ У БАЈМОКУ ОД 1945. ДО 1948. ГОДИНЕ

У раду се разматрају необјављени архивски извори о породици колониста насељених у Бајмоку од 1945. до 1948. године, који су подељени и приказани у три групе: молбе и решења за колонизацију, збирни спискови колониста и појединачна документа. Извори сведоче о броју досељених појединаца и породица (367), величини породице, полној и старосној структури, дообі и сједињењу породице и другом. Указује се на могући, идеографски и номотетски начин проучавања породице и могућност поређења са аутохтоном породицом аграрних интересената (884) у Бајмоку, који су добили земљу у августу 1946. године.

Кључне речи: закон, колонизација, аграрни интересенти, извори, породица.

Привремена народна скупштина Демократске Федеративне Југославије донела је 23. августа 1945. године Закон о аграрној реформи и колонизацији. Тај документ представља темељ за измену постојеће структуре власништва у пољопривреди, укидање експлоатације рада других људи на основу својине на земљу (појединац који не обрађује земљу није могао да буде њен власник) и колонизацију становништва.[1] Држава је посредством низа органа и аката каналисала овај процес. Постоји више извора о њему, сачуваних у нашим архивима и подложних проучавању. Њима се углавном баве историчари, мада су они повољна основа и за етнолошка, географска, демографска, социолошка и друга истраживања која се на неки начин дотичу породице, становништва, и, уопште, друштвених и културних појава. С обзиром на то да стојимо на становишту да историјску науку, осим археологије, историје и историје уметности, деле и етнологија и антропологија, приказаћемо необјављене архивске изворе о породици колониста досељених у Бајмок од 1945. до 1948. године.

Убедљиво најзначајнији извор за проучавање породице колониста насељених у Бајмоку после Другог светског рата јесу молбе које су појединци, заинтересовани за колонизацију, подносили Министарству колонизације Демократске

[1] Више о томе видети у: B. Petranović, *Političke i pravne prilike za vreme Privremene vlade DFJ*, Posebno izdanje Instituta društvenih nauka (Odeljenje za istorijske nauke, Serija I - Monografije, 4), Beograd, 1964, 57, 61, 63.

Федеративне Југославије у Београду, и решења која је одговарајуће државно тело издавало после позитивног или негативног одговора на молбу појединца. Све молбе имају углавном исти изглед. Сачињене су у виду формулара, са питањима на која су појединци одговарали. Оне садрже 21 питање, међу којима су: име, презиме и име оца молиоца, занимање, место, котар и година рођења, назив федералне јединице или аутономне области у коју појединац жели да се насели, име места и котара у коме живи, брачно стање, имена и старост свих чланова породице, као и податке: о члановима породице који су погинули, стрељани или умрли у војним јединицама или затворима, о појединцима који нису учесници НОР-а али су били активни у такозваној позадинској служби, о некретнинама (земља, кућа), о степену оштећености имовине у току рата, о властитом погледу молиоца на право колонизације (остали разлози због којих мисли да има право да добије земљу), о месту и датуму подношења молбе, и потпис (или отисак прста) молиоца, на основу чега се може судити о проценту писмености подносилаца молби за колонизацију. На поменуте молбе одговарала је Комисија за аграрну реформу и колонизацију при влади Федеративне Народне Републике Југославије, доносећи позитивна или негативна решења. Та решења, осим пописа чланова породице, садрже девојачко презиме особе која је удата у ову породицу, основу по којој се добија колонизација, тачан попис некретнина које породица добија колонизацијом (кућа, окућница, ораница, виноград), као и податке о томе да ли су земља и виноград унесени као идеални део власника у сељачку радну задругу.[2]

Поменути извор захтева неколико коментара. У њему су заједно дате молбе и решења која су позитивна у односу на молиоца, као и она која су по њега негативна. Из тог документа се не види увек да ли су сви носиоци позитивно решених молби насељени у Бајмоку. С обзиром да нас првенствено занимају појединци и породице које су реализовале колонизацију, јер су они сада нови становници Бајмока (проучавање породица које нису пресељене значајно је углавном за познавање породице у старом крају колониста), овај документ се мора читати уз помоћ других извора, који ће у односу на њега имати елиминациони карактер. На основу осталих докумената, пре свега разних спискова појединаца који су реализовали колонизацију, међу којима је најзначанији Списак новог стања (о коме ће ускоро бити речи) извршиће се селекција породица које ће бити подвргнуте научној обради. Према поменутом списку, пресељено је 367 породица. На том узорку (367 породица), осим имена појединаца, може се показати брачно стање носиоца колонизације, полна, старосна и сродничка структура породице. Уз добро познавање старог краја колониста може се, на основу девојачких презимена судити да ли се оне удају у средину из које потичу, у своју локалну, аутохтону сеоску заједницу, или у неку другу средину. Оно што се не види или се, пак, недовољно види из наведеног документа и других извора који се односе на колонизацију у Бајмок, јесте национални састав становништва. Истраживања на терену показују да је у већини реч о српском становништву и да само десетак породица (презимена) припада хрватском становништву које је, као и српско, углавном из Горског Котара.

[2] Архив Војводине, Нови Сад, Фонд 184, Главна комисија за насељавање бораца у Војводини, Нови Сад (1945 - 1948), кутије 455, 456, 457, Бајмок, Решења (1945 - 1948).

Други важан документ за проучавање породице су спискови колониста настали за потребе процеса колонизације. Међу њима најзначајнија је једна од свезака, односно књига која садржи више спискова.[3] У првом делу књиге, под називом *Регистар решења за Бајмок: 19491 - 19860* дата су имена и презимена носилаца колонизације са (збирним) бројем чланова породице, са местом, срезом и федералном јединицом одакле долазе, катастарском општином у којој добијају кућу, окућницу, ораницу и виноград и податке о укупно додељеној површини земље. Други део књиге је *Записник списка промена за колонију Бајмок.* Те промене се углавном односе на доделу земље, винограда, куће, повратак у стари крај, сједињење растављене породице и деобу породице. На основу тих података види се колико је породица жив али и лако рањив организам, оштећен, с једне стране, ратом, а, с друге стране, ишчупан из корена и пресађен из горштачке у равничарску средину. Они пружају основу за - проучавање динамичког аспекта структуре породице.[4] Трећи део књиге *Списак новог стања* (стр. 1-95), осим пописа свих чланова породице и њихове кућне адресе, садржи прецизне податке о површини окућнице, оранице и винограда, као и податке о томе да ли је носилац колонизације дао ораницу и виноград у задругу или није. Овај списак садржи 367 породица. При том се види да је у 10 кућа (10 последњих на списку) насељено по две породице, и да 3 породице припадају такозваним индивидуалним решењима. Пошто се извори о броју породица насељених у Бајмоку разликују, чак и кад је реч о завршној фази колонизације (о чему треба написати мању али посебну студију), овај документ ће, због своје потпуности и времена настанка, имати пресудну важност за одређивање тачног броја насељених породица и појединаца, до кога се може доћи простим збрајањем свих пописаних колониста и њихових породица.Четврти део књиге је *Списак новог стања за колонију Бајмок* (катастарска општина Суботица 1 - Таванкут, стр. 1-40). У њему је дат попис 178 породица и њихових чланова, који су добили виноград у Таванкуту, са тачном површином добијених винограда. Пети део књиге је *Списак новог стања СРЗ "Напред"* (41-74). Овај списак садржи 168 породица и њихових чланова, са површинама винограда и оранице које су колонисти добили. Последња два списка могу, кад је реч о именима чланова породице и њеној структури, количини добијене земље, оранице и винограда, послужити као допунско светло другим изворима.

Од појединачних спискова, који садрже извесне податке о колонистичкој породици у Бајмоку, поменућемо још два, настала у периоду од 1946. до 1948. године. Један од њих, *Списак колониста за катастарску општину Бајмок*, осим презимена, очевог имена и имена појединца који је носилац колонизације, садр-

[3] Архив Војводине, Фонд 184, књ. 54, Бајмок - Суботица, 1948.

[4] Три пута у XX веку Бајмок је добио ново становништво, после оба светска рата и после рата на подручју бивше СФРЈ. Најпре су, на Св. Илију 1991. године, око 23 часа, пред зграду у којој се налази седиште друштвено-политичких организација (Комитет) дошла два аутобуса са избеглицама из Славоније (Маркушица и друга села). Дошло је 107 душа, углавном жена и деце, у организацији Црвеног крста. Они су се током те и следеће године вратили у свој стари крај, или у нека друга места, која нису била захваћена ратом (Србија, Босна и Херцеговина). Главни талас избеглица, око 800 људи, дошао је крајем лета 1995. године. Они су смештени у просторијама шест радних организација: Спортској хали, "Аутоопреми", ресторану "Корзо", Ватрогасном дому, Грађевинском предузећу "Кошут" и Геронтолошком центру. Колективна исхрана је организована у ресторану "Полет". У овом тренутку их има око 270 у колективном и око 400 у приватном смештају.

жи податке о месту, срезу и округу из којег колониста долази, основи по којој добија колонизацију, начину на који се колонизује (са молбом или без ње, постојање решења и сл.), о броју чланова породице и некретнинама које добија. Са становишта овог рада посебно је битна евиденција о броју чланова породице. Евиденција познаје број појединаца који су уписани у молбу за колонизацију, број појединаца који су досељени на дан пописа, остале појединце, који се нису доселили, са разлозима зашто то нису учинили, и укупан број чланова породице (као основ за доделу некретнина). Таквих узорака има укупно 368.[5] Они су врстан извор за проучавање динамике у структури породице, предвојености породице, и, уопште, симбол су деловања глобалних друштвених услова на породицу овога времена. Други документ је *Списак домаћинстава катастарске општине Бајмок*. У том списку дато је 357 колонистичких породица. У "Попису" се разликују носиоци права и носиоци молбе за колонизацију, старешина домаћинства, чланови домаћинства и сроднички однос међу њима.[6]

Наведеним документима исцрпљени су извори, спискови, који директно говоре о колонистичкој породици у Бајмоку. Постоје још три врсте извора, опет спискова, који могу допунски осветлити овај проблем. Једно су спискови појединаца који су носиоци колонизације. На њима нема података о броју чланова породице, али се из њих јасно види да је у Бајмок насељено 357 породица, да су три решења за колонизацију индивидуална (360) и да је у седам наврата по две породице насељено у исту кућу. Осим тога, овај документ садржи једно решење задруге IV типа ("Напред") и имена 24 појединца из Бајмока који су добили решења о замени, (арондацији) земље са државом за потребе колониста.[7] Друго су спискови који се односе на одобрене молбе за колонизацију из котара Огулин, што не значи да су сви њихови чланови и колонизовани. Зато ове изворе, значајне углавном по томе што осим имена и презимена носиоца колонизације имају и збирне податке о броју чланова породица, треба узимати као допунске.[8] Трећи спискови, који могу допунски осветлити познавање колонистичке породице у Бајмоку, говоре о појединцима и породицама које су досељене у Бајмок али су се касније, током 1946. и 1947. године, из њега одселиле. Углавном је реч о појединцима и породицама које су се вратиле у стари крај. Постоје два списка повратника (деколониста). На првом списку је уписано 37 породица које се враћају из Бајмока. У оквиру тог списка наведена су имена повратника, збирни број чланова њихових породица, место, срез и федеративна јединица одакле су

[5] Архив Војводине, Фонд 184.1489, Списак колониста к.о. Бајмок, срез Суботица (1946 - 1948).

[6] Архив Војводине, Фонд 184.1490, Списак домаћинстава за к.о. Бајмок, срез Суботица.

[7] Архив Војводине, Фонд 185, Одељење за аграрну реформу и колонизацију Главног извршног одбора Аутономне покрајине Војводине, Нови Сад (1945 - 1951), 693, Списак решења о колонизацији (носилаца колонизације) за место Бајмок (1948).

[8] Архив Војводине, Фонд 184.1372, Списак решених молби среза Огулин (323 носиоца колонизације); Архив Војводине, Фонд 184, кутија 398, коштуљица 267, Списак одобрених молби на предлог Министарства пољопривреде и шумарства, Одјел за аграрну реформу и колонизацију - Загреб, котар Огулин (на једном списку, 48 а на другом 150 носилаца колонизације); Архив Југославије, Београд, Фонд 97, Комисија за аграрну реформу и колонизацију при влади ФНРЈ, 27, Списак молби предложених на одобрење за котар Огулин (194 носиоца колонизације), Исказ предложених молби за пресељење из котара Огулин (93 молиоца), Списак одобрених молби за срез (котар) Огулин (од 150 - 148 одобрених молби). Списак одобрених молби на предлог Министарства пољопривреде и шумарства, Одјел за аграрну реформу и колонизацију - Загреб, котар Огулин (48 носилаца колонизације).

насељени, број одлуке, датум и место куда се враћају, податке о томе: да ли су и где дали изјаву да одустају од колонизације, да ли им је одобрен повратак, јесу ли измирили све обавезе око обраде земље и слично. Други списак је мање обиман и мање исцрпан. На њему је наведено осам носилаца деколонизације са бројем чланова њихових породица, местом, срезом и федералном јединицом одакле потичу.[9]

И, на крају, трећу групу извора, осим молби и решења за колонизацију и збирних спискова колониста, чине појединачни, мање обимни документи који се унеколико односе на породицу. У тој групи докумената превлађују три основне теме. Једна је предвојеност породице, изазвана процесом колонизације. Извори сведоче о 11 породица код којих се појавила разлика између броја чланова породице при подношењу молбе за колонизацију и броја чланова породице на које је стварно добијена земља. Из документа се, осим пописа свих чланова породице, њихових имена и презимена, види година старости појединаца, сродство у односу на подносиоца молбе и други подаци, везани за учешће у НОБ-у, о кући и земљи у старом крају и одлука комисије.[10] Друга тема којом се ти извори баве јесте деоба породице. Породица се углавном дели због колонизације. Документи сведоче о 11 решења које је донела Главна комисија за насељавање бораца у Војводини. Реч је о решењима којима се одобравају или не одобравају молбе бајмочких колониста за деобу породице.[11] Трећа тема којом се ова група извора бави, појединачно описује стање у двадесетак породица. Тај документ је настао у Бајмоку 10. и 11. јуна 1950. године, када је колонизација већ била завршена. Он је настао после поређења стања спољне колонизације у земљишним књигама са постојећим стањем на терену. У том контексту описују се стање и односи у оним породицама које одступају од уобичајених норми о колонизацији. Дају се инсерти из живота тих породица, заједничка употреба куће од стране двеју породица, међусуседски, имовинско-правни и други односи.[12]

Приказани извори о породици бајмочких колониста сведоче да су могућна разнолика истраживања ове друштвене групе. При истраживањима најпре треба уложити напор да се установи тачан број породица и појединаца који се насељавају у Бајмок. То је потребно не само због тога да се констатује научна и друштвена чињеница него и зато што она треба да послужи као услов даљег, дубљег и свестранијег проучавања породице, параметар у анализи и обради података о породици. Пошто је грађа о породици разноврсна, она пружа могућност истраживања у два правца: идеографском и номотетском. Први приступ (или фаза истраживања), на основу све расположиве грађе, описао би и приказао сваку породицу понаособ, њене људске и економске потенцијале у старом и но-

[9] Архив Војводине, Фонд 184.962, Периодични спискови враћених колонистичких породица, катастарска општина Бајмок.

[10] Архив Војводине, Фонд 184.2646. Видети и: Архив Војводине, Фонд 184.3, Уредба о измени члана 7 Уредбе о спровођењу насељавања бораца у Војводини.

[11] Архив Војводине, Фонд 184.899, Решења о деобама колонистичких породица (1947). Процес деобе породица појављује се и у неким другим крајевима на простору ондашње Југославије, као на пример у Херцеговини. Видети: Архив Југославије, Фонд 97-5, Допис Главне комисије за насељавање бораца у Војводини, бр. 17 од 21.XII 1946, Допис Министарства колонизације ДФЈ, бр. 467 од 21.I 1946, Допис Главне комисије за насељавање бораца у Војводини, бр. 9 од 21.I 1946.

[12] Архив Војводине, Фонд 185, 1114.

вом крају. Други приступ би статистичком, социометријском обрадом података тражио оно што је заједнички именитељ, просек свим породицама: величина, пол, старост, национални састав и друго. Богатство извора дозволиће да се, ако не за сваку породицу појединачно, оно за све њих сигурно, досегне дух епохе, друштвена свест њиховог времена. У том смислу значајно је напоменути да постоје богати извори о аутохтоној бајмочкој породици овога времена. Они се односе на месне аграрне интересенте који су 1946. године добили земљу у Бајмоку. Извори наводе 884 аграрна интересента и чланове њихових породица, њихова имена, старост и некретнине које добијају.[13] Проучавањем и поређењем та два вида породице, колонистичке и аутохтоне, динарске и панонске, које од овог тренутка по много чему имају заједнички живот, видеће се, макар на почетку тог заједничког живота, јасне сличности и разлике између њих.

Branko ĆUPURDIJA

SOURCES FOR STUDYING OF THE FAMILY OF COLONISTS SETTLED IN BAJMOK BETWEEN 1945 AND 1948

Newly appointed temporary People's Parliament of the Democratic Federal Yugoslavia brought the Land reform law and colonisation law immediately after the end of the Second World War, on 23rd August, 1945. This document was the basis for starting the process of colonisation of the inhabitants of the state. This process had its needs, so the community created many organisations and brought many acts. There are many sources about this process which are kept in our archives and they can be studied. Historians research them mainly, but these documents also represent good foundation for ethnological, geographical, demographic, sociological and other researches which in some way deal with family, inhabitants and cultural and social occurrences. Considering attitude that ethnology and anthropology share with archaeology, history and history of art the science of history, this work analysis unpublished archive sources about the family of colonists settled in Bajmok between 1945 and 1948. These sources were divided and shown in three groups: applications and documents of approval for colonization, group lists of colonists and personal, less comprehensive documents. They tell about a number of people who moved and families (367), the size of families, sex, age, division and mixing of families. Possible ideograph and nomothetic ways of studying families are possible. There is also a possibility of comparing to autochton families of interested in land people (884). They were in Bajmok and they got their land in 1946.

[13] Геодетска управа Скупштине општине Суботица, испостава у Бајмоку, Одлуке Месног народног одбора у Бајмоку, бр. 9067 и 9068 од 12.VIII 1946. године. Видети и: Архив Војводине, Фонд 185.1260, Списак аграрних месних интересената из Бајмока од броја 1-1.253 (1946).

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XLVI
Bulletin of the Ethnographical Institute SASA, vol XLVI
Београд 1997.

Ђорђија ДРАГОВИЋ

UDK 39 (497.11)

НАРОДНИ ОБИЧАЈИ У ЗАГАРАЧУ*

Народни обичаји у Загарачу углавном су исти као и у осталим сусједним крајевима, али се унеколико и разликују од њих јер - "Колико села толико адета". У старије време постојали су још многи обичаји, па су постепено ишчезли а прихваћени новији, који су већином пренијети из других крајева. Ови први напуштени су, а и данас се напуштају из различитих узрока, понајчешће стога што је свијет млађих генерација и сувише наклоњен "моди", те свесрдно иде за тим да се носи, држи и уопште живи "по ала франко". Многе од тих обичаја, као рђаве и штетне, забрањивале су власти, а неки су, пак, изостављани ушљед материјалних потешкоћа, што је донекле и оправдано по оној изреци: "Нужда закон мијења".

Покушаћемо да овђе изнесемо све оне старије и новије обичаје народне који су некада постојали у Загарачу, ако су ови запажени код данашњега нараштаја; а кад будемо описивали поједине од њих, поменућемо на своме мјесту и то који је од тих обичаја напуштен, када и због чега.

1. ДРУШТВЕНИ ОБИЧАЈИ

а) *Рођење*

Пород се у овоме крају сматра као дар и благослов божји: ко нема дјеце, нарочито мушке, или их је имао па му изумру, за њега се каже да "нема среће" и сматра се да је то казна божја за неко зло које је ожењени или неки његов пре-

---

* Ђорђе (изворно: Ђорђија) Драговић рођен је у Загарачу (Катунска нахија, сада општина Даниловград) 1876, а умро је 1924. године. Био је официр у староцрногорској војсци, а у војсци Краљевине Југославије стигао је до чина потпуковника. Интересовао се за народно стваралаштво, па је прикупљао народне песме и приче, а, како се види, обрађивао је и обичаје и народне игре племенског друштва Загарача. Нажалост, у Архиву САНУ, где је нађен текст о обичајима, нисмо могли да пронађемо и његов рад о играма у Загарачу, који је обећао Ј. Ердељановићу, као његов сарадник, 1911. године, што се види из писма Ердељановићу, које објављујемо у прилогу тексту о обичајима.

Рад *Народни обичаји у Загарачу* преписан је из Драговићевог рукописа уз незнатне лекторске интервенције. Написан је довољно јасним и лепим језиком, са патином оног књижевног (и народног) језика који је у Црној Гори живео почетком 20. века, уз извесне граматичке грешке и правописне недоследности.

Драго Ћупић

дак учинио или као пошљедица нечије клетве, која је за такво зло дјело на њега или на његове некада пала. То се држи из увјерења да за свако зло мора доћи "плата за врата", па макар кад било, а "може се озвати на девети пâс". Таквима се, уинат, пребацује: "Неће му их Бог ни давати никад"; "Замирита' је и више зло"; "Није још платио колико је замирита'"; "То је проклета фајина" (траг, поријекло). Да би се то поправило, иде се у цркву, код свечева по манастирима (у "намастире") и оставља се прилог у новцу, хаљинама и другим стварима од вредности.

За онога који добије лијепу и здраву дјецу кажу: "Бог му је да' лијепу срећу". Женско које нема порода иде љекарима, видарима и врачарицама те тражи помоћи да би добило пород. Такву жену зову "безђетка" и "јаловуша", и ако таква остане, домаћи јој, најчешће свекрва, у ијед почну приговарати и мрзети је; па и сами муж често омрзне на њу, јер сматра да му је она учинила "да му се окине лоза". Бивало је да нека женска роди дијете након десет и више година иза вјенчања.

Кад жена затрудни, каже се да је "занејачила", "нејака је", "сàмдруга", "с бременом је", "у бреме је", "ђетиња је" итд. Чим "зађетињи", то стање одмах женске опазе по разним знацима: заволи воће, поврће и уопште кисјела јела и љута пића; нека јела омрзне, тужи јој се, спопада је несвјестица, често се љути и слично.

Пред таквом женом грјехота је јести и пити а не дати јој. Због тога, ако дође у нечијој кући кад укућани једу, јело се уклони и скрије. Ако је жена опазила то уклоњено јело, њено дијете од таквога јела неће хтјети да једе. Ако је ђетињâ жена дошла у нечију кућу да тражи ствар у наруч па јој се та ствар не даде, онда се ваља за њом кришом бацити комадић леба, дрвета или ма шта друго, само не камен јер је грјехота. Тако бачену ствар за женом мораће глодати њено дијете. Не ваља се да се нејака жена пење на дрво, да се ово не осуши, нити да баца у земљу ма какво сјеме, јер би угинуло или дијете у жени или сјеме у земљи.

Док је у бреме, жена не би смјела радити теже послове, нарочито носити тешка бремена, али по нужди ради и носи до самога дана порођаја, а многа и ради "на работу", у путу итд.

Једна жена обично роди осморо до дванаесторо, а нека и до петнаесторо дјеце. Ријетко бива да која одједном [роди] двоје (да се "оближњи"), а троје никада.

Жена која роди зове се "родиља". Због тога што је рађање код већега броја жена опасно - "мучи се", а многа мучећи се и умре, каже се да "свакој родиљи", 40 дана прије и 40 послије гроб је отворен". Код оних које су редовно радиле заморне послове држи се да рађање иде лакше. Кад жена почне "да се мучи", одстране се сва чељад из куће, а код ње остаје свекрва, ако је има, и друге жене из комшилука, а то су махом својте. Гледа се при том да их буде мање и да су вјеште у помагању око порођаја; зато крију све док се порођај заврши. Нарочито за то вријеме људи и дјевојке не присуствују нипошто, па ни најближа својта.

У овоме крају, као ни по осталим селима у Црној Гори, нема дипломираних бабица, али њихове дужности добро познају и врше старије жене, које су рађале и "подизале" дјецу. Дијете се одмах окупа, повије у колијевци и једна од жена, која има дијете, задоји га, ако му мајка то не може одмах учинити. Родиљу намјесте да лежи покрај ватре и даде јој се што масно и вруће да поједе. Доноси се одмах водица од попа и њом се редовно купа дијете и умива се родиља за првих четрдесет дана.

Бивало је - кажу - но то веома ријетко, да се дијете роди у особитој бијелој кошуљици, што се сматра као сигуран предзнак: за мушког да ће бити "у вјетар", "вједит", "вједогоња", "у сјен", "сјеновит", а за женску да ће бити "вјештица". Таква кошуљица брижљиво се мора чувати ако се хоће да се очува моћ вједогоње, односно вјештице; јер чим би се ова упропастила, тиме би пропала и она тајанствена сила којом је неко, рођен у кошуљи, обдарен био. Ако се, пак, хоће да се одузме неком таква невидима и чудотворна моћ, онда се његова кошуљица одмах пресијече на пасјем (псећем) кориту и баци се, и тијем чином коначно је поништена и она одлика натприродне могућности, те и дотична особа улази у царству обичних и немоћних.

Код родиље одмах долазе жене из села, али не ваља се да улазе празних шака - "празноруке", већ свака понешто донесе и, ако је новорођенче мушко - "ђетић", честитају и веселе се, осим што се домаћијема даје воља ријечима: "И ђевојке су окле и синови"; "Да није жêна не би било ни људи". Но, свакако постоји и изрека: "Кад се ђевојка роди, ка' да кућа изгори".

Кад се роди ђетић, онда долазе и мушки, части се ракијом, наздрављају и благосиљају, а и пуцало се док то није забрањено; али мушки узмичу да долазе прве неђеље дана, пошто је то вријеме женских "повојница", па је мана - "чурук", јер се таквоме смију и добацају: "Био је на повојницу!"

Жене из истога села, а својта и из даљих крајева долазе "на повојницу" или "на бабине" и доносе родиљи разнога јела и пића, најчешће: погачу, приганице, јаја, масло, скоруп, вино и др. Пошто се родиљи испуни "четрдесетница", иде у цркву, али не може ући прије него јој свештеник очита молитву пред вратима па је потом уведе. Нека родиља носи у цркву и своје новорођенче.

б) *Крштење (шишање)*

Крштење дјетета врши се обично на мјесец дана по рођењу; но према "приликама" то бива и много раније или доцније. Ако се дијете поболи, онда одмах трче за попа и за кума, те дијете на брзу руку "метну у крст", а при нужди, кад се друкчије не може, "увати се у мали крст", тек само да се, у случају смрти, може укопати у "сјен црковни". У особито хитним случајима дјетету може кумовати и најближе чељаде из фамилије, осим родитеља.

У старија времена дјеца су кршћавана и посље неколико година, а то једино због тога што у околини није имало свештеника. Дешавало се је - кажу - да је по неко дијете звато "с пастирине" - иза брâва, да се крсти. Ваља се да прво дијете крсти исти кум који је и вјенчао родитеље; но од тога се доста оступа, нарочито кад се хоће да стече више кумова - добротвора. Често бива да се кумство и унапријед обећа, па макар онај који га обећа и не имао дјеце; то се чини чак и онда кад је сигурно да неће никада ни имати. Ово се ради увијек из неке невоље, за чије је одстрањивање или предохрану нужно нечије дјеловање, па да би се тај придобио за искреног помагача у томе послу онај што је у нужди "вијета" му Бога, и светога Јована ријечима: "Од моје ти кује Бог и свети Јован!", "Вијетам ти Бога и св. Јована!" или "Прво кумство које буде у моју кућу да си му за свједока!" Понуђено кумство, којим било начином, мора се безусловно примити и ко би

одрекао сматрао би се отпадником од Бога и од народа. "Мокро (крштено) кумство" сматра се јаче и страшније од вјенчанога, па га је теже и отказати.

Кумство се може извршити и помоћу замјеника, али онај што ово нуди није задовољан ако замјеник није син, отац или брат позванога. Заступника у кумовању обично шиљу високе личности, а простији га врше лично.

Узроци за вијетање (обећање) кумства бивали су и још бивају због свâђа, убистава, покрађа или некога зла, гдје кумство посредује као најпоузданији елемент поравнања. У прошлости Загарача, као и других крајева Црне Горе, има исувише примјера да су читава братства и племена, у највећој осветничкој раздражености и полету на покоље, враћала се и умиривала само тиме што је једна од закрвљених странака или неко трећи изнио пред њих "куму" (дијете у колијевци). На тај начин умиривани су многи и најжешћи крвници у старо "бесудно доба", па и у садашњости.

При самом извршавању чина нема никаквих особитих обичаја, осим што по довршетку обреда по црквеним правилима, домаћин даје ручак на који се, осим попа и кума, позивају браћа и рођаци. Послије ручка почну се разилазити и при поласку мајка крштенога дјетета испрати кума, износећи му дар - кошуљу и чарапе; у чарапе се ставља и по која дуња, јабука, неранџа или шипак (нар), а при растанку му их предаде и пољуби га у руку. Кум, такође при поласку од куће, дарива куму новцем, обично "талијер" или "цекин" (четири или осам круна), а важнији и више.

Шишано кумство. Вршено је само између наших и Турака, у старијој прошлости из нужде, а само у новије доба из воље и љубави. Будући да су непрекидна крвљења Црногораца и Турака доприносила, осим честих погибија, и осјетним штетама у економском погледу, то је отуда искрсавала и потреба за пријатељство и појединаца из два вјечно непријатељска табора.

Циљ таквога кумовања лијепо је представљен у оним познатим стиховима народним:

"О, Турчине, од невоље куме!
Без невоље ни брате ни куме.
Не кумим те за то да пијемо
Но те кумим да се не бијемо..."

Кумство, као и побратимство, између Срба и Турака у овоме крају веома је цијењено и уважавано, те постоји пуно примјера да су се такви узајамно помагали и заштићивали и у најопаснијим тренуцима. Војвода Петар Вукотић у једноме боју у Дуги спасао је Ед-агу Ченгића јер су били кумови.

Дјетету које треба шишати не кида се коса за годину, а на свршетку године позива се кум - Турчин те га шиша, тј. откине му косу ножицама (маказама) около главе или, пак, по цијелој глави, и тиме је свршен чин. Ручак, узајамна даровања кумова и остало чини се слично ономе при кршћеноме кумству.

Кумови се не смију међусобно варати нити лукавити, јер то је особити гријех. Некад се је десио случај да је кум куму покрао сламу, па преносећи је ноћно просипала се по путу. Колико је то била до Бога грјехота, она слама дигла се до неба, те се и сада тамо види преко цијелога неба и зову је *Кумова слама.*

в) *Женидба и удадба*

У Загарачу ријетко ко остане да се не жени, односно не удаје, осим умних богаља или сасвим тјелесно унакажених. Ако неко такав остане, ругају му се, и мушкога зову "остâлик" а женску - "осталица", "осталична" или "усјеђелица", и остају под маном - "за спрдњу", јер је то "мимо народ". У томе и сличном погледу примјењују се изреке: "Што је с народом све је лијепо" и "Ништа не ваља што је изван народа".

Најчешће се жене око 25. а удају око 18. године, али према приликама жене се и удају и од 14. па до 35. године. Бивало је да се поједини жене, односно по три пута, нарочито то удовци и удовице, у коме случају удају се и до 50. а жене и до 80. године. Ђуричко се је женио дјевојком из Цуца од својих 80 година и из тога брака народила се цијела породица Ђуричковића у Загарачу. За мушкога пошто настане за женидбу, кажу: "момак је од женидбе" а дјевојку зову "удадбеница". Кад хоће неко да се жени, он се најприје договара с родитељима и другим својтама или, пак, сам без ичијега договара бира коју ће дјевојку просити; па, ако је то с договором, онда шиље да му је ишту, иначе сâм иде да је проси. Ако је дјевојка непозната момку, иде се "на оглед" код куће њених родитеља, на пазар, на скуповима, народним забавама итд. Састанак се може и нарочито углавити или га ствара момак по својој иницијативи, а то може са знањем дјевојчиним или да она не зна да је момче с нарочитим циљем посматра.

Пошто је дјевојка виђена и пошто се довољно распитао о њеној родбини, вредноћи и поштењу те се и допадне, онда се договором одлучује ко ће бити "просац". За таквога се бира онај који је вјешт - који ће мајсторски извести дату му задаћу и коме тај посао иде за руком. Често се шиљу двојица за просце; онај који буде одређен иде кући оца, односно старатеља дјевојчина, на пазар или гдје било "помене" му о њој; онај коме се иште дјевојка, ако му се никако не допада понуђено пријатељство, одмах је одлучен да је неће дати, и онда обично одговори: "Нећу је ове године никоме дати, не могу, нијесам стога" итд. Већином се на првоме таквоме састанку углави да се "привиде". На заказаном другом састанку треба дати чистији одговор просцу, зато се већ унапријед распитају сви домаћи и други рођаци и својта и договоре се хоће ли је дати или не. Пита се, поред осталих, и дјевојка, која се јако при томе стиди, удаљи се и не одговара ништа; ако је принуде на одговор, она - ако јој је по вољи да пође за момка - каже: "како 'оћете", или то преко мајке изјави. Ако ли није вољна узети га, а остали је склањају на то, онда плаче и не одговара или каже да неће.

При бирању дјевојке особито се гледа "да је од добре куће", радна и "стамена" и да јој је мајка "од доброга", јер се вриједност дјевојчина квалификује према вриједности њене мајке: "Виђи мајку па ишти ђевојку". Ово бива још и стога што се држи да се дјеца "умећу" у мајку: "Окле мајка отоле и ђеца". Код дјевојке се цијени и љепота, па се обично пита: "је ли згодна?" То, међутим, свакако стоји испод "доброће" јер "О љепоти село збори, о доброћи кућа виси".

Ако́ дјевојка није од доброга, мана је узети пошто је "поганска шћер", осим случаја гдје се "угоди" за "поганским сином" - слика и прилика, и тада се каже: "Таман нашла тиква заклоп", или: "Састало се зло и горе, да се мало разговоре", или, још згодније: "Зло и горе да заједно зборе". Кућић ће слабо узети "никоговицку шћер" осим "на паре" а при удаји више се гледа да се даде за богато-

га (да се "удоми" или "надоми") него за празнога кућића, јер што ће јој "јуначина без начина".

При просидби и давању уопште влада начело: "Ђевојку дај на ваган, а жени се од оцака".

Просац нипошто неће ући у кућу дјевојчиних родитеља прије него му се за њу "отпушти ријеч", већ се разговарају изван куће, а ако га зову у кућу, знак је да му дјевојку дају.

Бива да се дјевојка ни на другоме састанку не даде, него се просцу закаже трећи, па чак и четврти рок кад ће доћи да му се чисто "откаже", а бива да се даде чим се она први пут помене, ако се пријатељи добро познају те сагласно желе да се спријатеље, или су то момче и дјевојка још из раније припремили узајамним допадањем, вољењем и љубављу, гдје просидба долази као потребна формалност.

Кад се дјевојка даде, просац се зове у кућу и одмах настане живље кретање. Окупе се рођаци те пију ракију и "сретњикају" ново пријатељство. Ракију обично плаћа просац, ређе и род дјевојчин. Ту се одмах прстенује дјевојка, а прстен прима сама "испрошеница" или за њу њен отац или мајка. У старије доба прстен је био цекин, а у најновије - по наполеона или и цио наполеон. Просац затим дарива мајку дјевојчину и друге женске својте у кући. Ту се договоре кад ће и колицина доћи на "углаву", и што ће се тада донијети, ако се углава истодобно не учини са просидбом, што у новије вријеме чешће бива, нарочито из штедљивости труда и трошкова.

Пошто се довољно испију и вечерају и о свему потребном испричају, просац одлази, а ако је из далека, може се уставити и на конак. При поласку поново даривају дјевојку, прима дар од њене мајке или од друге најстарије женске у кући, обично чарапе, и задовољно се растаје с пријатељима и пуца из револвера, мада је тај обичај укинут. Некад се пуца чим се дјевојка испроси и по томе се у селу зна да ли је дјевојка испрошена.

Испрошена дјевојка стиди се и слабо иде од куће, већ ради на сређивању "руха" и припремању дарова, а помажу јој у томе и друге жене и дјевојке. Ако мора да пође на пазар или гдје било, онда иде забрађена; но у новије вријеме мање се и то чини јер стид више нагло опада.

На углаву долази отац или стриц "младожењин" и још један од рођака му. Углаваџије су дужни да пријатељима дају вечеру, на коју се окупљају сви дјевојчини рођаци. Они, дакле, морају доћи с пуном *ваљевицом* (торбом), па се због тога углава још зове и "ваљевица". Гледа се на то какву ће ваљевицу донијети нови пријатељи, па ако је богата (пециво, погача, мијех вина, билик - велика боца - ракије итд.) онда га хвале: "Вала добру ваљевицу бјеше донио". Иначе га куде, па и псују. Ваљевица се може и у новцу платити, па се за њу набавља вечера и пиће из села, бригом домаћих. То бива нарочито онда кад се углава чини истовремено са просидбом, те она није била предвиђена. Свадбе се обично чине о јесени и уз "Месојеђе" до Бијелих поклада, а изузетно и у друго вријеме. За њих се бирају дани: понеђељак, неђеља или четвртак, а никада сриједом или петком, као ни уз пости.

На углави се установљава све што су пријатељи обавезни, један спрам другога при свадбовању учинити. Углаваџије захтијевају што већи број сватова, да се у сватовима носи барјак и да се свадба изврши што раније. Род дјевојчин не допушта велики број сватова, као ни барјак ако још траје нека породична жалост

- корота. У томе случају, ако се ношење барјака и дозволи, мора се кроз село носити завијен. Такође настоје да се и свадба што даље одгоди ради припреме. Родитељи захтијевају да пријатељи набаве што боље и скупље хаљине за невјесту, а ови се томе противе и захтијевају да их обије стране плате у заједници; тако је у више случајева и чињено, но у новије доба главне хаљине већином набавља младожења.

Број сватова је обично 10 до 12, а у њих се урачунава и барјак и невјеста. Не ваља се да овај број буде "на лих" (3, 5, 9 итд.) већ удешава се "на та̀к" (2, 4, 8 итд.).

Често се приликом углаве инате и цијелу ноћ проведу у договарању о појединијема условима пријатељства и једва се ујутру погоде. Највећма се препиру око набавке невјестиних хаљина, броја сватова, ношења барјака, а некад и око рока свадбе.

Некада се захтијевало од младожење да са сватовима пошље и "таин", тј. на свакога појединог свата по оку вина, потребну количину меса, хлеба итд.; но, то се више не чини. Носи се само "мајчин грош" или "мајчин талијер" (двије до четири круне) и "брацка ракија" (3 kg).

Пошто се пријатељи сагласе у битним странама углаве, онда отац (или умјесто њега стриц) младожењин захтијева да дође код њега испрошеница, која се при том устеже, али је принуде и дође, пољуби га у руку, као и при узимању прстена, и онда сједе до њега а затим вари и служи кафу.

Сјутрадан углавације ручају и одлазе, и при том се даривају истим начином као и просци; при поласку пуцају једним метком из кубуре или из револвера.

Уочи уговарања дана свадбе окупљају се својте у оба дома - младожењин и дјевојчин, гдје се још из раније припрема довољно јела и пића. На дјевојачкој свадби сваки домаћин од куће доноси по цио брав меса или двојица заједно ако су сиромашнији; иначе, извјесну количину меса сувога (кастрадине) или свињски пршут; к томе још боцу вина или више, хлеб пшенични (погачу) или "умертиновицу" (кукурузни хљеб); потребну количину ракије братственици купују заједно, а чешће и месо купују у заједници. На исти начин доноси се и у младожењин дом, но нешто богатије; сваки сват мора донијети цијело пециво или дати његову вредност у новцу.

Још увече у кући младожењиној утврди се распоред кретања сватова, - одреди се првијенац, стари сват, војвода и два ђевера. Кум, који се већ унапријед одреди, присутан је. За првијенца се одређује најглавнији од братственика, који иду у сватове, и он иде пред свима; стари сват иде за њим, затим кум, па барјактар, и даље остали сватови по годинама или положају. Војвода иде пошљедњи, а претпошљедњи - два ђевера. Барјак се увијек даје најстаријему зету младожењином. Младожења никада не иде у сватове, осим ако се дјевојка граби, о чему ће бити доцније говора. Ђевери носе торбу и у њој "слатки колач" и "брацку (братску) ракију". Прије поласка, сватовима се даје предручак - обично варена скорупа, но то ако ће ићи далеко, иначе не даје се ништа од јела, само се прилично понапију.

Кад сватови дођу пред кућу дјевојчиних родитеља, износи им се здравица - у боци вина и на њој јабука, дуња, наранџа или шипак, и њу прима првијенац; али он често "стима" и другога здравицом. Затим улазе у кућу и сједају за већ спремљену трпезу. У чело трпезе ваља да се у часу доласка сватова нађе неколико главнија братственика и пријатеља младожењина, а то се дешава због тога што се не ваља да сватови нађу празну трпезу - без људи. Војвода и ђевери сије-

дају пошљедњи и при зачељу трпезе, пошто се предаде торба са слатким колачем и братском ракијом. Рођаци дјевојчини прихваћају торбу, и братску ракију пресипају у домаћи суд а исти суд налију вином, јер се не ваља да га празног поврате. Слатки колач један од браће преломи рукама преко главе по пола, па затим онај комад из десне руке оставља, а онај из лијеве повраћа у торбу сватовску.

Пошто сви сватови и пријатељи посиједају около трпезе, онда се сијеку пецива која су на трпези врх хљебова поређана. Обично један од сватова посијече једно од оних пецива ближих челу трпезе а остала сијеку домаћи. Затим једу, пију и наздрављају. Поједини старији и мудрији подижу здравице и благосиљају: да пријатељство буде срећно и беријетно за обије стране, а остали вичу: "Амин, да Бог дâ." Пошто се мало понаједу и прилично изрећају вином, првијенац наздравља ђеверима а они на то устају на ноге. То се чини ради тога да и пријатељи виде које су ђевери.

Кад већ ручају, онда један од браће одлази у споредну кућу, гдје је млада већ израније спремљена; узима је испод руке и уводи у кућу, предаје ручноме ђеверу ријечима: "Сретња ти била", на шта се обојица ђевера дигну, прихвате невјесту и стану с обије њене стране, узевши је један од њих, обично онај што је ближи младожењи, под руку. При том се ђеверима даје вина у чаши, и који од њих потоњи испије, чашу ставља у џеп и носи је собом. Остали око трпезе још једу, пију и пјевају, а кад су сасвим ручали, свима сватовима даје се по "вацулет", а тако и сватовском барјаку, ако се носи.

Кад је све готово, онда првијенац, па после њега и остали сватови, устају да одлазе. Тада отац дјевојчин, или ако овога нема стриц, диже опроштајну здравицу дјевојци, и говори отприлике овако: "Ајде, збогом, ђевојко. Ни нашу наваку понијела ни твоју оставила! Да Бог да да послужиш твој дом часно и поштено, као што си и твој род. Куд год 'одила, вазда на добру срећу налазила, да се тобом 'пофали ' и род и дом!..." Затим наздравља њена мајка: "Ајде, збогом, моје дијете! Бог ти да' ни за студени се кам залуду не до'ватила, и да те послужи навака у твој дом као што си ти мене!..." Млада при том слуша и плаче, а често плаче и мајка, па некад и отац.

Напошљетку уговори се тајно и то када ће доћи првичници за невјестом и онда одлазе.

Пошто се сватови удаље, онда се поједини гласно дозивају од обије стране, и сватови захваљују "на стиму и дочек" а домаћи кажу: "Опростите како ви је било", и уз то дозивање пуцају; ово посљедње не у потоње вријеме, па слабо се више и дозивају.

Једна од одива проноси пред сватовима торбу коју предаје ђеверима а они њу даривају, некада цванцик, а у новије доба две до четири круне.

Сватовима се уз пут, кад воде невјесту као год и кад иду по њу, износе здравице, и свим путем пјевају сватовске пјесме, а најчешће:

"Ђе рекосмо дођосмо,
Ту ђевојку нађосмо..." итд.

Вјенчање се врши само прије подне јер се нипошто не ваља по подне - "у назадак дневи". Али и то се већ све мање вјерује, па се кадшто и оступа од тога. Вјенчање се обавља искључиво у цркви. Пошто се то заврши, сватови се пред црквом одморе и једу онај хлеб и месо и пију вино што су им пријатељи у торбу справили.

По свршеном вјенчању младожења одмах одлази кући, па затим сватови с невјестом. Прије уласка у кућу младожењину невјести се даје у неком суду (ваган, решето или сл.) разнога жита, варива и воћа, које она просипа напријед и свуда унаоколо; то се чини да с невјестом уђе у кући и свако добро сјеме и напредак. Присутни грабе разасуто воће и при том се диже велика граја и смијех. Пошто је невјеста то учинила, онда онај суд пребаци преко куће. За тим јој се даје на руке мушко дијете, које она уноси у кућу, ради тога да би тијем обрнуо напредак у кући и умножио мушку дјецу. Томе дјетету невјеста одмах дарива чарапе или кошуљу, а некад и обоје. Пошто се тако невјеста уведе у кућу, сватови сједну за трпезу, а невјеста их све редом љуби у руку и за вријеме док они једу, она с ђеверима стоји на ногама. При здравицама "преклања се" у име захвалности. Пошто сви једу, онда једу и ђевери с невјестом у неком заклоњеном ћошку од куће или у другој кући ако нема посебног одјељења. Потом настаје весеље - играју, пјевају и веселе се сви, а игра и невјеста са ђеверима и другима који су јој у сродству. Све који долазе и оне што се затеку у кући, па били мушки било женски, невјеста љуби у руку кад први пут дођу, а тако и кад одлазе, а да не би ко био прескочен, невјеста с ђеверима стоји близу врата и пазе на долазак и одлазак појединаца.

Пјеваче кад почну и прекину пјевање, као и гуслара, невјеста љуби у руку; али и то се већ почело све више напуштати.

Невјеста с ђеверима мало сједи, осим по вечери, и кад сви остали задуго сједе, и њу нађерују да сједне с ђеверима.

Кад дође вријеме да се спава, невјеста и ђевери иду пошљедњи да спавају и невјеста лежи међу ђеверима, а у јутру они први устају. Невјеста ваља свима сватовима да послужи воду и сапун за умивање и пешкир за брисање.

Приликом ручка доноси се најпослије "слатко вино", а један од ђевера носи пљат (тањир) свима по реду који су пили од тога вина, а који при томе остављају на пљат дар за невјесту. Сватови и рођаци даривају обично по две до четири круне, а кум и пријатељи са стране - "јабанци", који нијесу донијели пециво, погачу и друго на свадбу - по 10 и више круна. По ручку одмах се разилазе, а невјеста с ђеверима свакога испрати по реду, љубећи свије у руке.

Првичници или *поводи* долазе одмах тај или други дан увече, а обично дође мајка невјестина, брат и братучед или други од рођака. Том приликом доноси се скриња с рухом и даровима невјестиним, а доносе се и разни "колачи" - погача, плеће меса, приганице, воће - "милости" итд. Кад првичници уђу у кућу, мајка невјестина не говори ништа, док све хаљине и дарове не изручи насред куће, а затим се љуби и пита са свима. Невјеста, заједно с мајком и свекрвом, разреди и подијели дарове за мушке и женске својте, а најбоље дарива свекра, свекрву и ђевере. Кум се дарива при његову одласку, па било то прије првичника или послије тога.

Првичници обично остају код пријатеља "двије ноћи", а некад и више. За то вријеме разводе их на част и код других младожењиних рођака, а нарочито су то дужни учинити ђевери. При одласку њихову, даривају се слично сватовима, а мајци невјестиној младожења даје и дар у новцу.

Невјесту зову "млада невјеста", обично за једну па и до двије године - док роди дијете. За то вријеме она се разликује од осталих жена тиме што носи новије хаљине, прстење и мараме око главе. И младожења се прве године по женидби љепше држи и носи од осталих људи.

Бива да дјевојка воли неко момче и он њу, па се желе узети, али јој родитељи не даду поћи за њега, и ушљед таквих разлога дјевојка често "ускочи" за момка, тј. оде му сама, кријући од својих, у кући, а доведе је сâм младожења с неким од рођака. Њима понекад бива на руку у томе послу мајка, сестра или нека од женске својте дјевојчине - ако јој је таква удаја по вољи. Такво одвођење махом се чини ноћу, но може и дању. То се може учинити и пошто се дјевојка редовито испроси и све формалности испуне, ако пријети нека опасност, на пример да ће дјевојка бити препрошена, уграбљена или иначе спријечен жељени брак. За таку женидбу пјева се, као у шали:

"У Уроша (или кога било) свадба би,
У поноћи, не виђесмо ми!"

Кад се то догоди, дјевојка остаје у кући свога вјереника, а њега власти одстране у нечију другу кућу под надзором или у затвору, док се огласи изврше и вјенчање дозволи.

Развод брака дешава се због разних узрока, а најчешће због мужевљеве сумње у женину вјерност. Због тога се често дешава да се двоје младих убрзо, а неки доцније разведу. У старо доба брак се раскидао тиме што се међу вјенчанијема прекидао трâк (уже) од торбице, чиме је бивао свршен чин. Данас већ бива знатно друкчије. Парниче се код духовних и грађанских судова, што обично траје три године, после чега се спор рјешава на штету оне стране која је проузроковала развод брака. Другој, пак, страни одобрава се ступање у нови брак.

г) *О смрти*

Кад се неко јаче разболи, онда га домаћи "понуђају" јелом и пићем које би болесник хтио и могао "поарчити". Ако ничега нема у кући што болесник "заликује", мора му се набавити.

Док се болесник још може кретати, воде га "у намастир" и у цркву да му се чита молитва више главе. При преношењу часних дарова болесник леже да га свештеник са овима прекрочи, а кад се чита јеванђеље, онда болесник (а и здрави) прилази и сагне главу под њим док се заврши. Ако се болесник не може повести у цркву, онда му се чита молитва у кући и свештају масла.

Особито се пази да болесник не умре без причешћа те се, још док је овај при чистој свијести, позове свештеник да га причести.

Кад болесник већ почне "заковртати" да умре, почну се и сељани сакупљати да га чувају, и тјеше га да неће умријети. Непосредно пред смрт моле га да им свима опрости, и болесник у потоњим ријечима изговара, ако може: "Да је свак прост и благословен", и ако има нешто још да неком препоручи, домаћима или другима, онда и то говори. Поред главе упали му се свијећа и онда сви гледају кад ће издахнути. Један, а то обично најстарији од укућана, узима болесника уза себе "да му умре на руке" и сматра се да се тим много одужио умрломе.

Ако неко тешко умира, вјерује се да је то плаћа за грјешке које је у животу учинио, иначе био је "благођетан" па му је и смрт лака и блажена.

Кад болесник умре, онда сви присутни залелекају из свега гласа, после чега људи се утишају а женске, нарочито оне из куће, настављају кукати непрестано.

Мртвац се одмах окупље и обуче у нове и главне хаљине које има, иначе му се набављају "с пазара". Затим се положи на скрињу (ковчег), астале или повисоко издигнуте штице у крају куће; поправе му се и затворе очи и уста и, ако је то одрасли мушки, онда и - брци. Ако је био необријан, онда га још и обрију.

Сви који чују у селу за смрт, долазе "на покајање" и лелекају умрлога и друге своје и његове својте који су скоро умрли. Ако је умрли мушко дијете, онда лелекају: "О, леле мене Н... златна јабуко, залудње подизање" и т. сл.; ако је одрасли момак онда: "момачка делијо" а ако је старији и при том заслужан човјек и јунак, онда истичу и његове врлине: "Сиви соколе, љуцки бане - јуначка делијо, племенска дико, хвало" итд. Иначе се жали са: "Брацко крило, уздани брате, пријатељу, златни куме" и др. При том се људи бију стиштенијема шакама у главу и скубу косу, а женске се бију у прси. Покајници лелекају по реду а кад се приближе кући, онда сви сложно побацају струке и кабанице, чибуке, штапове и капице, па затим улазе лелекајући у кућу, стану около умрлога те још једном излелекају се, љубе крст и излазе. Домаћијема се изјављује саучешће ријечима: "Фалај Богу!", "Остатку на здравље". Жене иду иза мушких, кукају и туже. Људима је мана кукати за женама а такође не кука ни жена за својим мужем.

Од прије се ишло на покајање по три до четири дана, а из даљих крајева и након више дана. Но, сада се не смије осим онај дан откако неко умре па док се сахрани.

Ако је неко умро увече, онда његови братственици и сељани а гдјекад и даљи племеници остају, сједећи цијелу ноћ, и њима се припреми вечера, нарочито ако је то постарији човјек, и свештеник чита јеванђеља. Ако је умрли младић или још млад човјек, или неко за ким је уопште велика жалост, вечера се обично не даје.

Строго се пази да преко "мрца" док је у кући не прескочи мачка, кокошка или ма која животиња, јер би се због тога - кажу - морао потенчити - повампирити. Ради више сигурности бива да се препријече преко њега вериге, и онда је опасност повампиравања сасвим уклоњена; у новије доба, међутим, то се не чини.

Умрли се не смије сарањивати прије 24 уре, да се дух у њему не поврати па да се жив не закопа. Док је мртвац још неукопан у кући, а послије у цркви и на гробљу иза укопа, жене по реду туже над њим. Ако је то човјек који је више заслужан, као главар и јунак, онда се набрајају његове врлине и јуначка дјела, а вјештије тужилице ређају врлине и заслуге и других заслужних људи у племену. Има их које врло вјешто туже и набрајају јуначка дјела и особине најбиранијих људи и јунака у племену, на пример:

"Наша сабљо окована
А пред војском командире, -
Бан Машане![1]"

"О, делијо у ордију
Ти избрани племениче,
А уз Књаза перјаниче
О Никола!"[1]

"О, јуначе, за тројицу
А у Турке кидицијо
Змај-Перишa!..." [1]

[1] Машан Драгов Ђуричковић поткомандијер баталиона загарачко-команског и браћа му Никола и Перишa, сви тројица погинули у ратовима турско-црногорским.

Кад се испуни 24 сахата од смрти, треба да се умрли носи у цркву ради сарене. Направе се носила од два јака и дугачка дрвета, која се намјесте паралелно, а преко ових краћа дрвца која се за њих привежу ужем или конопцима. Поврх њих се пресавије покривач и на томе се положи мртвац, кога носе по четворица, од којих двојица напријед а двојица назад. Мртваца увијек носе ногама напријед, зато се и рече неком кад се куне: "Отуд га напријед нога донијели". Они што мртваца изнесу из куће ваља да га унесу и у цркву и изнесу из ње. Док се над умрлијем изврши опијело и ископа се гроб, дотле долазе покајнице из племена и изван племена знанци и пријатељи. Често се мртвац и нарочито држи за неколико сати у цркви да стигну покајнице које се издалека очекују.

Пошто је све готово, мртваца износе из цркве и спуштају у гроб, а спушта га најближа својта. У један гроб копа се само једно чељаде, само у рату копани су по вишина.

Они што копају гроб кад се мијењају не ваља се да додају непосредно из руке у руку алат којим раде, већ први баци на земљу па онај што га мијења узима алат са земље. Гроб се копа по један и до два метра дубине у правцу од запада ка истоку, а остале размјере удешавају се према величини мртваца. Са стране се назиђу крши, а преко њих се попријече дугачки крши, па онда се накопава земља док се цио гроб испуни. Поврх земље, на цијелој дужини и ширини гроба поређају се крши, а над главом и ногама побију се киљани, који означавају дужину и правац гроба.

Чим се умрли сарани, носила се сломе, јер се не ваља да остану читава, да не би опет неко умро. Над гробом се још једанпут искупљени излелекају и женске продуже тужење и кукњаву, па се затим разилазе, бацајући сви по грумичак земље на гроб, при чему говоре: "Бог му душу опростио". Затим иду кући умрлога и свештаје се водица.

Домаћи мушки иду гологлави све откако њихов укућанин умре па док се укопа. Коротују за неколико година, носећи црне хаљине, и не играју нити пјевају, а жене, такође, иду у црно завијене. Мушки се још и не бријy нити шишају за дуже времена од жалости.

На Задушнице и иначе о већим празницима (о Божићу, Васкрсу, крсном имену) пале му свијећу на гробу и женске плачу и наричу над њим. На Васкрс бојадишу јаја у црну боју одређујући дио и умрломе, па му се носи и оставља на гроб.

У старије вријеме жене и дјевојке су шишале косу од жалости и гребле се рукама по лицу, али то су забраниле власти и више се не чини. (Кад је 1889. године мој брат Крсто умро, моја мајка се огребла а сестра - дјевојка остригла косу и глобљене су по цекин).

Такође је забрањено и ракију давати на гробу, што се доскоро чинило, а сада се чини само код куће умрлога.

У овој години (у вријеме арбанашке буне) забрањено је и лелекање гласно у варошима и у близини ових, но то се ипак врши.

Парастос умрломе држи се обично исти дан кад се сарани, а иначе на врх седмице или четрдесет дана. Саморанци и саморанице (који немају порода) још за живота одређују новац за седам па до четрдесет и више заупокојених литурђија.

Народ сасвим вјерује да се неко може потенчити - повампирити пошто умре. У потврду тога наводе се многи примјери, но имена се таквих крију као змија ноге. Из тог вјеровања и потиче она дјечја пјесма:

"Куку, мене, мајко
Умро је дајко,
Носите га далеко,
Копајте га дубоко,
Да се не потенчи,
Да не [нас] не помечи,
Да се не поврати
Да не [нас] не помлати".

То бивају - каже се - они људи који су за живота учинили какво веће зло или су лукаво радили с кумовима и другима, варали, криво мјерили и т.п. а најчешће се држи да се тенче Турци, дјеца која су умрла некрштена и уопште ко је некрштен. Отуда ђаволе зову још и "некрст".

Може се неко потенчити након неколико дана а и након неколико година после смрти. Мртвац се у том случају претвори у ђавола - антипатника - проклетога и зове се *тенац*, *потеченик* или *вампир*. Његов је физички састав сама кожа, испуњена водом и једна шупља кост у глави; прсти су му од ногу окренути назад, а пете напријед. Вампир излази из гроба у истом одијелу у које је и сахрањен, а покров носи у зубима; долази у кућу својих, поједе све што нађе од јела, па чак вјерује се и то да је неки тенац имао сношај са својом женом и рађао дјецу.

Кад се дозна да се неко потенчио, онда иду на гроб с трновим кочевима, откопају му гроб и избуцају га те се проспе и више се не може потенчити. Ма куда ишао тенац, кад му дођу на гроб да га буцају, и он се мора ту "проврћи", а то све ради по ноћи и тајно. Кад се неко, нарочито старији човјек, проклиње рече се: "Трновијем га кочевима буцали".

д) *Одношаји међу људима*

Гостопримство - дочек - "*стима*" у овоме крају још се у велико подржаје и сматра се као нека морална обавеза према долазећијема. Кад неко дође у кућу, обичај је да се "стимâ" пићем (вином, ракијом, кафом) ко имаде, иначе се правдају да нема и "лйбе се" од свега тога. Ако је гост издалека, а при том и пријатељ (сродник), онда се чашћава јелом и уставља се на конак. Ако у некој кући нијесу дочекљиви, каже се да су *тврди*, а домаћина куће називају "орјатом" и: "Не би дао ђаволу нож да се њим закоље". "Чести долазак губи стиму" - каже пословица, зато се слабије и ређе части онај што чешће долази у посјету.

Ко радо дочекује госте, хвале га и називају поштењаком: "Поштен је - дао би крви испод грла". За дочекљиву кућу каже се: "То је стимана кућа". Кад је неко био код некога у гостима, пита се: "Како те дочекаше?".

Друговање је такође у обичају и веома се поштује, а друг се сматра првим и најискренијим пријатељем, нарочито то на путу и уопште кад је неко удаљен од своје куће. Отуда изрека: "Не вели се на пут: ај' мајко но: ај' друже". При друговању обично: "Парта парту тражи" али често другују и они који нијесу "суврст" - "врста" - врсници.

Побратимство је већ готово ишчезло из обичаја, премда су се у старије доба често братимили, нарочито са људима из даљих крајева, па и са Турцима ради потребног пријатељства. Ћирак Радов Ђуричковић побратими се (око 1833. године) са Алијом Ибраимовићем из Спужа, пошто су један другоме брађу погу-

били, и тим су, од најжешћих крвника, постали вјерни и искрени пријатељи! Таквих примјера било је много у оно доба.

Односи према сусједима, осим гдје је случај свађе и "омразе", веома су добри и пријатељски, и сматрају се међу собом као блиски пријатељи и добротвори, и што су више у близини по мјесту, то су и у већој љубави. Отуда је постала и изрека: "Ко је ближе очи̑, ближе је и срца", и: "Ко је даље од очи̑, даље је од срца".

Сусједи се у свакој прилици међусобно помажу, као при подизању кућа и грађевина уопште, и у свим оним пословима које појединац није у стању сам извршавати. Такво помагање зову "мо̑ба", и сваки је дужан "прискочити" своме комшији на такве "работе". Од прије су радије и чешће прискакали у мобу, а сада све ређе, али, ипак, прискаче се узајамно.

Поздрављање се врши у свако доба при сретању у путу, при доласку у кућу и на сваком мјесту, па чак понекад рукују се и "питају" и у цркви.

Ујутру назива се: "Добро јутро", у дан: "Помага Бог" или: "Помага ви Бог", а женске још кажу и: "Добри ви дан", а увече: "Добро вече" а при одласку, дању: "Збогом", а ноћу: "Добра ноћ", на што одговарају са: "Срећан пут", "На здравље" и "Била ти на помоћ". За ручком и јелом уопште говори се: "На здравље", "Добро ви учињело" и "С анђелом".

При називању Бога у које било доба дана, мушки још поздрављају и руком по војничкоме систему; тако се поздрављају и при паљењу цигарете на цигар другога. Женске поздрављају поклоном. Тек у најновије доба мушки почињу поздрављати капицом "по моди". Кад се двојица или више њих нијесу одавно видјели, љубе се у лице, а ако су се јаче ужељели, онда се љубе с обије стране у лице или право у уста. Женске се љубе и кад се чешће виђају и по неколико пута у уста и у лице, стискајући се при том шакама око врата.

Свађање и убијства у старијој прошлости била су врло честа тим више што је неуређено судство било и немоћно да сузбија личне самовоље појединаца, и што је онда владала општа анархија у Црној Гори. Зато оно вријеме и добија назив "бесудно доба".

За најмању ствар људи су се свађали и тукли међу собом, камишима (чибуком) по глави, штаповима, кршима, рукама, ногама и уопште "комунским оружјем"; за веће несугласице убијали су се из пушке или хладним оруђима. Није ријеткост да су се и читава братства и племена тукла међу собом и да у таквим сукобима по више људи погине. Свађали су се и убијали највећма из освете за учињену неправду и насиље, због крађе, отимачине, зависти, личних и братствених амбиција, увреда и других насилних радњи.

Убијства - "крви" била су узрок многом исељавању из мјеста у неки други крај Црне Горе или у турске градове и покрајине. Већином су Црногорци "ускакали од крви" у Спуж и Никшић, а и у друге градове и села или и у друге државе. Многе породице и данас истичу своја предања како је неки њихов предак, у то и то доба, отоле и отоле пребјежао од крви.

На мјесто на коме би поједини човјек погинуо побијали су дугачки крш, као споменик - "мрамор". Таквих се данас може виђети по свима крајевима, и махом се казује чиј је то *мрамор*.

За *умир* мртве главе постојало је више начина, а најчешће се давала одређена цијена у новцу. Та је цијена обично била 130 цекина и 2 гроша, за владе Петра I и Петра II; али за важнију главу узимало се и по више.

Умир крви посредовањем власти вршен је тако што је убица ишао на врата од куће фамилије погинулог; ту би пао пред врата на кољена и молио за умир, вијетајући кумство - Бога и св. Јована. Кад би такву понуду примили укућани убијеног, онда овај окупља своје пријатеље и рођаке, и приређује трпезу - ручак, на коју би звао и браственике убијенога и судије. Кад би се тако састали и посиједали за трпезом, тада би убица узео и објесио о врат ону пушку "крвницу" којом је извршио убијство, па би пузећи на рукама и кољенима поиздаље дошао до најближега брата или рођака убијенога па би га молио за опроштење крви. Овај би устао, прихватио га за руке и подигао га од земље, узео објешену пушку па би га посадио до себе. Иза тога би се тражио *умир* и сви пријатељи и својта вадили би оружје иза паса и стављали на трпезу, као плаћу за мртву главу, што његови обично нијесу примали. Ту би се даље јело, пило и провело у заједници, иза чега би судије сачинили "карту" - писмени умир, у коме се одређује и новчана накнада за главу убијенога. За важнију главу давало се и по више а некад и по мање. Такав умир потврђивао је и господар - владика и стављао се државни "мохур". Као знак да је крв умирена и да се неће даље међу умиренијема понављати, међу странкама је прекидан динар и једна половина би се, за свилени конац, привезивала за "карту од умира".

У новије доба убијства су готово сасвим нестала, а кад се двојица или вишина заваде и потуку, мире се суђењем код власти, а често се и сами помире кумовањем или простим опраштањем кривице. Некад их на помирење склоне они који су присутни и принуде да се пољубе.

Псовање може да се чује веома често, како код одраслих тако и код дјеце. Разумије се: "Што стари на огњиште, то луди на буниште", па тако и дјеца примају од одраслих укућана и комшија "да срамоте". Највећма псују оца, мајку или онога коме се псовке упућују непосредно. Бога, свеце, вјеру, крст, сунце, небеса и уопште вјерске светиње не псују никако, осим у најновије доба, када су то почели преносити "напреднији" млађи људи из "културних" крајева.

Највећом увредом сматра се поступак или израз којима се дира морал, фамилијарна вриједност и углед, карактер и прошлост предака у погледу чојства и јунаштва.

Клетве су исто тако распрострањене, а највећма куну женске. Отуда је и речено: "Куне као зла жена", "као самораница" или "као удовица".

Дјецу најчешће куну: "Стрелица те погодила", "Стријела те заклала, распонтила, раскочила, згодила". "Не био виши". "Толики се зацица, закаменио"; "Мајка му на вршнике прегледала" итд. Одрасле: "Виши га јади од смрти нашли"; "Стан му био за Црно море"; "Станио се ђе кокошка звоно носи" или: "Станио се ђе га не могле књиге доватат'"; "Ками му Бог да' у дом"; "Злâ га грана загранила"; "Од њега свијет - народ имбрет узима'". "Проз њега трава ницала"; "Црно му трње на огњиште расло"; "Рад њега се наоблачило"; "Оста' за уклин"; итд. Старе људе куну: "Ђаволи му душу понијели"; "Гроб му се амбиса'"; "Не умира као народ"; "Не причешћивâ се као народ"; "Живина га расточила"; "Губа га нагризла"; "По каштигу се пожнава" и др.

Неке се клетве употребљавају само у неким приликама. Тако, ако неко једе: "Гутунар изио"; "За јад га у дроб врга'"; "На губу ти изишло"; ако пије: "Црквицу попио"; ако путује: "Сломница му пукла"; "Жли му пут био"; ако се лијепо носи: "Пусто му завијало" (одјело), "Пред покајнице му га изнијели". Куну чак

и умрле кад им се на неког крива, што није друкчије за живота учинио: "Земља му кости изметала"; "Земља му кости не примала"; "Не 'ма приступа на та' свијет"; "Ђаво му кости понио". Ђевојку куну: "Ђаво јој нарок понио".

Много се уопште куне, но у истој мјери опет и благосиљају: "Бог му младост сачува'"; "Младости се наносио"; "Бог му души да'"; "Бог јој (дјевојци) да' мирни нарок".

ђ) *Снови* се обично "угађу", нарочито постаријим људима, а некима се опет ништа не стијече што снијевају. Има неких одлика и у томе међу људима који повише снијевају, те се некима угађе све "као у амин божји", те и други долазе код њега, да им протумачи значај сна.

Ако неко снијева о некоме, па при томе говори гласно кроз сан, онда чим се после тога пробуди, треба да преврне поглавач наопако и онда никад више неће говорити кроз сан. За то је добро онога што говори кроз сан у то вријеме повући за прст од ноге, па ће и тијем учинити да више не говори у сну.

е) *Плеће* бравље, кад се са куваног смакне месо, може тачно предсказати ономе од чијег је брава хоће ли му ко од фамилије умријети; хоће ли му се родити дијете мушко или женско; има ли пара, стоке итд. Но, да се правилно протумаче сви знаци на плећу, па по њима да се каже све што ће се некоме збити - треба особита вјештина, те не може сваки да је има, но само неки. Ако се хоће прорицати помоћу плећа, онда се месо не смије зубима чупати јер онда губи моћ пророчанства, већ се смиче рукама, па чак и без ножа. Кад хоће и други да продужи гледање у плеће, онда му га онај што је први гледао не смије дати из руке у руку јер би и у томе случају изгубило важност, већ исто се баци на трпезу па га с ове други узима и гледа.

ж) *Уз разне послове* постоји много обичаја и вјеровања.

На праг од нове куће, кад се први пут положи, постави се неки новац, ако је могућно златни, и носи га зидар, ради бољега напретка у тој кући и "да је сретњија работа".

Кад се зид куће доврши, заките се обије листре зеленим гранама и закоље се добар ован или други дебео брав на једном од ћошкова да се окрвави, а то се ваља чинити и чини се редовно ради напретка те куће у стоци. Мајстору (зидару) даје се дар (кошуља, џамадан итд.) да благослови радњу, јер ако је прокуне или баци мађић с ње, онда у тој кући никада среће не може бити.

На исти начин дарива се мајстор бистијерне или које било грађевине.

Стока се не ваља ћерати бијелим прутом (са кога је кора смакнута) јер би се морала и стока погулити.

Тор и катун с једнога мјеста на друго премиче се у четвртак или понеђеник, а у други који дан не ваља се јер није добро стоци.

Стоци се не смије сô давати у суботу, сриједу или петак као год што се у тим данима ни торови не премичу.

Кућа се у суботу не покрива, а понекоји пазе да се и зид тога дана не доврши.

У сриједу и у суботу не бере се дрво за градњу куће јер морају избишати.

На дан мијене мјесеца жене не перу рубље јер се мора распанути.

Кад пада град онда треба избацити преко прага од куће срп или неко друго гвоздиво па ће престати.

Ако неко срете жену која је вјештица, онда треба да добро натуче капу на главу и да је озбиљан, па му онда не може наудити погледом; иначе би га устријелила.

Ако сестра задоји брата (млијеком кад се роди) онда га пушка у рату не може убити.

Кад трну зуби, ваља му зубима загристи траву папратину коју види у прољеће, а при том не говорећи ништа и онда му неће више трнути; ако неком трне рука, онда му том руком треба вући звоно на цркви па ће то отклонити.

Кад се некоме сашије нова хаљина, треба кроз њу пробацити нож или друго сјечиво да онога што ће је носити не уједе змија.

Кад се прасе у јесен закоље, ваља му "ћушку" одсјећи и натаћи на вериге више огња "да се боље оће у свиње".

Тако се може данас махом у сељачким кућама виђети по читав низ ћушака свињских на веригама.

Ако се стока у гори погуби, треба метнути живи углијев у воду, па ако потоне стока ће се здрава наћи, иначе је поклана од звјеради; то исто и овако: кад се у шаку брашна успе у ватру и запређе суво, ако се при вађењу проспе и стока је пропала, и обрнуто.

Ако чобану зађе стока иза нечије куће, онда ће све музаре изгубити млијеко - запрагнути, па да би се то спријечило, онда овај ваља, не говорећи, да преврне лијевом ногом камен на путу којим је стока прошла.

Ако се брав разболи, онда чобан обнесе три пута капицу око њега, не говорећи и брав ће оздравити.

Ако се брав ћера на пазар ради продаје, онда се са истога очупа мало вуне и баци у кућу да се не истражи стока.

Ко хоће да има доброга вола орача, онда, чим се теле оплоди, ваља му ставити таљиг око врата, пак ће због тога настати добар орач.

Лозе се не смију резати у петак јер би се морало вино узостити.

У прољеће се не смије давати никоме квасац од млијека нити од хлеба, без замјене.

Око пчела у уљанику смије се увијек радити, осим у петак.

На Илиндан прије сунца ваља извадити меда из кошнице не служећи се нипошто ватром - кâдом, као иначе, и то се онда зове "илински мед" или: "мêд без кâда", као лијек током године (привија се на ране од убоја, огња и др.). На исти начин гради се и "врачевско масло" и оставља као добар лијек за годину; оно се не топи нити соли, а не може се никако оштетити.

Над уљаником ставља се сломљен боцун "да се боље хоће у пчеле".

Под првим сјеменом од кртоле, када се она почне садити, сипље се по мало брашна да кртола буде "руда као брашно".

Кад двојица раде мотикама па се овима ударе, ваља да један тренутно баци мотику, да не би неки од ових умро, а ако се двојица сударе главама, онда треба то да понове да се не пошогају.

Кад се постави трпеза, а док још јело није донешено на њој, треба поставити на њој руку или ма што друго, јер не ваља се да стоји празна.

Дијете које је "прикладно", да се сачува "од злијех очи", од "урока", "злијех душа" или вјештица треба му засукати прамен косе на глави или га мало омрчити на лицу.

Коме се рђаво снијева, треба да стави срп под главу па онда неће.

На Ђурђевдан износе се све "фине", нове и златне хаљине на сунце и тиме се сачувају од кварења.

Кад се на човјеку крпи хаљина, треба да метне сламку, мрвицу 'леба или ма што да га пушка у рату не убије.

Ако жена не хтећи удари некога вретеном кад преде, ваља да одмах пљуне на њ и удари њим о камен да не би удареног ударио гром или каква друга опасност.

Ако неко чује кукавицу у прољеће или другу птицу коју још чуо није, прије него је што окусио, онда га је та птица преварила; у том случају преварени мораће цијело љето заударати из уста; може због тога бољети глава, људима неће ницати сјеме из баштине, а женама се неће сирити нити кисјелити млијеко.

На исти такав начин може преварити свирка, дудук, стап и др. али пази се да не превари ништа, нарочито ђеца и чобани. Ако неко није први пут преварен, онда и неће више у тој години јер то више постаје немогуће.

Кад неко види јато летећих ждраљева па жели да лете сви у реду - један за другим, онда треба говорити: "У уривак (уже), ждраљ". То треба понављати неколико пута и они ће се по тој команди уредити у колону по један. Ако, пак, неко хоће да ждраљеви који лете у таквом поретку тад поремете и побркају колону, онда говорити: "У решето, ждраљ" и они ће се збунити и растројити.

Ако се увече или уопште ноћу лептир вије около свијеће или лампе (а за њ се у то доба држи да је зао дух) па се жели да сагори у њеном пламену, онда се једноставно виче: "*Шрште мрште у огањ*", и онда ће он улећети у пламен и сагорети.

Ако неко жели да порасте још у висину, онда му ваља три пута скочити у висину и напријед гледајући у млад мјесец и говорећи: "Мјесец наниже а ја навише".

Ко хоће да себе обезбиједи змије и уопште опасности, треба да носи под лијевим пазухом крстић од тисовог дрвета, а у малој платненој кесици, с додатком дијела јабуке и лука бијелога.

2. ВЈЕРСКИ ОБИЧАЈИ

а) *Домаћа слава - крсно име* - "*светац*". До око 50 година уназад славило се по три дана, па је укинуто због великих трошкова, а највише због тога што је било тешко добављати вино и ракију из Црмнице (Годиња) и из Котора. (Куповано је по 40 ôка вина и боца ракије за талијер.) Од тада се слави по један дан, па је установљено да нико не смије ноћити у онога што слави, како уочи славе тако ни на сами дан славе увече, и одређен по *цекин* глобе и домаћину и госту који би ово прекршили.

Уочи славе прекађује поп, прије два до три дана, на сам дан а и по слави кад не може стићи.

Никаква неприлика фамилијарна нити друга не спречава славу; ако је претрпјена нека породична жалост, истом се слави и гости долазе, већином својте женске, и највише туже и плачу на тај дан.

Да неко не слави, ма због чега, то би остала као изванредна срамота - да затвори кућна врата на славу, па зато се ово никада не чини.

Много се гледа како се код кога слави, па ако неко не слави добро пребацује му се у шали: "Како слави, љепше да остави".

За славу се спрема пиће: вина, ракије, кафе, шурупа, медовине, као и разнога јестива за два оброка - ручак и "ужину". Закоље се брав, - ован, коза а ређе и говече. Код виђенијих људи већина и дође на славу, па зато они више и припре-

мају - закољу по два или и више брава. У богатијих, нарочито код главара, бива да дође по 30 и више гостију - "пирника", али се обично не баве цио дан сви, већ иду код других слављеника, а нови долазе.

На славу се не позива нико но сами долазе, већином они што су у крвном сродству (пријатељи, кумови, одиве и др.), а они гледају да и њима дође онај у кога су били на славу, па ако не дође друге године неће доћи ни они њему. На славу, дакле, гости иду узајамно.

Кад се прекађује и сијече колач, окреће га домаћин или његов замјеник - најстарији мушки у кући и свештеник, па онда поп исијече на сред колача квадрат и изреже ситне комадиће, затим полије вином и сви присутни узимају по једно парче од резаног колача и поједу.

При том помиње умрле те фамилије и живе, но у новије доба само живе - за њихово здравље.

Гости долазе још од раног јутра, и одмах им се служи кафа и ракија, а уз то и меза: воће, сир, приганице и др. Ручак бива обично у 10 сати а некад и доцније, нарочито ако се очекује неки важнији гост за кога се зна да треба да дође. Кад се сви искупе, постави се трпеза и упали свијећа. Прије но што се почне јести сви устану на ногама и "напија се у славу божју". Први напија домаћин куће, ўзимајући боцу вина и говори: "У име божје а у славу свете Госпође (или свеца кога дотични слави), да ми славимо а она да нам помага вазда и на свако мјесто. Здрави и добро ми дошли!"... Затим даје здравицу најстаријему госту и овај опет напија па даде другоме са супротне стране трпезе, овај трећему са десне или лијеве своје стране, а овај трећи опет ономе са супротне стране од себе, тако како ће здравица поћи унакрст - да се њом прекрсти трпеза. Пошто је то учињено онда се изређају и сви остали гости по реду, и затим сједе и ручају.

Пошто се понаједу и понапију, онда наздрављају гости и подижу здравице, благосиљајући домаћина и његов дом, а то првенствено чине они који су више зрели, паметни и рјечити; обично овако: "У име божје а у славу св. Госпође (помене свеца који се слави), а у здравље брата домаћина; све му здраво што му мило било; служио а не тужио; вазда има и свога стима, част чинио а част дочека, вазде од воље а никад од невоље; чашу дâ' ко ти за њу зна, никад му је не дâ', славио га много љета, дуго година, како коју годину тако све боље, веселије и задовољније; ове године како мога' а до године како сам хтио и од Бога желио; твојом трпезом се дичили твоји пријатељи и добротвори, као Св. Ђорђија листом и травом, као Св. Димитрије вином и шеницом, као гора густином, као поље ширином, као море дубином, као зец брзином, као лисица мудрином, под ово шљеме родило свако сјеме, а највише бјелице шенице и мушке ђечице; у кућу мушко у торину женско; Бог ти помога'; нико ти ништа не мога'; ко ти о злу мислио, о клинцу висио; Бог га зајмио низ старе лугове, да тражи старе другове, ни другове наша' ни дома доша'; Бог му дао озго драчицу, оздо плочицу, да га драча буцка, да га плоча туцка; Бог му дао зло и сад и опет. Бог те сачува' Османа Диздара и крива кантара, трула моста и подругљива госта; цију-лију низ моју глибаву шију...", а затим пије. Друкчије се наздравља: "Здрав бане домаћине! У чиј' смо дом, помога' му Бог, ни прва (чаша) ни потоња, но сретња и честита; ђе ова ту и друга, чаша ти пуна, рука ти дуга, срце весело; ти мене десном, а тебе Бог и десном и лијевом и капом и врећом и сваком добром и племенитом срећом. Здрави!" и пије.

Трећи, који хоће да наздрави а нема шта више рећи, онда наставља и допуњује првога: "Како ти напијо тако Бог навијо; чаша друга, љубав дуга, срце весело..." итд.

Домаћин служи и за вријеме јела никако не сједи, као ни домаћи уопште. Послије ручка искупе се гости који у једном селу славе и "заметну" коло, играју и пјевају. Старији људи мало играју, већ сједе у крај, посматрају младеж и разговарају обично о минулим ратовима и бојевима у којима су лично учествовали. Поједини долазе са својима гостима и доносе по боцун вина, или дођу доцније. Онај што донесе вино, виче међу присутнима: "Ко ми је здрав?" Онда, који први одговори: "Ја с дружином!" томе се даје те први пије па онда остали. Онај има првијенство, који је при таквоме јављању поменуо своје име, а не онај који се послужио замјеницом.

Овако се носи и из куће у кућу, између рођака, и пошто се донешено вино испије, домаћин налије исту боцу с вином, јер не треба да се врне празна.

Увече се "ужина", око два до три сахата послије подне и онда се разилазе. Но, интимнија лица остану и у ноћ и до доцкан сједе и проводе уз пиће, па и поново једу, пјевају и веселе се. После тога ближи иду, а даљи крадом и преноће, нарочито одиве. Бива да они што остану на преноћишту преноће изван куће (у појату или, ако је љето, под отвореним небом) ради оправдања у случају одговорности.

Осим главне славе "прислужује" се и друга "мала слава" - "прислужбица", али тада не долазе гости већ само се предаје пуње (1/4 литра вина) и проскура (колач) или се даје прилог у новцу. Уз то се и свијећа носи и запали за здравље живих. Ако је некоме умро ко од укућана, онда, поред свијеће која се пали у кући и оне у цркви, жеже се на грбу умрлога, "пред душом". То се исто ради и на главну славу.

б) *О Божићу*

Уочи Божића - на Бадњи дан, обично рано у јутру а ријетко и доцније, домаћин куће иде за "бадњак". За бадњак се бере увијек шумово дрво са гранама и нипошто окресано; ако је бадњак довољно дугачак, онда се с њега окине мали бадњак - "бадњачица", иначе се за ову убере друго мање дрво. Бадњак (а тако и бадњачица) сијече се с једне стране до пола дебљине дрвета по дну с друге стране, такође до половине, али више за једну педу (око 10 cm), и тако од онога исјечка се начини "глава бадњакова". На онај коријен са кога је одсјечена глава бадњакова, ставља се маховина или суво лишће, и у прољеће гледа се да ли је из овог порасло младо шибље, па се то узима као срећа и напредак, иначе - ако не израсте - сматра се несрећом.

Цио дан чине се припреме за Божић. Имућнији људи, који имају стоке, закољу брава или прасе па то пеку (пециво). Ако је у некој кући корота, пециво се не пече ни код богатијих. Пециво се пече од Бадње вечери на по ноћи како ће бити готово на Божић, најдаље до зоре, а кад буде готово износи се на кућни праг и домаћин пуца преко њега. Понеки пуца и без пецива, али то се више мало чини јер су забраниле власти. Натјечу се у томе који ће први бити готов и пуцати.

У сами мрак наложи се добра ватра, више него обично, и запале се двије свијеће које држи двоје чељади од укућана на вратима од појате или, ако нема

чељади, прилијепе се са обије стране врата и између тих свијећа ужене се сва стока у појату. Ако је стока раније била спрећена, онда се поново изгони, ради спрећања између свијећа, или се уносе свијеће и обнесу около брава, говеда и животиње уопште.

Слама се већ унапријед припреми, па онда домаћин уноси бадњак, између двије свијеће, које се држе или прилијепе са обије стране куће, као год при спрећању животиње у појату. При уношењу бадњака домаћин је гологлав, па назива укућанима Бога овако: "Добро вече и честита ви Бадња вече!" Они му одговарају: "Добра ти срећа и с тобом заједно!" Женске га посипљу разним житом, орасима итд. Затим домаћин полаже бадњак преко огњишта управно на правац положених дрва, тако да глава бадњакова пријеђе преко средине огња, и онда сједе на њ и даје му се хлеб пшенични цио и он три пута ваља да окуси од њега и са три краја; затим од тог хлеба прилијепи на бадњак пред собом, и враћа хлеб; затим му даду вина у боци или чаши и он пије, па залива бадњак на оно мјесто гдје је хлеб прилијепио. После тога узима сламу (а још раније уклоњене су столице, трупице и оно на чему се обично сједи око огња), и простире је обилазећи три пута око огњишта, баца сламу на четири краја овога (на исток, запад, сјевер и југ) па онда, кад је то учинио, проспе сву сламу, а домаћица је даље простире равномјерно.

На Бадње вече никако се не сједи на столицама, но се вечера сједећи на слами. Вечера је увијек посна, обично ориз са уљем или неко вариво. Прије вечере пије се ракија, а по вечери вино и то се ваља чинити то вече.

За Божић се, као год и за славу, спрема вина и ракије или и другога пића, па се од њега послуже и на Бадње вече. За вечеру се још даје и воће: шипак, дуња, јабука, наранџа и др.

На Бадње вече не смије никаква ствар заноћити у туђој кући, него се раније све туђе ствари предаду и своје узму.

То вече спава се обично око огња, а по једно чељаде сједи све док прегори глава од бадњака, и ово треба да добије дар од домаћина куће. Женскима се за то даје брав (овца, коза, јуне итд.), а мушкима новац или што друго. Но, ова даривања не чине се свуда и свагда у овоме крају, већ само неки.

Глава бадњака оставља се на страну, па је у јутру носи чобан у зубима међу стоку и међу пчеле да је бољи напредак у стоци и уљанику; неки је чувају за годину - до другога Божића и њом се преко године мијеша жито, вариво и др. да се тако сачува од кварења. Неки је чувају у уљанику, неки за огњиштем, у пепељаку, а неки је бацају на долину која је засијана пшеницом.

Служба у цркви на Божић почне још од поноћи или најдаље тако како ће се до у зору завршити. У цркви се носи свијећа за здравље живих а пали се и на гробу својих укућана који су скоро умрли. У току службе у цркви и на њеном свршетку, сви се морају пољубити у лице по три пута, уз ријечи: "Христос се роди!" и "Ваистину се роди!" По повратку из цркве мрсе се, али претходно ваља јести "напору" - од проскуре на којој је служба вршена. Многи се омрсе и без напоре, а многи слабо и посте божићне пости, осим бадње нећеље или и само неколико дана.

На Божић ујутру, чим се устане, једно чељаде ваља да изиђе изван и пита домаћицу: "Ће ти носе кокошке?", а она одговара да носе на мјесту гдје у ствари треба и желе да носе јаја, и, ушљед таквога одређења на Божић, кокошке ће редовно носити гдје треба. Бивало је - кажу - кад се неко нашали да носе на не-

згодно мјесто: у бистијерну, у кршевима итд. да су због тога баш и носиле тамо цијеле године. Такође се пита и одговара: "Ђе се тели крава?" и др.

Слама која је била простртa покрај ватре на Бадње вече не миче се за три дана и за то вријеме не почишћа се кућа, а код неких и за цијелу нељељу дана.

Кад се слама уклони, носи се на њиве гдје је пшеница посијана, па се од ње оставља у виду крста да боље роди. Овом сламом неки мађијају и воћке да боље рађају, и то на овај начин: ујутру пође један са сјекиром, а друго чељаде са сламом, па прићу воћки и онај са сјекиром говори: "Посјекох, посјекох!" а при том замахује сјекиром на воћку као да збиља хоће да је сијече. Други од укућана, који га прати са сламом, говори првом: "Не посијеци, не посијеци - родиће!" и онда воћку посипље сламом и - мораће родити.

Рано ујутру на Божић неки од рођака, нарочито младићи, долазе наизмјенично те "стичу бадњак"; при уласку у кућу не ваља бити празних руку, већ свако мора да унесе дрво у руци и виче: "Добро јутро и честит ви Божић!" Домаћи одговарају: "Добра ти срећа, и с тобом заједно да Бог да!" Онда баци дрво и сједа на бадњак и пошене га нешто напријед. Даје му се да, сједећи на бадњаку, поједе из руку, обично хлеб, кобасицу и вина или ракије. Осим тога, дају му још јабуку, ораха и друго.

Прије него што се на такав начин бадњак "постакне", не ваља се помицати напријед ни назад, а не ваља се ни прекрочити преко њега.

Постарији људи, а и остали, кад дођу у нечију кућу на Божић, уносећи дрво у руци, прилазе ватри, па је затим чаркају оним дрветом те се дижу искрице и при том говоре: "Оволико мушких глава, оволико оваца, коза, пара"... итд.

Пошто се тако ујутру наизмјенично стакну бадњаци код свију рођака (код другобратственика се не иде нипошто на Божић), она иду "на полажење" - "полазе се", а полажење се чини на тај начин што сви рођаци скупљају се у кући једнога (обично се почиње код најглавнијег братственика или од најкраће куће у братству које се полази) па затим редом код свију, и цио дан заједнички једу, пију и веселе се. Код онога код кога увече дођу, по вечери се заметне коло те играју и пјевају до доцкан, и онда долазе и они који преко дана нијесу били на полажењу, а то су обично чобани; домаћице и дјеца, који дању мало иду, него само одрасли мушки, а мање женске.

Ако се братственици не могу изређати на Божић, онда се полажење продужује другог а некад и трећег дана, тек мора се свима ићи на полажење. Бива да се по с неким од рођака и не полазе, због међусобне мрзави, а због тога бивало је да се и цијело братство не полази. Полазе се и кад је корота, само не пјевају и не играју, а увече иду на коло и код другобратственика.

На Божић, кад се двоје чељади први пут виде, љубе се три пута, изговарајући "Христос се роди" и "Ваистину се роди".

Дрво које се убере уз бадњу нељељу за неку употребу у грађевини или за неку ствар, јаче је и издржљивије од дрвета које се убере других дана.

Други, па и трећи дан Божића долазе одиве у род, као и год о Ускрсу, и доносе "колаче": воћа, погачу, јаја, плеће меса и друго, а кад се враћају, обично послье нељељу дана, спремају им сличне "колаче".

в) *О Новој години* (Васиљеву-дне) главари иду на Цетиње а и прости људи ради уобичајене скупштине, ради свечанога дочека Новога љета и честитања владаоцу.

Васиљев-дан зову још и Мали Божић, и уочи тог дана уноси се бадњачица, слично уношењу бадњака на "Вељи божић", али без даљих церемонија.

г) *О Богојављењу* свети се водица у цркви, од које свака кућа узима, а "закршћа" се два пута: на Богојављење "Вељa водица", која се храни у кући за цијелу годину; њоме се чисте суди, а при нужди може се њоме и болесник при смрти причестити, и на Водице - први дан иза Богојављења "Мала водица"; њом се кропе лозе и воће уопште, кућа, уљаник итд. Малу водицу не ваља чувати дуже од четрдесет дана.

д) *О Светом Сави* је школска слава, којој присуствују ђаци, ђачки родитељи или старатељи, а и остали. Послије службе божије учитељ држи говор о животу и раду светитеља, а ђаци пјевају и декламују.

ђ) *О Задушницама* се праве свијеће од двије врсте: једне се усукују за душе мртвих, а друге за здравље живих. Ове се пале код куће а носе се и у цркву и тамо свако држи своје свијеће да му у рукама догоре. Тога дана у цркву се носи и читула, из које свештеник, по свршетку службе помиње све умрле - мушке и женске. Онима, који су скоро умрли домаћи пале свијећу и на гробу.

е) *На Месне покладе* народ се окупља на згодно мјесто на коло, гдје цио тај дан играју, пјевају и забављају се. Најприје обично дођу момчад, а и одрасли људи, и двојица гласно запјевају неку јуначку пјесму а други двојица одговарају, понављајући ријечи првих пјевача. Уз пјевање се и пуцало из пушака да се боље чује у околини, те да вишина и што раније дођу на коло.

Онда се прикупљају и остали, мушки и женски, старији и млађи, и мало ће ко остати да не дође на коло, осим по који стари човјек, жена или пастир, који не може живо оставити да дође. Ту се цио дан игра, пјева, а играју се још и разне мушке и женске игре. Тек пред саму ноћ разилазе се и иду кући, те се уморни прихвате јелом и пићем, а по вечери сакупљају се опет - сваки у своме крају, у некој кући која је удобна и пространа за коло, те ту опет до пола ноћи играју и пјевају.

ж) *На Бијеле покладе* ради се то исто што и на Месне покладе, с том разликом што коло дуже траје и што, по доласку с кола, поново вечерају, и то се зове "повечерка". "Повечеркује" се због тога што ће се тако дуго постити па да се што дуже једе мрсно.

Коло се редовно окупља само уз месојеђе, готово свако вече, а у дан само на двоје поклада. С месојеђама пролазе и кола и обични скупови, који се увече чине, зато и кажу, као у шали: "На покладе ко што коме даде" и: "Пошто мрче к'о што маче".

з) *На Чисти понеђеник* перу се сви суди у кући, "лугом"[2] и водом, а тако трпезе, врата и све дрвено покућство.

На вратима се начини крст од воде и пепела, као знак дјеци да се не смије мрсити, а страше их при том још и неком невидимом женском страхотом коју зову "Бабаруга", "Кокорача" или "Коризма".

и) *На Марач* (1. марта) пале се пред кућом смет буништа и др. и производи се велики дим. То се ради редовно и ујутру, али без тумачења због чега се то чини. Неки говоре због вјештица да побјегну и да не науде дотичној кући, а дру-

[2] Луг је вода у којој се сипље просијан пепео и њиме се мрсно посуђе лакше пере.

ги кажу то се чини од доба када је неки паша палио куће по Црној Гори па димило и отуда ваља свакога "марча" произвести дим пред кућу.

ј) *У Сриједу средопосну* броје се јаја колико их има, а раније од тога дана не ваља се бројити.

к) *На Лазареву суботу* иде се у цвијеће и сјутрадан оно се ставља у воду којом се умивају тога јутра.

л) *На Велики петак* "масте" се (бојадишу) јаја, црвеном а ређе којом другом бојом. Ако је у кући корота и велика жалост, онда се јаја масте у црну боју, од којих се дио носи на Васкрс и оставља на гробу умрлога.

љ) *На Васкрс* бива уопште народна племенска свечаност, и један је од највеселијих празника, нарочито због тога што ће се након толико дугога поста добро и жељно најести мрсне хране. Љубе се и поздрављају са "Христос воскресе" и "Ваистину воскресе", слично поздравима на Божић. Народ се послије ручка окупља код саборне цркве, а дјелимично и на другим мјестима, те пјевају, играју и веселе се, а највећма се играју на разне начине шареним јајима. Игре с јајима настављају се сва три дана Васкрса, па и даље.

м) *На Спасов-дан* окупљају се редовно код саборне цркве, и то у великом броју, па чак многи долазе и из других околних племена. Тога дана носе се крсте и једна је од највећих свечаности овога племена преко године.

Послије ручка одмах почну долазити мушки и женски и из сваке куће треба да се донесе "опас" - прилог, који се даје цркви, а даје се груда сира и руно вуне, а ко нема тога, оставља прилог у новцу. Пошто се прикупи маса народа, онда се дижу крсти. Пред црквом се закрсти водица, међу присутним се подијеле иконе, крстови и барјаци. Барјака се носе два од којих се један даје у једно, а други у друго братство; друге године они се дају међу другима братствима, и тако се сваке године ређају. Око ношења барјака често се изроди неспоразум, не могу се погодити ко ће га носити, па отуда некад дође до велике граје и препирке, док ствар не изравнају главари давши барјаке онима којима по реду припадају.

Пошто је ово свршено, онда се дижу "крсти", обилазећи три пута око цркве, па онда продужују путем око поља и кроз села. Уз пут се пјева:

"Крсте носе, Бога моле,
Подај Господе.
И у Бога добро просе
Подај Господе,
Да нам даде ситне росе
Подај Господе,
Да нам њиве родом роде
Подај Господе."

Крсте се у пут заустављају и одмарају се на неколико мјеста, а на племенској води "Шкамац" закршће се водица, а неки пут и на којој другој бистијерни.

Народ у крсте иде у колони, по двојица науспоред; подијељени су по полу и старости. Свештеник и ђаци на челу, као и они што носе крсте и јеванђеље, за њима власници, па онда прости мушки и најпослије женске. Пошто се врате, поново иду три пута око цркве, пјевајући свете пјесме, а утолико и сва звона звоне, као и при поласку. Доскоро се је том приликом и пуцало из револвера, али то је забрањено као и иначе.

У крсте већином иде младеж, а ријетко и старији, и сваке године слабије.

По повратку и обилажењу око цркве остављају се црквене ствари, крстоноше се одморе, а затим настаје игра, пјевање и весеље до пред саму ноћ.

Црквени тутори - "прокарадури" продају "опас" јавном лицитацијом - "на иканат", у корист црквене касе.

н) *На Јованђан* (Ивањдан) племенска је свечаност у Горњем Загарачу, и на исти начин доноси се опас, "носе се крсте" и проводи се весеље као и на Спасовдан.

њ) *На Преображење* сваки домаћин, односно члан куће доноси од грожђа са својих лоза у цркву, које по свршетку службе освети свештеник, а затим присутни једу. То се чини ради напретка у роду грожђа, и прије Преображења не ваља од грожђа јести, јер је само на Преображење зрело.

о) *На Варице* (4. децембра) вари се жито (кукуруз) помијешано с варивом (пасуљем, лећом и др.) и то се радо једе као "варице"; дјеца пјевају:

"Вар - Варица вари (Варице),
А Савица (х)лади (Савице),
Николица куса (Никољдан)."

НАРОДНИ ОБИЧАЈИ У ЗАГАРАЧУ

Аутор говори о обичајима у Загарачу (по старој класификацији - племену у Катунској нахији, у Црној Гори, сада општина Даниловград), и дели их на друштвене обичаје (рођење, крштење/пишање, женидба и удадба, смрт, односи међу људима - гостопримство, побратимство, однос према суседима, поздрављање, свађање, умир, псовање, клетве, снови) и верске обичаје (домаћа слава, Божић, Богојављење, Савиндан, Задушнице, Месне покладе, Беле покладе, Чисти понедељак, Марач, Ускрс, Јованђан, Преображење, Варице и др.). Обичаје детаљно анализира, илуструјући разматрање примерима понашања људи у вези с одређеним обичајима. Подаци се односе на крај прошлог и почетак овога века.

ПРИЛОГ
(Писмо Ђ. Драговића Јовану Ердељановићу)
Цетиње, 27. XII 1911. године

Драги г. Јово, живили!

Ево већ једва једном да банем пред Вас са мојим обичајима. Ви сте то већ одавно по моме обећању очекивали, но, како сте с њима задовољни то ће тек у Вашему писму иза овога доћи.

Радио сам, према мојим слабим силама, све што сам могао, и опет нисам све учинио, баш онако како треба и како сте ми Ви у једном писму о томе нагласили: "Треба исписати све, да ништа не остане".

И поред моје добре жеље и добре воље, нијесам могао стићи да до сада довршим дио народних обичаја - *Народне игре*, мада сам и о томе чинио све могуће те и прикупио ове у већем дијелу, али ипак не *све*, а у томе Ваш *крајњи рок* онемогућио је да их и довршим.

Ја Вам шиљем ово што сам учинио, па како је тако је, па ако се може чекати до половине фебруара, ја ћу Вам и *Игре* послати, а у њима је добар дио обичаја и готово најљепши дио. Моме рођаку Радовану М. Ђуричковићу (богослову) рекао сам да приликом 15-дневног божићног распуста опише неке игре у Загарачу, које ја не могах љетос учинити, јер сам и приликом мога одсуства путовао у Острог и на друга мјеста, те нисам све, већ врло кратко вријеме могао посветити обичајима.

Ви ћете моје обичаје прегледати, па ако нађете празнине, нејасних ријечи и др. онда ми о свему јавите, ја ћу *одмах* све, према Вашим захтјевима, допунити, објаснити итд. Пошто сте дуже провели код нас, то нисам објашњавао ни један, скоро, провинцијализам, рачунајући да су Вам познати. Заиста, мој мили г. Јово, никада у моме животу нисам био у незгоднијим приликама за свршавање Вашега посла него сада (од љетос), једно због веома нагомиланих службених послова и приватних рачуна и *неприлика* а друго због журног спремања за полагање командирског испита, јер се сваки дан очекивала и очекује се комисија, а како се лако спремити *човјеку без школе*, то је лако појмити, а не јавити се као остали не може поднијети мој углед и достојанство, и као официра и као човјека. Вјерујте ми као брат искрени, да сам освитао над "Тактиком", "Стратегијом", "Историјом Ратне Вјештине" и др. упутствима.

Послату ми књигу "Ђетићи у Парламенту" добио сам у Вашему препорученом писму и пуно Ви хвала. Ја сам исту читао код неког, али желим је и сам имати иако у њој ништа озбиљно нема.

Сјутра (28. ов.) идем на Његуше службеним послом, одакле ћу Вам - рачунам - овај рукопис послати, пошто за данашњу пошту не могах стићи, а не смијем послати просто да не пропадне.

Хоћу ли Вам шиљати моју слику у профилу и до када се може? Могу ли то учинити са фамилијом (женом, сином од 6 и ћерком од 1 године) пошто сам видио у Вашој књизи *о Пиперима* слике неких са својом фамилијом.

Сјећам се да сте ми у некоме писму споменули: "Чудновато ми је да ми говорите о моралној страни попа ....." Јако бих жалио ако би сте и помислили на то: да ја онако што наводим злонамјерно. Вјерујте: моја савјест, част и поштење неби тако што смјела дозволити никада! Зар још тако што да дозволи мој карактер а у очима једнога човјека од знања и разумијевања. Ја бих се стидио и усмено - у 4 ока објашњавати Вам моралну страну онога човјека у ономе стилу, како то цио народ у племе говори и вјерује (сви држе и говоре - разумије се не тако на скуповима већ засебно и тајно: да су код њега женске страсти, и да их задовољава срамотном тјелесном насладом).

Молим Ве за ово ми опростите што уплијећем и овакве гадне ствари, али то чиним само зато што не желим да Ви и најмање икада посумњате у моју искреност.

Ако Ви није тешко дадите ову моју умјетну пјесмицу "Мојим прецима" ур. "В. Новости", а Књижару Мите Стајића замолите од моје стране да ми пошље свој каталог књига, ако има нови - *из ове године*. Но, и једно и друго не чините ако Вам је и мало тешко.

Хаџи-Васиљевић послао ми је само 20 од 75 дин., а послао ми је - каже - "Вукова Дјела" о чему ће "писмом опширније". Вукових Дјела нити опширнијега писма нема још, а изгледа ми и неће, јер ме је већ неколико пута преварио. Ове 20 д. послао је на једно моје писмо: да ћу га тужити суду и изнијети преко јавности његове поступке и т. д. Ја сам му отворено у писму рекао: да ме *вара*, и види се какве је коже на образ кад тако што може подносити.

Честитајући Вам Нову - 1912. - годину, срдачно Вас поздравља Ваш Ђорђија И. Драговић.

Да ли ћу успјети - Бог зна, тек човјек је дужан радити све у прилог своје будућности, па у томе што постигне.

Под таквим приликама радио сам - управо - трчећи на прибирању и сређивању обичаја. Опет, рачунам, бар ћу Вам дати нешто грађе па сређујте сами, а да што ћу?

Криво ми је за Игре, ако не могну и оне стићи, да ме не гризе савјест због те мале празнине. Но, можда то за Вас и није толико важно, уосталоме чекам Ваше писмо о пријему и свиђању ових обичаја.

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XLVI
Bulletin of the Ethnographical Institute SASA, vol XLVI
Београд 1997.

ОСВРТИ И ПРИКАЗИ

ПРОМОЦИЈА ИЗАБРАНИХ ДЈЕЛА АКАДЕМИКА ОБРЕНА БЛАГОЈЕВИЋА, У ПЛУЖИНАМА

Издавачко предузеће "Стручна књига" из Београда, објавило је прошле године Изабрана дјела академика Обрена Благојевића, председника Научног већа Етнографског института САНУ, у 12 књига, на приближно 5 000 страна. Уследиле су затим промоције тих књига, једна за другом, у Београду, Подгорици, Никшићу и најзад, ова последња у ауторовом завичају у Плужинама, у Црној Гори. На тим промоцијама су говорили истакнути научни радници академици: председник Црногорске академије наука и умјетности Драгутин Вукотић, затим Милош Мацура, Никола Чобељић, Петар Влаховић, Мијат Шуковић, Бранислав Шошкић, Миомир Дашић, затим директор Централне народне библиотеке Црне Горе "Ђурђе Црнојевић" са Цетиња, Чедомир Драшковић, директор "Стручне књиге" Живојин Влаховић, књижевник Жарко Ђуровић, професор др Божо Тадић и професор др Марко Секуловић. Текстове из изабраних дела су читали познати београдски уметници Миша Јанкетић и Петар Банићевић. Све те промоције су биле веома посећене, иако је реч о научним делима, која, као што је познато, имају мањи број интересената него литерарна дела.

У Плужинама, у Пиви, завичају академика Благојевића, где је он, још од свога раног доба, а посебно током ослободилачких ратова 1941-1945. године, био веома познат и популаран, промоцију је организовала општина, са председником Ђорђијем Бошњаком и шефом културне делатности Добрилом Павићем на челу. Одржана је 17. јула 1997, у дупке пуној сали Дома културе. Одабране текстове из Благојевићевих дела читале су Ивана Чавић и Анета Ћаласан.

Овим поводом слободни смо да истакнемо још један од многих хуманих гестова академика Благојевића. Наиме, користећи свој боравак у Пиви, он је својој општини Плужине поклонио читаву своју библиотеку, са више од 2 000 свезака, што за ову малобројну, иако веома пространу општину, представља дар од неизрециве вредности.

Овде у целости доносимо беседе говорника на промоцији у Плужинама, као и кратки текст захвалности академика Благојевића.

* * *

Вечерас на трибини "Раде Томов" дајемо портрет академика Обрена Благојевића, редовног члана Српске академије наука и уметности и дописног члана Црногорске академије наука и умјетности. Наша обавеза да прикажемо његову личност и дјело веома је велика и одговорна, али то чинимо са увјерењем да ћемо истаћи најзначајније ауторове карактеристике и научна стремљења, која се, може се слободно рећи, сматрају врхом наше научне мисли.

Иако је скоро цио вијек живио на страни, највише у Београду, Благојевић је и духом и душом везан за овај крај. За њега га не вежу само сентиментални разлози, дјетињство и младост, него га веже и чврста духовна спона, која ће се показати судбоносном за стваралачев научни развој. Велики дио Благојевићевог научног опуса нашао је извориште у завичају, у његовој духовној и ратничкој традицији.

Пива представља оазу етнолошког блага какво се ријетко сријета на нашим просторима. Ту се нијесу само укрштали путеви него и културе, обичаји, говор. На овом простору, посебно од XVII вијека, одигравала су се бурна историјска догађања, од којих су нека ушла и у ризницу југословенске књижевности као њени најблиставији драгуљи. Поменимо само Мажуранићев спјев *Смрт Смаил-аге Ченгића*, а замашан дио народног пјесништва овдје се заколијевчио, да би током прошлог вијека доживио прави процват.

Обрена Благојевића живо је занимала духовна традиција овог краја. Он га је инспирисао на разноврсна истраживања, међу којима средишно мјесто заузима етнолошка и етничка проблематика, мада су се и друге области нашле у жижи његовог научног интереса.

Од дванаест књига Изабраних дјела (издање "Стручне књиге" из Београда, 1996), више од пола обрађују народни живот у Пиви и шире.

Поред актуелног податка, аутор гради причу са тезом, уносећи у њу изванредну способност психолошког нијансирања. Слика о крају и људима фокусира се и као историјско значење и антрополошка сврсисходност. Историјских догађаја овдје је више и они се по принципу спојених судова један за другога вежу. Сваки важнији догађај истурао је на животну позорницу знамените личности, које је писац упечатљиво приказао. А то је Благојевић могао, јер осим дара да уочи виталне особине својих племенштака, он посједује црту постојане литерарности, што је ријеткост за људе који се баве науком.

Тако се многе његове књиге читају као узбудљиво књижевно штиво, које има потребну скалу свих елемената на којима се заснива дјело литерарног жанра: фабулу, носиоца радње, одговарајућу језичку употребност и слично. Једино ауторово одступање од литерарног обрасца је што не мистификује тему. Веома се бринуо да одређени догађај добије прецизну историјску артикулацију, што значи да је ријеч о градњи научне профилисаности и колорације. Дакле, његове књиге су корисне и за историчаре, етнологе, економисте, социологе, филозофе. У питању је широки спектар занимања.

Поменули смо да је Благојевић у опису појединих догађаја вјерно одсликао личности (Баја Пивљанина, Новицу Церовића, Арсенија Гаговића, Јована Бећо-вића, Луку Топаловића, Лаза Сочицу и др.), али је у својим књигама, посебно онима које имају етнолошку визуру, приказао народ као главног носиоца збивања.

Благојевић суверено влада различитим темама. Даје мјеста и полемичном тону, нарочито кад обрађује тему рата и ратовања. Он је ерудита по знању. Поуздан је у истраживачком смислу, а занимљив по умијећу лијепог причања. Код њега запажамо особину да посједовано знање трансформише у штиво занимљивог садржаја и значења. Ријеч је о изузетним врлинама које су рођењем стечене. Потиче из бројне и угледне породице Благојевић, која се може похвалити својим разгранатим породичним стаблом и старином, чашћу и прекаљеним ратништвом и страдалништвом у вријеме војни. Само у прошлом рату погинуло је 238 Благојевића.

Кључ Благојевићевог умијећа у истраживању догађаја и обичаја лежи у пословичној радозналости за теме различитог тематског миљеа. За нас је важно да он при опису амбијента и актера који живе у њему иде даље од обичног биљежења. Аутор инстинктом предосјећа и разазнаје немире човјека, његову душу и хтјење. Њему мало шта може да измакне. Изнијеће детаље, драгоцјене и научно провјерене. Умије да успостави праву хијерархију у сликама. Ратничко је важно, али је људско важније. Истина барометрира њихове токове и смисао. На тој подлози писане су Благојевићеве књиге. Писао их је изоштрен дух, који се добро сналази у више научних области. Ријеч је о стваралоцу раскошног дара, који је запажао још од малих ногу, од основне школе и гимназије, да би на

студијама био први међу најбољима, што је крунисано и одласком на постдипломске студије у Париз уочи Другог свјетског рата.

Плашим се да слика о Благојевићу може изгледати преидеално. Јесте да је све у знаку нај: и знање, и памет, и љепота лика и природност нарави. Међутим, лични живот није му био наклоњен. Обично није наклоњен људима који поред толиких предности ума и маште мисле срцем. Најкрепкије године живота протекле су у страдалништву, у затворима и логорима - оним предратним, ратним и поратним. Као комуниста пао је у четничке руке. Пријеки суд осудио га је на смрт. Тада су се Пивљани дигли на ноге и листом дали потпис да се њиховом омиљеном земљаку спаси глава. Идеологија је помјерена у страну. Мислило се на човјека, што је у рату ријеткост и што је за похвалу. Судбина је хтјела да га Италијани размијене за свог вишег официра!

Прошао је Благојевић и кроз голооточку голготу. На "Голађу" је провео осам година. Код њега нико није могао да запази озлојеђеност или неку другу порочност из које би исијавала негативна енергија. Напротив, он је увијек зрачио хуманошћу и разумијевањем. Па и онда када је репресија вршена над њиме. Наука му је била дом прибира и неке латентне снаге која ће се одрагоцијенити у написаном дјелу или ће бити пренијета на студенте којима је с успјехом предавао. Његова скромност и поштење служе као примјер многима. У овом вијеку опште зебње и отуђености, он дубоко урања у кризу овога свијета, али проналази и људске тонове који ће вратити човјека правим вриједностима. А праве вриједности, по Благојевићу, налазе се у обичајном насљеђу његовог завичаја. Са сваком од објављених књига отвара се ново поље истраживања, гдје се одређена идеја, као у расправи *Проблеми сељаштва*, анализом продубљује. У примјени је аналитичка метода, у којој је очуван систем властитог промишљања о друштву, братствима, породици.

Благојевићева главна преокупација била је и остала вријеме и људи. Све је чинио да што дубље проникне у ћудљивост те релације и да из главних узорака истраживања одреди суштину друштвеног тока или да рашчлани кроз теоријску призму поједине вриједности нашег богатог духовног насљеђа.

Благојевићев дух не умије да мирује. Као што се све у свијету одвија по ритму законитости, попут плиме и осјеке, не пружа ли то мислиоцу посебне изазове, нарочито кад са аналитичком страшћу приступа ревалоризацији идеја, обичаја, људских вриједности. То је итекако важно за ову изморену цивилизацију. Окретање традицији не означава бјежање од актуелних тема данашњице. Аутор све чини да их приближи једне другој, не би ли узајамним прожимањем утицао на хуманизацију времена и људи.

Из ових дванаест књига зрачи снага Благојевићева духа. У више равни, самосвојно и садржајно. Тако је, на пример, у специфичној књизи *Мој живот* источено све што се могло рећи о себи. Смирено, без истицања властитих предности. Писац је себе уткао у догађаје, дајући им ону боју и значење који одговарају стваралоцу широких хуманистичких визија. Догађаје из свога живота описао је онако како су се преломили, са акрибичношћу правог приповједача.

* * *

О Благојевићу и о његовом дјелу рећи ће нешто више наши позвани и угледни гости, академик Миомир Дашић, историчар и проф. др Божидар Тадић, чији се спектар интересовања једним дијелом креће Благојевићевом линијом, која је мишљу богата и тематски разнолика.

Захваљујем Дашићу и Тадићу што су гости ове трибине. Као што и сами знате, ми за њу вежемо пробране учеснике - и оне о којима се говори и оне који говоре о одређеној теми или личности.

Хвала и вама што сте дошли на ово вече да се упознате са личношћу и дјелом уваженог академика Благојевића, који ове године пуни осамдесет пет година и шездесет пет

година плодног стваралачког рада. Користим прилику да му честитам рођендан и пожелим добро здравље и даљи плодан рад у науци.

Присутне поздрављам у име "Стручне књиге", која је штампала Благојевићева Изабрана дјела. То је велики подухват, који је она успјешно извршила.

Жарко Ђуровић

ВИТЕЗ ПЕРА: ОБРЕН БЛАГОЈЕВИЋ

1. Читалац *Изабраних дјела* академика Обрена Благојевића с разлогом би могао претпоставити да иза тако грандиозног опуса стоји миран живот кабинетског научника огромне радне енергије и не мање истраживачке страсти. Обренов животни пут такву "логичну" претпоставку убједљиво демантује! Јер, суочавамо се са животом бунтовника (организатора штрајка), револуционара (ратног комесара), политичара и државника (помоћника министра, гувернера), дугогодишњег робијаша и голооточког мученика, научног савјетника, професора универзитета, академика! Пуно разумијевање Обреновог научног дјела није могућно без понирања у његове тако драстичне животне обрте и ирационалности његовог живота.

2. Свестран стваралац у области више друштвених наука: економије (историја економске мисли, аграрна економија, финансије), историје, етнологије, етнопсихологије и др, Обрен Благојевић је истовремено и *социјални филозоф*, чију социјалну филозофију у доброј мјери синтетизује сљедећи фрагмент из његове аутобиографије: "У тој тијесној ћелијици био сам, још више него раније, остављен својим размишљањима о свему и свачему. Мисли човјека у самоћи много су дубље од оних у обичном животу. Тамо пажњу привлаче спољне околности, ствари, лица и збивања, па човјек нема времена да се концентрише у једном правцу већ лети с једног предмета на други, као пчела са једног цвијета на други. Овдје мислима нема никакве препреке, не скреће им пажњу на себе ништа, па оне роне све дубље и дубље. Мислио сам о томе како је, у ствари, у самоћи и створено све што је вриједно: из поезије, науке, религије, филозофије. Још нешто ми се силом оних прилика наметало као закључак: за све је потребно вријеме и ништа не треба силити, убрзавати, већ само паметно усмјеравати, препреке лагано отклањати, па ће се ствари развијати у жељеном правцу. Мислећи тако о социјалним револуцијама, дошао сам до закључка да, у ствари, у истини, оне мало шта доприносе напретку. Утроше огромну енергију не само на извођење преврата, то јест освајања власти, већ, још и више, организујући након тога нов поредак и гушећи разне отпоре. А и без револуције би се ствари кретале у истом правцу и за не много дуже вријеме остварили приближно исти прогрес. Самоћа, најзад, дјелује веома благотворно на човјекову савјест. Све чиме сам икад у животу нашкодио другима, све лоше мисли и дјела, изашли су ми пред очи током мога самовања. Кајао сам се за њих и страсно желио да их поправим ако могу. Негативна, пак, страна самоће несумњиво је опасност од зарањања у мистицизам. Без оне контроле стварности којој смо свакодневно изложени у нормалном животу долазимо у опасност да је и заборавимо, из вида изгубимо и самим мислима почнемо приписивати оно што је у ствари дјело реалне акције. Нимало не прецјењујући своју вриједност, могу казати да ми је жао, па можда да је и стварно штета, то што у оном дугом времену нијесам имао могућности да пишем. Јер, ево, данас више нијесам уопште у стању да се пренесем у ондашња размишљања, већ просто, суво, износим догађаје које сам преживљавао сваким драмом своје душе". (*Мој живот*, с. 291-292).

Овај мало подужи цитат, несумњиво има антологијску вриједност и могао би да буде пролог за један уџбеник социјалне филозофије. Он има и своју пуну актуелност данас, када се урушио један друштвени систем створен револуцијом (социјалистички систем) и када треба осмислити концепт социјалне акције за излазак из драме коју доживљавају постсоцијалистичка друштва, којима и сами припадамо. Између Поперовог "утопијског инжи-

њеринга" и "корак по корак инжињеринга", као што се види из Благојевићевог става према револуционарном насиљу, предност се даје овом другом, тј. еволутивним друштвеним промјенама.

3. Благојевићева свједочења о Го м отоку као монструозном систему мучења и злостављања људи опомињу на зло у човјеку које може да доживи праву ерупцију: "И тада и много пута доцније размишљао сам о томе да ли је један народ у својој историји имао тако гнусних момената и увијек долазио до закључка да вјероватно и није" - констатује Благојевић. Његово свједочење на убједљив и потресан начин потврђује мисао великог пјесника да:

Злоћа, завист, адско насљедије,
ово чојка ниже скота ставља,
ум га опет с бесмртним равни!,

али и то да "тајна чојку човјек је највиша".

4. Једно од питања пред којим "људско запире познање", а које је снажно потенцирано у Благојевићевој аутобиографији, јесте питање служења идеалу. "Да ли је дужност човјека да се толико бори за један идеал, ма како висок био. Да ли, штавише, има право да за ту борбу жртвује све своје миле и драге, њихов иметак, њихов мир и спокојство, њихов живот?" - пита се Благојевић и додаје да "нема апсолутно сигурног одговора на та питања" (с.184). Ако, дакле, имамо право да себи стварамо патње и несреће, откуд нам право да то чинимо и својим најдражим? А ако о томе водимо довољно рачуна, шта је онда са нашом аутентичном слободом?

5. На крају, неколико ријечи о ономе што ми је фах - о историји економске мисли, о Благојевићевом доприносу у проучавању ове области економске науке, о њему као професору који је на Економском факултету у Нишу предавао предмет економске доктрине. Бројни су Благојевићеви радови из историје економске мисли: уџбеник *Економске доктрине*, три студије о економској мисли Србије, Црне Горе и Босне и Херцеговине, монографије о Шарлу Фуријеу и Светозару Марковићу, многи чланци и реферати о појединим српским економистима. Међу тим радовима посебну вриједност има трилогија о економској мисли наших народа. У другим земљама такве радове стварају цијели научни институти или ad hoc формирани истраживачки тимови. Благојевић је то урадио сам! А као професор био је ненадмашан. Након завршног предавања једино су са њим генерације студената инсистирале да се сликају, чувајући такву слику као најдражу успомену из студентског живота. На цијелом Нишком универзитету нико од професора није међу студентима стекао такав култ.

6. Благојевићев живот, морални лик и научно дјело сврставају се у сам врх онога чиме се Црногорци могу гордити. Кад би пјесник *Пивског кола* могао да га данас допуни, он би, свакако, својим стиховима:

Колико си, Пиво, њојзи,
Дала људи и витеза!

у те витезе пера и људске постојаности друге половине XX вијека уврстио, на првом мјесту, Обрена Благојевића. Зато ће и будући нараштаји Пиве и у Обреновом животу и у Обреновом научном дјелу имати свијетао примјер.

(Ријеч на свечаној промоцији *Изабраних дјела* академика Обрена Благојевића у Плужинама, 17. јула 1997. године)

Марко Секуловић

Цијењени грађани,
даме и господо,

Говорити о *Изабраним дјелима* академика Обрена Благојевића, и то у прилици једне од њихових промоција, истовремено је и велика част и велика обавеза. Подвлачим ријеч обавеза, јер је овдје, без имало претјеривања, у питању један од ријетких горостаса науке, па би онда и изговорена ријеч, бар колико је то могућно, морала бити примјерена предмету на који се односи.

Ове вечери су овдје са нама и Обрен, човјек коме као да је било суђено да готово читавог живота, што у затворима, што на слободи, испашта за гријехове које није починио, и бар једна половина његовог величанственог научног рада. Но о Обрену као човјеку и његовој Пиви, којој се није само достојанствено и на најбољи могући начин одужио, него је Пиву чак превише и задужио, готово да овом приликом није потребно говорити. Јер у Пиви сви, од предшколских дјечака до најстаријих генерација, од чобана до интелектуалаца о Обрену знамо много, и сви са задовољством осјећамо како он полако али незаустављиво улази у легенду, и то путевима којим у легенду није нико улазио од досадашњих генерација Пивљана.

Ипак је мој задатак вечерас унеколико олакшан, јер у овој ријечи ја ћу се ограничити на мањи дио Обреновог научног опуса, онај дио који је прије свега посвећен, његовом завичају. У питању су, прије свега, монографија *Пива*, књига *Дурмитор* и аутобиографија *Мој живот*.

Већ су се одавно, од многих читања, свуда у Пиви, али и код Пивљана ван Пиве, похабале корице првог издања Обренове *Пиве*, јер је доживјела судбину ријетко срећних књига - да више пребива у душама читалаца него на полицама библиотека. И Пивљани који живе далеко од Пиве, било широм земље било у иностранству, прихватили су је као амајлију која их чува од болести заборава. Доживљавају је као неку врсту библије завичајне, са истим оним пијететом и уважавањем ради којих су стари Црногорци, одлазећи у печалбу широм бијела свијета, у њедрима, да им је ко не украде, носили по шаку драге земље испод Ловћена, Дурмитора или Комова.

Ово је у нашим немирним временима једна од оних ријетких књига о којима се оцјене најшире читалачке публике и научне критике готово поклапају. Из тога као да слиједи једна далекосежнија порука и поука: истинске вриједности и у науци, исто као и у умјетности, не дијеле публику на лаичке масе и специјализоване елите, већ је обједињавају.

У вези с тим поставља се једно доста тешко питање: у чему је та, могло би се рећи, магијска привлачност овог Обренова дјела која готово подједнако усхићује и посленике науке и најшире масе читалаца?

Слободније размишљајући о том феномену, издвојићу неколико елемената који би, можда, могли послужити као нека врста објашњења. Прво, то је мултидисциплинарност и интердисциплинарност у Обреновом научном раду, што се осјећа као полазни принцип што га је аутор афирмисао од почетка до краја монографије, а то је, дакле, исти онај приступ којим се карактерише и већина Обренових научних студија. То више није само историја, нити само етнологија једнога заиста и историјски и етнолошки особеног краја. Уз те двије дисциплине, као основне, иду и социологија, и културологија, и економске науке, и политикологија, чак и лингвистика. Ми смо некако, у овим временима велике специјализације у наукама, навикли, како у лаичким расуђивањима тако и на нивоима озбиљних научних расправа, да у том смислу разликујемо два основна приступа научноистраживачком раду. Један је монодисциплинарни, па и уско специјалистички, који иде у дубину проблема, у њихове коријене, тако да кажем, али занемарује ширину и међусобну повезаност појава и кретања у различитим областима како друштвеног живота тако и природе. Тако се један наш психијатар недавно с правом жалио на то да се медицина толико поцијепала на уске специјалности да је више изгубила увид у функционисање људског организма као цјелине, што за науку може бити кобно, јер, као што

је добро познато, цјелина никада није само прост скуп дијелова, него нешто више, и то много више од тога. Други приступ је мултидисциплинарни, који, супротно од овога првога, иде у ширину, али то веома често постиже на штету дубљег понирања у слојеве стварности. Због тога он често нагиње популаризацији науке (што, наравно, и није лоше), више него њеном обогаћивању н[illegible] сазнањима. Али код академика Обрена Благојевића, не само у монографији *Пива*, већ и у другим радовима, срећно су спојене, на некакав готово би се могло рећи волшебан начин, обадвије ове димензије, и дубина научне мисли и њена ширина, али не никако на штету једне од њих, већ у корист обадвије. Стога се у Обреновим дјелима истине откривају на један свестранији, а уз то и дубљи начин, што више од свега задивљује читаоца. Чиме је то постигнуто? Постигнуто је захваљујући изузетној и ерудицији, и даровитости аутора, његовој подједнакој способности да понире у дубине ствари, али и да их зналачки повезује са ширим констелацијама - економским, политичким, социолошким, етнолошким - и на ширим просторима - са процесима и тенденцијама на Балкану, у Европи, у свијету. Ерудите су били, као што је познато, мислиоци ренесансе, али онда, с обзиром на мали обим научних сазнања, морамо признати, није било много тешко стећи ерудицију. Али поготово од половине прошлога вијека ерудицију је готово на свим меридијанима замијенила научна специјалност. Као да су ерудиција и научна свестраност по самој сили нужности, усљед све разгранатије подјеле рада у науци, устукнуле пред специјализацијом. Мени се чини да у овако свестраном, мултидисциплинарном, а свуда подједнако плодном и оригиналном опусу академика Обрена Благојевића као да имамо наговјештаје поновног ускрснућа те ренесансне ерудиције, свестраности, мултидисциплинарности.

Друго, мултидисциплинарном приступу научноистраживачком раду одговара и разноврсност метода, што је већ само по себи разумљиво. Критичка и свестрана анализа извора, коришћење компарација, помно студирање литературе, валоризација предања и народног мелоса - све се то удружује и допуњава да би се уградило у синтезу научне мисли и дало јој солидну аргументацију. Истом циљу служи и зналачко, на мјестима готово белетристичко коришћење стила и језика. Тако читалац има утисак да се, док чита *Пиву*, креће неким у основи познатим, али очаравајуће лијепим ливадама у пуном цвијету, на чијим рубовима шуморе ријеке и потоци далеких времена. Враћамо се тако давно прохујалим раздобљима, догађајима, личностима, институцијама, обичајима и осјећамо како на том путовању кроз вијекове некако постајемо јачи и богатији.

Но исту ту драж доживљавамо и читајући ауторову аутобиографију - *Мој живот*. Али то је нешто много више од аутобиографије. Аутор је тридесетих и четрдесетих година био у самом центру најсудбоноснијих политичких збивања - на Београдском универзитету, у Пиви, у Црној Гори, у Југославији и у овоме дјелу је дао не само поуздана свједочанства о тим бурним временима већ и бриљантне оцјене о догађајима у којима је најактивније учествовао и о личностима са којима се сусретао или је с њима сарађивао.

Па и само ауторово рођење у Дулуту (Минесота, Сједињене Америчке Државе), у јеку Првог балканског рата, као да је било под знамењем драма кроз које ће, готово читавога живота, тако често пролазити. Драматичност ситуација које је доживљавао и у којима је најактивније учествовао, и као Пивљанин и као Црногорац, и као врхунски интелектуалац, често досеже размјере Шекспирових или старогрчких трагедија. Али саме те вртлоге догађаја у којима се човјек доста пута осјети као "једна сламка међу вихорове", како би рекао Његош, Обрен је у овом свом дјелу смјестио у један шири, могло би се рећи општеисторијски контекст и тако им дао опет једно свестраније објашњење, открио њихов смисао или бесмисао. Дефилују овдје пред нашим очима, у једном готово бескрајном филму живота, гдје се смјењују бајковите сцене са сценама страве, читаве галерије личности, од пивских сељака и учитеља из двадесетих година овога вијека, преко професора надалеко чувене Никшићке гимназије, професора Београдског универзитета, па до људи који су били у врху југословенске оружане револуције и прве послијератне власти - Сава Ковачевића, Ивана Милутиновића, Ђиласа, Кардеља. Неки од тих портрета овдје су извајани с мајсторством достојним једнога Плутарха. И стога и кажем

да је Обренов *Мој живот* нешто много више од аутобиографије, нешто што неће убудуће моћи да мимоиђе ниједан историчар балканских збивања током XX вијека.

И по обиму мање Обреново дјело *Село Буковац и његови становници*, колико год би се по наслову могло закључити да је ријеч о раду скромнијих научних амбиција, опет садржи оне најбитније одлике Обреновог истраживачког рада, о којима је већ говорено. Као и *Пива*, *Буковац* је писан из велике ауторове љубави према завичају. Али ни овдје, исто као ни у *Пиви*, та љубав нигдје није аутора одвела у идолатрију и некритичко расуђивање о збивањима, људима, временима. То је опет узор како треба писати монографије села, узор за који се надам да ће имати одјека међу будућим прегаоцима овога научног жанра.

За Јесењина се говорило да све чега се дотакне чаролијом раскошног талента претаче у злато поезије, у пјесничке драгуље. Тако и Обрен све чега се дотакне претаче у злато науке, у сазнања и вриједности што не остају само похрањени негдје у витринама већ постају дио нас самих, наших мисли и осјећања, па и наших понашања.

Сваки је сусрет с Обреном, не само непосредно него и преко његових књига, нешто као "лијеп данак у години". Ако се игдје потврђује оно француско правило le style, c´est l´homme (стил је сам човјек) онда је то у Обреновим научним радовима. Тако, док читамо Обренову *Пиву* или било које његово дјело, осјећамо блиско Обреново присуство, као да је и он câm ту поред нас и када је физички далеко, као да слушамо његове пријатељске, увијек толико богате разговоре, исто онолико колико осјећамо и близину и свјежину пивских пејзажа, раскошних боја, планинских тишина и громогласних вјетрова. И много даље од тога, *Пива* пред нама, у овом прилично суморном и неизвјесном предвечерју, не би било гријех рећи и сумраку XX вијека и другога миленијума, сажима деценије и вјекове, тако да људе из далеких времена - херцега Стјепана, Руђа и Бранила, Баја, Арсенија и Лазара, и многе друге, и оне с именом и оне безимене, чини нашим савременицима. И у *Пиви* и у аутобиографији *Мој живот*, и у *Буковцу*, Обрен је сазидао тврде мостове између епоха и нараштаја које, увјерен сам, неће порушити ни вријеме ни трагика међуљудских неспоразума.

И као што је Пушкин, највећи пјесник највећег словенског народа, у оној својој познатој пјесми с пуним правом и с поносом рекао да је себи подигао "величанствени споменик пун части", то би исто са не мање права могао рећи и Обрен, што је и данас, као и увијек, ријетка људска срећа и привилегија. И као што се Обрен свуда поносио Пивом као својим завичајем, и Пива има и право, и обавезу да се поноси Обреном и да га уврсти у ред оних њених великана који су својим прегнућима и домашајима широко наткриљивали и просторе Пиве и вријеме у коме су живјели.

Божидар Тадић

Реч Обрена Благојевића

Драги моји Пивљани,

Обраћам вам се овим простим али непосредним ријечима зато што се међу вама и осјећам, у пуном смислу, као међу најрођенијима.

Вјероватно је да је у Пиви ова моја јавна ријеч и посљедња. Али она је уистину веома садржајна. Њену садржину чини, у првом реду, моја дубока захвалност организаторима овог свечаног скупа: пивској општини Плужине и њеном сектору за културу, који су остали упорни у свом настојању да и своје суграђане упознају са једним дијелом онога чиме сам се бавио у свом животу. Хвала им!

Не мању захвалност дугујем, осјећам и изражавам свима вама, овдје присутнима, који сте дошли да чујете коју ријеч о овим мојим списима.

Разумљиво је, најзад, што посебну захвалност дугујем и осјећам према говорницима, мојим пријатељима, књижевнику Жарку Ђуровићу, и универзитетским професорима

Божу Тадићу и Марку Секуловићу, од којих су прва двојица говорили и на промоцији ових списа у Никшићу.

Сву тројицу, ево, и сâм, с пуним разлогом, назвах својим пријатељима, па с обзиром на то пријатељство, као и на онако дивне, ласкаве ријечи које су изговорили, неко може и да се упита нијесу ли они у тим својим говорима били и необјективни, пристрасни. Неоспорно је ствар мјеродавне читалачке публике да о томе одлучи, а ја ћу само бити слободан да подсјетим да сам се са господином Ђуровићем лично упознао тек недавно, у Црногорској академији наука и умјетности. Божо Тадић написао је и објавио један исто овако похвалан приказ моје *Пиве* прије готово три деценије. Овом приликом, међутим, треба да кажем и то да сам ја Божу, прије штампања *Пиве*, негдје око 1970. године, послао њен рукопис и замолио га за примједбе. Добио сам их изобиља, и то такве да сам их све, или готово све, прихватио. Тако је увијек радио и ради Божо Тадић.

А о Марку ћу вам испричати једну кратку, а истиниту причу. Прије око 25 година, на Економском факултету у Нишу требало је да се изабере асистент за предмет који сам ја предавао. Јавило се неколико кандидата. На Научно-наставном вијећу Факултета ја сам за избор предложио Марка, отворено рекавши да је он мој рођени брат од тетке, али истичући да га, наравно, не предлажем због тога, већ што сам дубоко увјерен да је он од свих који су се пријавили најспособнији. И, ето! Сад, након толико времена, у Нишу ће вам сви рећи да је Марко Секуловић један од најспособнијих, а у себи ће при том мислити и заиста најспособнији, од свих професора на Економском факултету.

Но, да и ја кажем ријеч-двије о својим књигама. Наравно, не о њиховом квалитету, јер то није моје, већ о њиховом садржају. Већина од свих 12 књига су научна, и то економска дјела, па зато по правилу она и нијесу за широке кругове читалаца, већ за оне који се баве том науком. Због тога је и издавачу и мени било сасвим разумљиво што је Рајко Вуковић, коме је издавач понудио неколико комплета, одговорио да овдје интересовање постоји само за књигу *Пива*, али не и за сва изабрана дјела, која су, уосталом, већ распродата у Београду и другим градским мјестима. Ја, међутим, мислим да још једна књига заслужује веће интересовање и ширих слојева нестручњака. То је књига *Мој живот*, у којој сам прилично детаљно описао све перипетије свога живота од рођења до данашњих дана. По суду многих који су је читали, она пружа слику једног живота у овој земљи током готово цијелог прохујалог вијека, живота пуног свакојаких успона и падова, напредовања и назадовања, министровања и робијања, па већ због тога изазива и шире друштвено интересовање. Као аутор у тој сам се књизи и посебно трудио да све што сам у њој рекао буде неоспорна истина, каква, уосталом, треба да буду и сва научна дјела.

Дозволите ми, најзад, да искористим ову прилику за још једну ријеч. Иако сам, силом прилика, највећи дио свога живота провео ван овога краја, ја сам у Пиви одрастао, Пива ме је школовала, готово сваке године сам у њу долазио, једном ријечју, за Пиву сам био везан свим концима свога живота. Оно што бих, тим поводом, желио да кажем и да посебно истакнем, то је моје дубоко осјећање захвалности за све оно добро које ми је Пива, у разним одсјецима мога живота и у разним облицима подршке, учинила. И није ту ријеч само о спасавању мога живота за вријеме четничко-окупаторске владавине и о другим сличним примјерима већ нарочито о оном неименованом, моралном, интелектуалном и уопште духовном добру које сам, годинама и годинама, током читавог свога живота, тако рећи, усисавао у своју душу из непресушних извора духовно тако богате Пиве. То добро којим ме је Пива отхранила, вјерујте, неизмјерно је и незамјењиво је, иако је за многе невидљиво.

Зато, нека моја посљедња ријеч овом свечаном приликом буде моја молба свима вама да пренесете моју топлу захвалност и мој срдачни поздрав свакој, ма и најмањој пивској колибици и у њима свакој души широм простране Пиве.

Живјели!

КАЗИВАЊЕ ПРИЛИКОМ ПРЕДСТАВЉАЊА КЊИГЕ "ЕТНОЛОЗИ" МИЛОША ЈЕВТИЋА У ЕТНОГРАФСКОМ МУЗЕЈУ 24. МАРТА 1997. ГОДИНЕ.

Бројним књигама у едицији "Одговори" (ово је 36) Милош Јевтић, врсни новинар, додао је још једну. У овој су објављени разговори са три истакнута етнолога, антрополога и фолклориста. академиком Српске академије наука и уметности Драгославом Антонијевићем, академиком Црногорске академије наука и умјетности Петром Влаховићем и професором Позоришне академије у Санкт-Петербургу (Русија) Виктором Гусевом.

Шта рећи још уз једно велико хвала Милошу Јевтићу што нам је подарио драгоцена сазнања о животу, развоју, раду, научним погледима и размишљањима, успесима и достигнућима три значајне научне личности из области етнологије. Доста тога што би се могло истаћи већ је речено у надахнутом и пријатељски интонираном писму академика Миодрага Павловића објављеном уместо предговора овој књизи. У писму се са пуно објективних похвала и опаски о важности посла којим се бави аутор, као и претпоставки говори да ће ово штиво у будућем времену имати још више вредности. Посебно се истиче колико су важни разговори са савременицима за боље разумевање њих самих, њиховог дела и времена у којем живимо.

Значај, рекао бих и далекосежност важности разговора, или можда боље речено исповести, истакнутих и утицајних људи у својој струци и науци, у којима сами говоре о свом научничком креду и залагањима у науци и животу, чини ми се потпуније сам схватио када сам прочитао сличне одговоре светски познатог, признатог и често оспораваног, хваљеног и критикованог етнолога, антрополога и мислиоца Клод Леви-Строса, са Дидије Ерибоном у књизи "Изблиза и издалека" објављеној код нас 1989. године. Слична је и по структури и по карактеру са књигом о којој управо говоримо.

Одговори К. Леви-Строса, једног од великана светске науке чије је дело извршило снажан утицај на токове и развој етнологије у другој половини XX века, дати када је већ његов структурализам уступао место новим идејама и настојањима за разумевање и објашњавање етнолошких питања и проблема, вишеструко су инспиративни. Управо ти одговори подстакли су ме на нова размишљања о изазовима који стоје пред етнолошком науком у нашем времену и будућности. Истовремено, мислим да сам боље схватио а постали су ми ближи карактер и мудрост човека који је успео унеколико да помери границе људских сазнања о човеку и култури, да унесе стваралачке немире, узбурка научне духове и постави нове међаше за етнолошка проучавања. Можда је то најбоље исказао у одговору на питање, да ли га жалости могућност да ће бити превазиђен или чак заборављен после толико плодног рада у животу? Одговорио је: "То би било детињасто... Када радим, живим од тренутка стрепње, а када не радим осећам суморну досаду и савест ме мучи". Зато садржај одговора К. Леви-Строса о његовом животу, раду и стваралаштву, о сусретима, сарадњи и размимоилажењима са савременицима, о погледима на свет, науку, истраживачки и наставнички рад, пружају непосредно упознавање са његовим објашњењима питања одређења и схватања предмета изучавања, методологије којом се служио и какви су његови теоретски постулати, затим како види међузависност научних дисциплина, па место етнологије у савременом свету науке и њене задатке у времену прошлом и времену садашњем. Управо, у много чему су слични и разговори три аутора у књизи "Етнолози". Мислим, да ће у том смислу и одговори на питања која је поставио Милош Јевтић нашим научницима Драгославу Антонијевићу и Петру Влаховићу, као и руском истраживачу Виктору Гусеву, изазвати пажњу етнолога, фолклориста, антрополога и других истраживача етничких процеса, живота и културе народа, и омогућити им да боље сагледају, када буду читали, користили и вредновали дела ових аутора, да боље разумеју њихова настојања и постигнућа, а не само да наслућују и тумаче њихове мисли онако како су их разумели. У одговорима се јасно оцртавају путеви развоја, трагања у научном раду и посвећеност послу, као и тежња за истином кроз непосредно учење, истраживање, тумачење и превазилажење достигнутих сазнања и ре-

зултата. Овим упоређивањем прибегао сам на известан начин посредном одређивању места и значаја изложеног штива у књизи о којој говоримо, а пре свега о одговорима мојих колега Драгослава Антонијевића и Петра Влаховића, са којима се знам од студентских дана, сарађујем и дружим скоро пет деценија. Зато, дозволите ми да реченом додам још две цртице - сећања из почетка нашег познавања, сарадње и друговања, које током протеклих година није имало праволинијски развој. Некада смо били ближи а каткада смо се краткотрајно удаљавали један од другог. Нисмо се увек слагали у свим питањима везаним за нашу науку, напротив имали смо и опречна мишљења, али, мислим да никада нисам изневерио и довео у сумњу етичке вредности тих односа, а верујем да тако осећају и моје колеге. Оно што ћу изнети, мислим да макар као камичак у мозаику допуњава слике о њиховим људским особинама и карактерима.

До уписивања на Филозофски факултет у Београду нисам скоро ништа знао о етнологији као науци. Био сам запослен и уписао сам се као ванредни студент. Први пут сам дошао на предавање почетком другог семестра 1951. године на час из Опште етнологије код проф. Мирка Барјактаровића у малу салу Коларчевог универзитета. Слушаоница је била препуна а ја збуњен, јер у том тренутку, не видим нисам видео ни једно познато лице. Једноставно, ненаметљиво, пријатељски, како то већ умеју да учине млади људи, пришао ми је потпуно непознати студент. Обратио ми се: "Колега, ви сте вероватно нови, први пут сте овде?" а затим се представио и позвао да седнем поред њега. То је био Драгослав Антонијевић. Тако је отклонио извесну нелагодност првог сусрета уљеза који ради неки други посао а хоће и нешто друго о чему не зна баш много. Од тада па до дана данашњег остали смо колеге, пријатељи и сарадници. Тај први сусрет, мислим да ме је определио да постанем етнолог. У последњих десетак година наш однос је још продубљенији, свакако и због тога што смо у сталном контакту и непосредно сарађујемо на пословима и пројектима Етнографског института САНУ и другим етнолошким задацима.

Са Петром Влаховићем ближе сам се упознао 1953. године. Тада је он већ био дипломирани етнолог а ја се определио за редовно студирање. Пред крај летњег семестра позвао ме је, а да се пре тога нисмо нарочито добро познавали нити смо се дружили, да заједно идемо на терен у Фочу, Чајниче, Горажде, Пљевља, Бијело Поље и Бродарево, као и околна села, где је намеравао да истражује остатке хришћанских култова у породичном и верском животу муслимана, као и нека друга питања у вези са животом и обичајима становника тог подручја, вероватно у вези одређивања теме и оквира његове будуће докторске дисертације. Трошкови путовања и боравка на терену били су брига Петра Влаховића. Путовање је било колико интересантно и корисно исто толико и напорно због слабих комуникација и средстава за превоз. У то време још су се осећале ратне и послератне недаће. У току месец дана које смо провели на терену били смо наизменично болесни по неколико дана. Међутим, заједнички боравак и узајамно старање, наравно више Петрово о мени него моје о њему, доживљене догодовштине које смо имали, створиле су међу нама трајан другарски однос. То прво теренско искуство, мада сам детињство провео по мањим градовима и селима, дубоко се урезало у моје сећање и вероватно допринело мојем опредељивању за путеве у етнологији, због тога сам захвалан Петру Влаховићу.

Ово казивање са разлогом је сасвим лично интонирано, јер у овој прилици није ни могло бити другачије пошто нисам могао на други начин да приђем представљању објављених разговора. И поред настојања да унесем димензију дистанце, како бих могао бити објективнији, овога пута нисам могао тако говорити о људима које толико дуго познајем и са којима сарађујем. Уосталом, свако излагање мишљења о личностима и њиховом делању, увек је субјективно виђење чињеница ма колико ми настојимо да их објективизирамо.

Никола Пантелић

Драгослав Антонијевић, "ДРОМЕНА", Балканолошки институт, Посебна издања, 72, Београд 1997, 1 - 216 и 49 фотографија у прилогу.

Нисам довољно стручан да бих могао поуздано говорити о овој књизи*, будући да по образовању нисам ни етнолог ни театролог. У књизи назирем само неке тачке додира између књижевности, односно науке о језику, и ове материје што је у својој новој књизи *Дромена* објављује Драгослав Антонијевић, једини етнолог у садашњем саставу САНУ, научни саветник Балканолошког института у Београду.

Књига са помало чудним и за необавештену публику донекле мутним насловом *Дромена* посвећена је антрополошким видовима игре представљања, или - још уже - различитим облицима обредних игара и одређеним врстама ритуалних и магијских представа, или "приказања", у народу. Према запажању етнолога, такви ритуали, који се још и сад могу срести на терену, подразумевају неколико битних пратећих и одређујућих облика драмске илузије и сценске радње: покрет (често без речи), маску, костим, употребни предмет, ритам, и, наравно, оно без чега нема самог чина, ни обреда, ни игре, ни приказа: дромена мора имати и два учесника - онога који представу изводи и онога који ту представу прима и посматра. Њихов међусобни однос, тј. однос глумца и публике, означава суштину позоришта у чијем заметку лежи *дромена*, или *дроменон*, дакле, управо ово о чему је своју нову књигу написао Драгослав Антонијевић, тражећи, као етнолог и антрополог, праоблике сценских игара и обредних ритуала у народним обичајима балканских народа.

Храброст да се, као човек ван уже етнографске струке, укључим у овај разговор о једној уско стручној теми дала ми је највише широка област културне антропологије у коју, срећом, залазе сви облици и доприноси људског деловања у области духовне културе, како појединих народа у свету тако и људскога рода у целини. Како у област културне антропологије залазе подједнако и фолклор и етнологија, историја и археологија, систем знакова и наука о језику, уметност речи и уметност покрета, књижевност и музика, покрет и игра, магија идеја и уопште стварање *нечега* из *ничега*, скупио сам храбрости да на тренутак изађем из своје уже струке и "ускочим" у суседну област. Пристао сам да данас кажем неколико речи о етнолошком и антрополошком значењу студије о *дромени* не зато да бих стручно говорио шта у њој пише и колико вреди оно што је урађено, него напросто зато да бих рекао зашто ћу ову књигу отварати и рашчитавати кад се укаже потреба за разумевањем антропологије позоришта и сценске уметности на Балкану.

Осим тога, до *Дромене* Драгослава Антонијевића довео ме је и један књижевник, члан ове Академије - велики и чудновати српски песник Лаза Костић. Пре неких стотину година, дакле, пре савремених етнолога и театролога, семиотичара културе и свих школа структуралне поетике, Лаза Костић је поставио питање обредног порекла и ритуалног карактера српског народног театра. У познатом огледу *Народно глумовање* - објављеном 1893. године у "Гласнику Земаљског музеја" у Сарајеву, а потом у нешто измењеном облику, штампаном у Француској - Костић је приметио да је у облицима фолклорног позоришта несумњиво назначен зачетак драмске књижевности. "Домишљао сам се" - каже Лаза Костић - "да је можда у најстаријим народним обичајима прва клица драмског живота. Чини ми се да је у коледама, краљицама, лазарицама и додолама исти занат, што га истраживачи старина налазе за јелинску драму у свештеним обредима мисирског Озира, у фригијској служби Кибели што се у Грка развило из обичаја Кабирске смрти у занос око бога Дијониса и Бака".

Идући тим трагом, Антонијевић је - после знамените расправе *Ритуални транс* (1990) - све главне облике "народног глумовања" испитао на читавом средишњем балканском подручју. Најпре у "дромени под маскама" у Грчкој, потом у Србији, Македо-

* Реч на представљању књиге Д. Антонијевића у САНУ, 7. октобра 1997. године.

нији, Бугарској и Румунији; затим у типичним формама верског фолклора и народних приказања, као што су Лазарево васкрсење, Лазарева лутка, Лазаричке песме, Христово страдање, а потом, на крају, у балканском позоришту сенки, познатом под именом Карађоз, о коме је, колико знам, Драгослав Антонијевић дао досад најпознатију и у свету ненадмашну научну расправу из поетике позоришта сенки.

Дромена Драгослава Антонијевића је узорита научна студија, заснована на личним теренским истраживањима и огромној стручној литератури. Она обухвата две значајне антрополошке појаве у области духовне културе - фолклорне корене позоришта и стваралачки преображај драмских облика од ритуалне игре и обредног чина до највиших форми књижевне и сценске комуникације. Познати енглески драмски писац Роналд Харвуд упозорио је, у својој књизи *Све позорнице света*, управо на то магијско и обредно порекло драме и навео ону данас већ класичну антрополошку дефиницију театра коју је дао Питер Брук: да у позоришту, кроз сарадњу и дијалог глумаца и гледалаца, различити и случајно окупљени људи, посвећени истој игри, неприметно почињу да мисле исто и да деле исто интересовање. Кад им се душе заталасају и кад се вода загреје, тада долази до промене стања. Магија, обред, ритуал, дромена, позориште - све то на исти начин окупља људе с намером да се духови покрену и вода загреје, да се затечено стање макар на тренутак заталаса и доведе до промене.

Дромена Драгослава Антонијевића помаже да се то схвати и усвоји.

Предраг Палавестра

РИЈЕЧ – И МЕЛЕМ И ПОСИЈЕЧ

(Драго Ћупић – Жељко Ћупић, РЕЧНИК ГОВОРА ЗАГАРАЧА, *Српски дијалектолошки зборник* XLIV, Српска академија наука и уметности и Институт за српски језик, Београд 1997, 615 стр.)

Четрдесет четврта књига *Српског дијалектолошког зборника* донијела је лексичку слику Загарача, племена Катунске нахије у Црној Гори, у коауторству двојице Ћупића: др Драга Ћупића и мр Жељка Ћупића. Начин обраде и презентације лексичког материјала у овој књизи завређују осврт, прије свега, због студиозности приступа и научности интерпретативног поступка. Наиме, ријетко ће се срести да је на једном мјесту, и на овај начин, представљена цјелокупна лексичка слика једног ареала – од апелатива до онима. Уз темељнике, од Глише Елезовића (*Речник косовско-метохијског дијалекта I-II*, Београд 1932-35) па до Милије Станића (*Ускочки речник I-II*, Београд 1990-91) српска дијалектолошка лексикографија је добила у овој монографији много више од прилога. Добила је надоградњу, а ево и како.

Монографију чине три дијела: 1. *Увод* (IX-XX), 2. *Речник говора Загарача* (3-577) и 3. *Ономастика Загарача* (577-615).

1. У *Уводу* аутори сажето износе основне морфонолошке особености говора Загарача у односу на остале староцрногорске говоре и говоре у ближем окружењу. Фонетске и морфолошке одлике овог говора су дате скоро таксативно, уз адекватну потпору у примјерима на које се ослањају констатације, тако да читалац добија не само увод у главни дио ове монографије већ преглед скоро свих основних црта загарачког говора. Због потребе да се структурно освијетле синтагматски апелативи и оними, аутори дају преглед основних информација о синтакси облика. Говор Загарача се не би могао "издвојити из комплекса средњокатунских говора, а од књижевног језика га углавном дијели двоакценатски систем (нема узлазних акцената), помијешан локатив и акузатив, те генитив множине и локатив множине... док друге особине могу да се нађу углавном у свим другим средњокатунским и уопште ловћенским говорима. У цјелини га са књижевним језиком изједначавају артикулациони систем свих тридесет стандардних српских

гласова, а разликују сугласници ć, з и s". Овом тврдњом аутори закључују свој осврт на говор Загарача.

У другом дијелу *Увода* (*2. О речнику говора Загарача)* аутори концепцијски објашњавају свој лексикографски захват. Наиме, овдје читалац добија основна обавјештења о методолошком поступку, композиционом садржају речника, лексикографском лику одреднице, као и о осталим техничким одликама Речника (однос према синонимима, хомонимима, фонетским сличностима и разликама појединих одредница и њиховом мјесту у рјечнику, и сл.). На крају овог дијела дат је азбучни попис скраћених ликова одређених квалификатора који су коришћени у рјечнику.

2. Носеће поглавље ове књиге је, свакако, *Речник говора Загарача* (3-577), поглавље по коме је ова књига и насловљена. Према наводима аутора, *Речник* садржи око 10.000 ријечи и "макар три пута толико значења". То је диференцијали рјечник у односу на књижевни језик са једне стране, и у односу на говоре из окружења, с друге стране. Озбиљност (читај мукотрпност) прикупљања дијалекатске лексике очитава се у раду и на овом рјечнику. Наиме, први аутор овог речника је лексику овог говора прикупљао више од три деценије. Ако се томе дода да је говор Загарача обојици аутора уједно и матерњи, онда није тешко претпоставити да је пред нама завидан лексички фонд занимљивог ареала. Пошто се зна да и најбољи лексикографи покаткад могу "задријемати" при избору грађе, онда, ипак, свакој књизи, па и овој, вриједи прићи уз озбиљну станку да би се што боље сагледали њени домети. Ту посебно мислимо на методолошки приступ обради дијалекатског лексичког материјала, јер су замке незаобилазне, а ријеч често зна да "измигољи", односно да се и свакодневном кориснику, односно говорнику, покаже више у привиду него у правом свијетлу. Ћупићи су, бар кад је избор методолошког модела обраде овог материјала у питању, веома успјешно и, без непотребне скромности, з а у г л е д оставили приступ, што је веома значајан допринос, а уједно и велика помоћ будућим истраживачима. Срећна је околност, и то вриједи поменути, што је први од аутора (др Драго Ћупић) био више од деценије на челу наше прве и једине озбиљне лексикографске установе, Института за српски језик САНУ. Лексикографска искуства из те куће, што директно, што индиректно (преко консултаната), улила су се и на најбољи начин отелотворила у овој књизи. Нормално, аутори нијесу, нешто због природе лексичког материјала а нешто и због квантитативног ограничења, могли пресликати методолошки образац великог Академијина и Институтова рјечника, али су га значајно прилагодили посебностима сопствене дијалекатске грађе.

Свака одредница је дата у изворном лику, акценатски детаљно и уз потпуну граматичку интерпретацију (врста ријечи уз остале граматичке категорије, падежа, лица и сл.). Семантичка дефиниција одредница дата је прецизно, а уједно је успјешно избјегнута замка превида при гранању значења, гдје су се аутори могли непотребно и "распричати". Они су, напротив, генерална значења одреднице прецизирали, а илустративно, преко примјера, интерпункцијским назнакама сугерисали будућем читаоцу и истраживачу пут према осталим модификацијама у значењу. Примјери који прате одреднице представљају више него занимљив материјал, из кога се може обухватнијим аналитичким методом добити веома јасна представа о одликама загарачкога говора. Аутор овог осврта није се могао отети утиску да је вриједност примјера који прате одреднице и илуструју њена глобална значења равна самим одредницама. Наиме, неки новији (до)приноси из дијалекатске лексике сваком иоле озбиљнијем истраживачу морају претходно доћи под лупу, управо због примјера – илустратора лексичких значења у одређеним мјесним говорима. То је због просте чињенице да ми лексику матерњих говора понесемо, али је веома често, што је последица и језичког прагматизма, или загубимо или улијемо у друкчије контекстуално (говорно) окружење. Озбиљно је питање колико аутори дијалекатских рјечника на терену, "на лицу мјеста" уписују примјер (саму одредницу у контексту), а колико, пак, касније к о н с т р у и ш у њено претпостављено поднебље. Без обзира на то што сам се понашао као н е у г о д а н читач, код Ћупића нијесам пронашао конструктивизме или их, пак, нијесам препознао. Напротив, примјери одишу

свјежином народног израза, што потврђују и извјесни 'проширеци' одређених примјера који нијесу увијек били неопходни одредници, али је свакако добро ограђују од оваквих сумњи. Ако потражимо илустрацију ових навода, онда читаоца у мору осталих примјера упућујем на одредницу *ћу̂нта*. Пошто добијемо информацију да је то им. ж. рода у значењу *славина за чесму; цијев*, слиједи примјер, илустратор значења:

- Посâ је ћу̂нту о̏д жѐђи, а водѐ ни̏откуђ.

И, шта? Да ли ће проучаваоци живота народнога извући информацију из овог примјера о народној досјетљивости и смислу за хумор, о једном безводном крају, чији се становници према капљи воде опходе као према капљи живота (посâ < посисао), или ће неки досјетљив писац осликати похлепу кроз процијеп нагона (жеђ), или ће можда неки синтаксо-семантичар и овај примјер узети као илустрацију помјереног значења предлога од (= због) и сл. – то за нас овдје није важно. Много је важније да свѐ ове информације овај примјер пружа, а још је много важније да таквих примјера у овој књизи има напретек.

Радећи на овом осврту, покушао сам да пронађем карактеристичну лексику која илустративније осликава народни животи његове особености. Ту сам, прије свега, тражио ријечи којима је обиљежена *ношња*, а онда и *лексику куће и покућства*. Без намјере да моји исписи буду детаљни и исцрпни, у овој књизи сам пронашао завидан број лексема које сам уоквирио задатим тематским параметрима.

Лексику која осликава дијелове одјеће и обуће, односно "оћело", "робу" или "руво" представља следећи низ:

- абетѝћ, а̏постōлка, беленз̏ука, бјѐчве , в(а)рцулѐт, га̏тњѝк, га̏ће, ду̏ша̄нка, ђендâр, ђечѐрма, зубу̏н, јакѐта, јакету̏н, јечѐрма, јелѐк, кабâница, ка̄ница, ка̏па, ка̏пица, ка̏пот(ина), кожу̏х, комбинѐт, међѐдина, наглâвак, назу̏вак, на̄на̏ле, обувâч, обува̏ча, оћѐло, опа̏нак, опанчѝна, повеза̏ча, по̏двеза, подвѐзица по̏ла, пречанѝца, приглâвак, прѝјечња̄к, прслу̏к, пртења̄к, ра̏ша, ро̏ба, ру̏(в/х)о, са̏ндале, санталѐте, срма, стру̏ка, талага̏н, тепела̏к, то̏ке, тра̏ња, ћу̏ра̄к, убада̏ча, убрадâч, убрада̏ча, уко̏сница, ф(а)рцулѐт, фа̏ша, црѐвље, ча̏кшѝре, ча̄нт(р)а, чапра̏ге, ца̏мада̏н, цѐмпер, ша̄лпа, шнôла...

Лексичку разноврсност представља и нека врста терминолошке лексике која се односи на кућу и њене дијелове:

- а̏тула, багла̏ма, ба̏ца, бѐдро, бе̄ча̏лина, буца̄к, вјенчанѝца, во̏лат, вра̏тнѝк, ја̄пѝја, ко̏ноба, кумѝн, ла̏ставица, лѝстра мура̄л, на̄шћѐница, пицу̏н, по̏ртик, прѐчага, пријево̏р, пријекла̏д, ро̄г, сантра̄ч, срчанѝца, тишлера̄ј, ћошнѝк, шку̏ра, шљѐме, шувѝт..., затим покућство:

- бада̏њ, ба̏ун, ба̏чва, боцу̏н, бритвулѝн, бронсѝн, бурѝло, вага̏н, ва̏тра̄љ, верѝге, врѝјесло, гво̏здѝво, грѐбене, гу̏бер, дѐкица, демица̄на, ду̏га, ђубра̄внѝк, жба̏њ, жара̄ч, ибрѝк, каба̄, ка̄лица, ква̏рат, клупѝца, колѝјевка, контрѝна, кота̄, коћѐта, кредѐнац, лѐжник, лукѝјерна, мећанѝца, можданѝк, ножѝћ, но̏жице, ожѝца, пиња̏та, пјадѐла, подглава̄ч, покрива̄ч, поња̏ва, прѐшлица, пржулѝн, простира̄ч, про̏стѝрка, размета̄ч, рашѐто, синѝја, сѝћ, скрѝња, сла̄мница, столова̄ч, столова̏ча, сту̏п, сулунда̄р, ćеда̏чка, тава̏ја, тепсѝја, тѐћа, ту̏цањ, ћедѝло, ћепчѝја, фитиља̏ча, фучѝја, ча̏ђавица, чка̏њ, чкѝљавица, цба̏њ, шѝтка, шкудѐла, шпѝња...

Пошто велики број ових ријечи полако нестаје и бива потиснут неким новим ријечима и њиховим замјеницима, а неке ријечи нестају одласком њихових говорника, онда је разумљиво да је лексичко богатство које су сачували Ћупићи тешко оцртати у краћем осврту. Уосталом, уз одредницу *кумин* из претходног низа ријечи стоји примјер из говора:

– "Нѐмā вȉше онȉја кумȉнā, а нѐмā вȉше ни тȁквија кȕћā у коѐ се мȍгȕ зȉдȁт, нȍ се прȁвē сȁмо дȉмњāци за шпȍрете и фурȕне". – Додали бисмо и да нема данас у Загарачу ни свих ријечи које је сачувао Ђупића рјечник. То овом дјелу онда додаје и нову вриједност.

Експресивна снага ријечи је најочигледнија код стилски маркираних ријечи. То су, у основи, ријечи које жигошу поједине негативне карактерне особине личности, скоро према оној народној "ријеч - посијеч". Тако нам овај рјечник показује да је у Загарачу:

неразуман човјек – аветник, балабан, баљемез, блентов, замлата, замлатина, луцпрда, мазгуљина, магарчина, незнавењак, плазина, празноглавиле, сметењак, смлата, ћустек, ћутук...;

нерадник – бадавација, вијомозгиле, готован, залудник, звијук, зврндало, зевзек, јебивјетар, незапрешко, луфтигуз, пробисвијет, скитач, трутаљ, фараун...

плашљивац – безмудиле, беспушковић, кукавац, млакоња, мрцина, невољица, немрчипушка, плашипатка, подвиреп, полигуз, узетиња...;

нечовјек – куротресина, матрачина, мућак, несој, никоговина, никоговић, ничеговић, ништавило, ништавчина, одрод, пексин, поган, печобразник, пизда, пиздоклек, пиздурина, пипоган, писмилет, пометина, псоглавиле, пуздрен, сплачина, шибигуз, шибиканик...;

лопов (уопште) – крадикола, лопужа, лупеж, очклапиша, ошклапиша, поличар, положара, шишњар, шклапиша...;

сиромах – гологуз(иле), голотрбовић, немалац, пеленгаћа, празногуз, свиригуз, ускогаћа..;.

полтрон и шпијун – лизигуз, подрепаш, пожмиреп, послушник, тркопиш, трчипиш, шаптигуз...;

лукавац – илавац, лацман, уметеник, шпицлов...;

жена (слободнијег понашања) – ваћкалица, вртигуза, врцкалица, вуцна, звизна, ибретница, кастиганица, кастигуља, милетка, мрдалица, огуљеница, ожуљеница, опајдара, офукњача, офуцаница, пиздока, премигуша, свирипизда, широпизда...;

Жена која оговара је у Загарачу *лајавица, торокуша, тртљавица*, а ако је изразите конституције, онда је *кркна, пркна(ча), прсача, тросиса, сукулента* и сл. Ако је случајно и неуредна, онда је још и *гадура, глибуља, крепуља, липсуља, нагрда, накарада, погануља, поливуља, смрдуља* итд.

Да ријеч није само "посијеч" већ и "мелем", показују примјери (иако малобројнији) којима се обиљежавају људске врлине. Тако је гостољубив човјек *дочеклија*, од добре куће – *кућевић*, добричина је [mekosrci] *мелемник*, а вриједна домаћица је *домодржница* и *кућаница*. Зар овај посљедњи примјер (кућаница) не поставља питање оним креаторима наше језичке политике који до јуче варијантно дијељаху српски лексички фонд?

Заслуга дијалекатских рјечника је, између осталог, и у томе да нам освјеже памћење. Као што нам је познато, аугментатив од мушког етнонима у лику Србенда је у наше време (уз захвалност политичком контексту) добио знатну пејоративну осјенченост. Ову одредницу проналазимо у *Речнику говора Загарача*, али у граматичко-семантичкој једнакости:

Србенда и Србенда, -е м. и ж. *одличан Србин, Србин са финим особинама свог народа.* – Бљѐше покȍјни Мȉрко прȁвā Срȅбēнда, код њѐга си мȍгā нȁћ уточиште. Није било Србенде у ве крајеве ка што је био Миладин.

И одредница и примјер говоре довољно и коментар им није неопходан. Нарочито данас, када нас помало издаје стрпљење за вјеровање у ријеч.

3. У додатку Речника Загарача дата је ономастичка слика овог подручја под насловом *Ономастика Загарача* (577-615), чиме је успјешно успостављена релација апелатив – оним. Ово је иначе допуњен раније објављен рад др Драга Ђупића (*Ономастика Зага-*

рача, Ономатолошки прилози IV, Београд 1983, 345-387) па овако у једној књизи, прикључен осталој лексици, омугућава лакше праћење одређених питања савремене ономастике и дијалекатске лексикологије. Ономастичку грађу чине три основне области: ојконимска, микротопонимска и антропонимска. Методолошки, грађа је анализирана према методолошким узусима Одбора за ономастику САНУ уз оне аналитичке посебности које је наметала сама грађа. Ономастички материјал је пренесен коректно, са свим фонетским одликама уз (за микротопониме) и неопходне описе микроарела. Вриједи напоменути да се аутор(и) у овом раду нијесу упуштали у етимологисања, од чега озбиљно оболијевају новији ономастички радови. Напротив, њихов циљ да што исцрпније дају ономастичку слику Загарача је, овим и оваквим истраживачким поступком, више него остварен.

Тако је огроман лексички материјал смјештен међу корице ове књиге и мирно ишчекује стручњаке из различитих области.

То је и праведна судбина круне тродеценијског рада – да буде на свјетлости.

Михаило Шћепановић

СРПСКЕ БОЖАНСКЕ ТАЧКЕ

Сретен Петровић, МИТОЛОГИЈА СРБА, Просвета, Ниш, 1997, 1 - 287.

Сретен Петровић се дуже време бави истраживањем демонског и митског живота Срба. У том погледу капитално је његово дело *Митологија Култура Цивилизација*, за које се може рећи да је сада средишње у тој области. Ова обимна етно - књига је то по много чему. Прво, у њој је сабрано сазнање српских, руских и западно - европских етнолога, антрополога и филозофа о српском духовном животу. Али, овде су се, у вези са самим истраживањем српског духовног живота, нужно наметнула и питања која су методолошка и филозофска и, тражећи једно теоријско и метафизичко упориште за своје ставове и своја истраживања, у овој књизи С. Петровић даје и један компендиум ранијих етнофилозофских теорија. Али је основни став и једно усмерење Сретена Петровића, да се српска етно - наука уздигне до филозофије, што је код других много раније учињено. А то се и чини у књигама С. Петровића о магијском, демонском и митском животу Срба и то је оно битно и ново у нашој антропологији и етно - науци. Основни је став С. Петровића да је нужан "спој" метафизичког са божанском прошлошћу једног народа, са његовим магијским и демонским животом и његовом митологијом, тај "почетак" је достојан филозофије и тражи филозофију.

Међутим, тај се "почетак" истраживао и на друге начине и то се радило, такорећи, од самог почетка етноистраживања, прикупљала се "грађа" и "материјал" једног народа и то се сређивало и упоређивало са таквом грађом других народа. Али, овде је значајно истаћи, да су та истраживања и сама филозофија, која се везује за тај такав наш "почетак" и која се изграђује о томе божанском почетку, да је то један унутрашњи "след" и једно припадање које и није неко случајно припадање и "ствар" нашег одлучивања о томе, да ли ћемо припадати томе "почетку", или нећемо, већ се ради о нечем што је, можда, у неком спољашњем смислу, и случајно, али је у најдубљем смислу оно што је "наше" унутрашње израстање и, у томе унутрашњем припадању и унутрашњем стајању и остајању и унутрашњем гледању, тај "почетак" је оно што нам је најближе и то што се мора следити и не може избећи и заобићи. А ако би се то избегавало, онда би губили свој ослонац и основу и не би имали ништа од тежине и "судбине" и те своје изворности и тога "почетка". Ако би се то избегавало, онда би тако имали само "конфузију" и "празнину" а, онда, као да нас и не би било.

/Наш "почетак" - то је то што нам је "блиско", то што је наше, што се по нечем издвојило као наше, по некој "измаглици" и "тренутку" у коме су они који су га препознали као свој, препознали у њему и све друге и тако се почело! Тај "почетак" - то је наше

припадање том општем удесу па, онда, и сама филозофија не може напустити то што је тај "почетак" и то божанско. Али се овде ради и о једном унутрашњем "следу" и једној "издвојености" којој смо најближи, као што смо матерњем језику најближи. А сам тај митски почетак, тај божански почетак, то је то што је и најдубље и најшире "постављање" једног народа, и то се једино, онда, поред тих других истраживања, може филозофски сагледавати и истраживати. Тај "почетак" се издиже до саме филозофије и то је тај најопштији став Сретена Петровића који он и не износи нигде посебно, али се то може назрети из његових истраживања и разматрања, да смо, кад смо код тога митског и божанског и у том смислу и код етно-- културног и уопште културног и цивилизацијског, - да смо тако нужно упућени и на само то метафизичко./

Код Сретена Петровића се истраживања српске магијске и демонско - митске прошлости, као и питања заједничких корена са другим народима, постављају у једном најопштијем теоријском хоризонту - код њега се то етно - истраживање преводи и у метафизичка и теоријска питања. А спој етно - истраживања са филозофијом значи за српску етнографију и етнологију њихово завршавање и заокруживање и задобијање једне модерне позиције. Књига Сретена Петровића /*Митологија Култура Цивилизација*/ није само прекретница за нашу етно - науку и један "знак" за једно отворено сагледавање и присвајање српске духовне прошлости и српске културе и српског духовног живота уопште, што је, свакако, битно за сваког од нас - ова књига С. Петровића изграђује и доноси нам две могуће форме те духовне прошлости - те форме се могу реконструисати на основу истраживања и наших етнолога, а и страних, пре свих, руских и немачких, али и на основу топонимских и других истраживања самог аутора. С. Петровић је, на основу тих истраживања и сакупљеног "материјала" и обичаја који су се сачували у српским земљама, реконструисао у духовном развоју Срба два митолошка система, који се, онда, могу узети и као окосница целе српске културне историје, то је *древни српски пантеон*, који сеже у најдубљу прошлост Срба и млађи пантеон, то је *Јастребачки пантеон*, који припада каснијем времену. У реконструкцији тих форми, односно митолошких система С. Петровић се служи методом формализације, то је изграђивање самог божанског система, односно божанског света и одређивање божанских "места" /хтонички и соларни свет, годишња доба, стране света према кретању сунца, "места" стварања света и живота, затим одржавања, посусталости и распадања света и живота и успостављање хијерархијског односа међу самим боговима, видети слику старог пантеона/. У томе сферичном свету и сваки, опет, на своме "месту", налазе се стари српски богови и богиње у тим међусобним односима и на тим међусобним "удаљеностима" и тај свет је строго одређен и утврђен самим "местом" на коме се налазе поједини богови и на коме се и простире њихова божанска моћ. Према С. Петровићу, доњим светом /хтоничким светом/ владају "Стари Бадњак", Коледо, Црнобог, затим Поревит, Давор, Водан, Подзвижд, затим Русалије, Морена и Прпуше и Баба Јага и Баба. Горњим, односно соларним светом, односно јутром, истоком, пролећем, односно даном, југом и летом владају Сварог, затим Сварожић и Купало, затим Дажбог, Перун и Белбог, затим Велес, Световид, Правда, Јарило, Хорс, Рујевит и Радигост, затим Девица, Пољеља и Љеља, и на крају Суђенице, Мокоша, Весна, Лада, Жива и Тројана. А горњим и доњим светом влада Тројан, односно Триглав. Овде се не може улазити у неке подробније анализе односа међу самим боговима, то је С. Петровић урадио на великом броју страница ове своје књиге. Међутим, овде се мора рећи, да је овај овакав "пантеон" први који је код нас изграђен и он представља импресивну слику једног заиста импресивног божанског света и самих богова у њиховој међусобној постављености. Према овој "шеми", односно овом пантеону Срби су, као стари словенски народ, имали једну моћну и, могли бисмо рећи, до танчина изграђену митологију. Али, нажалост, због многих околности, овај српски митолошки "свет" је потиснут и као да је потпуно пао у заборав и можемо се надати да никад није касно да се он осветли и извуче у неку основицу и неки "почетак" нашег стајања и остајања, а то ради Сретен Петровић овим новим откривањем и стварањем старог српског митолошког света.

Поред старог пантеона постављен је и млађи српски пантеон, то је *Јастребачки пантеон*. То је, према С. Петровићу "епски политеизам", који у себи носи "/а/ старији митолошки супстрат - аријске и прасловенске провенијенције - који смо разматрали као *Древни српски пантеон*, и /б/ млађи /- као хришћанске религије/. Оба су, због специфичне динамике Срба у епохи од шестог до четрнаестог века на особен начин поетски - митолошки деривирани и органски преломљени кроз призму властитог националног језика и историјско - садржајног искуства". /Видети С. Петровић, *Митологија, Култура Цивилизација*, Салус, Чигоја Штампа, Београд, 1996. год. , стр. 452/ Према С. Петровићу обликовање "српске митско - поетске свести" завршено је касније, односно са изградњом небеских богова и богова који имају антропоморфни облик и зато, према С. Петровићу, нема никаквог основа теза неких антрополога да у словенским митологијама, па према томе и у српској, не постоје "чисте антропоморфне творевине". У Јастребачком пантеону богови се приказују у људском обличју. Тај политеистички систем и богови тога система налази се у народној епској поезији и другим народним умотворинама, - из тог духовног извора могу се реконструисати каснија српска божанства. Окосницу Јастребачког пантеона чини *Змај - Огњени*, који корене има у хтоничком божанству *Змији - чуваркући*. Змај - Огњени је небеско божанство, а његов син је *Милош Обилић*. У народној песми *Милош Обилић Змајски син* С. Петровић налази ту развојну линију од хтоничког до соларног. У овој песми поред Милоша Обилића као Змајског сина, набрајају се и други Змајски синови, као што су *Змај - Огњени Вук, Реља Бошњанин, Бановић Секула, Бановић Страхиња, Љутица Богдан и Краљевић Марко*. Ако им се додају виле и друга полубожанска бића, онда у овој песми имамо у зачетку "шему" једног соларног система. Овде се, наравно, не можемо упуштати у анализе веза између новијег српског пантеона и старог и у све те анализе разлика и сличности између ова два пантеона, које је С. Петровић овде, у овој књизи изванредно извео, - можда овде треба посебно издвојити ону о пореклу еротизма у новијој српској митологији, која је заиста изузетна.

У другој књизи, под називом *Митологија Срба* /коју је издала Просвета у Нишу 1997, год., с. 288/, која је наставак претходне /*Митологија Култура Цивилизација*/ пажња Сретена Петровића је усмерена на српске демонске и митолошке представе, и то је сада, овде, у овој књизи, сажимање и обележавање кључних "слика" и њихово издвајање и "показивање". То је једна сажета историја унутрашњег српског живота, сфера најунутрашнијег и сфера по којој се опстаје, то је допирање до највишег и божанског и чудесног, кад се у недоумици и исто тако у једном опредељењу и једној учвршћености и трајности и ослањању на то најтрајније и најтајанственије и имајући управо, чини ми се, ту неку страну тога духовног српског живота, Сретен Петровић је извукао сада те најоштрије линије демонског и митолошког живота Срба, а тиме смо добили један "материјал", који нам је близак и може бити од "користи", ако се тако може рећи, у данашњем отвореном свету и у томе што је ту с нама и што се "нуди" без одређеног реда и редоследа. Сретен Петровић је у српској духовој прошлости, у српском духовном постојању у давној прошлости, издвојио две сфере, *демонско* и *митско*, које и нису строго одвојене једна од друге и, као две сфере духовног, у коме то митско следује из демонског, те две сфере као да, опет, постоје паралелно и једна са другом, тако да демонско и није одбачено са постојањем митског живота. Демонско се сачувало поред митског. Али се и унутра, у тим сферама духа, у демонском и митском, могу разликовати, у свакој од њих, два дела - тако у демонској сфери први део чине *безлични демони*, а други - *демони у полуљудском и људском лику*. У митској сфери која је још оптерећена и демонским духом, издвајају се две фазе - *древна српска митологија* и каснија митологија српска, односно *епски политеизам*. Сретен Петровић је, као што је већ речено, и овде, у овој књизи једном методом формализације, све те сфере и развојне фазе уздигао до онога што би била њихова унутрашња структура и један систем који, опет, као такви, као "структуре" и целине имају неку своју проходност и унутрашња довршавања. Овде се могу само поменути демонска и митска бића која улазе у те развојне фазе и сфере српског духовног живота. Тако, на пример, у овој првој фази демонског С. Петровић издваја култ камена,

култ ватре, култ воде и извора и култ дрвета и биљака, затим демонска бића као што су змија, и посебно змија и змај, затим вук, пас, коњ и петао. У другој фази демонског /у којој су демони у људском облику/ издвајају се вампири, вештице и море, аждаје и але, затим дивови, виле, суђенице, суђаје и усуди, затим нави, здухачи - змајеви, куга, чума, мора, бабице и ђаво. У митолошкој сфери Сретен Петровић говори о боговима, које ћу овде само набројати: Световид, Триглав, Тројан, Сварог, Сварожић, Коледо, Дажбог, Дајбог, Перун, Купало, Волос, Велес, Белбог, Радигост /Радгост/, Јарило /Јаровит/, Рујевит, Хорс, Правда /Прова/, Црнобог, Подзвижд, Поревит, Давор; затим се говори о женским божанствима: Жива /Живана/, Суђенице - Рођенице, Лада - Љеља - Пољеља, Девица - Дева, Баба, Русалије, Морена - Морана - Водан, Прпуше и Додоле. У новијем српском митолошком систему, односно у јастребачком пантеону издвојени су Змај Огњевити који живи на Јастрепцу планини /и на другим планинама, наравно/ као и јунаци наше епике, односно то је "свет" који С. Петровић назива *епским политеизмом* и ту спадају јунаци наше епске поезије. Овде се не може сада улазити у излагање онога што је већ дато у књизи, али може се изнети један утисак да су то божанства која могу побудити наша дубља осећања и једну "привлачност" и радозналост према себи, јер ми и нисмо, верујем, у некој великој удаљености од тих божанстава, или пак у неком њиховом дубоком забораву. Та божанства имају, већ тако што се обнављају, снагу да нас пробуде у неком поетском и унутрашњем узмаху, или пак у неком метафизичком смислу што је, верујем, намера самог С. Петровића, дакле, да нам се каже да је то што је с нама и што је било одавно, да је то *то* што бисмо могли поново да прихватимо као једну велику своју "прошлост" и "ослонац" и које је ту с нама као једна евентуалност, као само то што нас "продужава" и у том смислу и надопуњује и надокнађује.

У овој књизи С. Петровића посебну вредност и посебан значај имају мапе, односно карте топонима, на основу којих се може бар приближно одредити распрострањеност појединих култова, односно божанстава словенских народа, већ према томе на којим су се просторима сачувала имена словенских, па према томе и српских божанстава као имена појединих места, река, планина или предела. Сретен Петровић је урадио пет мапа. У првој су словенски топоними на простору између Лабе и Одре и ту је издвојено више топонима који обележавају култна места појединих божанстава, на пример, култ Прове, култ Подаге, култ Живе, култ Јаровита, култ Сварожића, култ Триглава, Световида, Радогоста итд. У друге четири мапе С. Петровић је издвојио јужнословенске топониме митолошке садржине на простору бивше Југославије и то топониме који почињу са основом *Треб* /у смислу требишта, односно места жртвовања /мапа друга/, затим топоним са основом *Вид* /трећа мапа/, затим топониме са основом *Триглав, Троглав, Трајан, Перун* и *Герман* /четврта мапа/ и на петој мапи издвојени су топоними са основом *Велес, Прово, Макоша, Девин* и *Позвизд*. Издвајање ових топонима има вишеструки значај за разумевање прошлости и корена јужнословенских народа и, наравно, за разоткривање многих предрасуда које су се јављале у новије време код појединих историчара, или политичара тих народа, и не само код њих. Али, ови топоними су и основица, или "почетак" и те божанске унутрашње "тачке" за једну суптилнију, изворнију анализу и унутрашње гледање које, онда, као право гледање, пристаје само уз себе.

Лука Прошић

Димитрије О. Големовић, ЕТНОМУЗИКОЛОШКИ ОГЛЕДИ, *Библиотека XX век*, Београд 1997, 1 - 286.

У двадесет шестој години континуираног постојања, *Библиотека XX век* издала је већи број књига које представљају нова промишљања на нове/старе теме у оквиру широког спектра оног што подразумевамо под наукама о човеку.

Једна од тих нових књига, *Етномузиколошки огледи* Димитрија Големовића, у теоријско-методолошком погледу комплетно је уобличен и осмишљен оквир етномузико-

лошких истраживања и проблема. Она садржи четрнаест одабраних огледа, насталих последњих година. Димитрије Големовић своја разматрања заснива, пре свега, на богатом теренском искуству (обишао је неколико стотина села у Србији, Црној Гори и некадашњој Босни и Херцеговини), али се служи и другим, разноврсним изворима података. Аутор на прегледан начин излаже проблеме, опрезно и поуздано идући ка закључцима, узимајући увек у обзир социо-културни контекст, изван кога је немогуће разумети значења испитиваних феномена. Осим класичних етномузиколошких проблема, чије разумевање продубљује, аутор отвара и нова, занимљива и провокативна питања.

Рад *Народна песма као мелопоетска заједница* представља аналитичку подлогу осталим радовима. У њему се разматрају релације и значај саставних делова народне песме - текста, мелодије и сазвука, који њу, у одређеном међусобном односу, чине специфичном мелопоетском целином. За наше народно певање карактеристичан принцип коришћења одређених мелодијских модела (нова песма настаје тако што се на мелодијску основу старе додаје нови текст, најчешће истог метра као претходни, на чије место долази) основни је стваралачки принцип и у другим музичким традицијама. Аутор, дакле, настоји да установи оно што је особено за наше народно певање, што је његова differentia specifica, али и да допре до универзалних принципа и значења која се налазе у његовој основи. То је уједно и проблемска нит која се провлачи кроз све радове.

Рад *Српско народно певање у развојном процесу: од обредне до љубавне лирике* бави се развојним процесом певања са становишта жанра. Проблем је постављен на занимљив и нов начин, међутим, концепт функционалности који аутор примењује, указујући на то да се функција народног певања развијала на линији од обредне до забавне, није прецизно дефинисан и до краја разрађен. Остаје нејасно да ли је строга дистинкција обредно/забавно уопште могућна и примењива.

Тежиште рада *Народно певање између импровизације и постојаности* јесте на сагледавању импровизационог принципа у оквиру стваралачког процеса српске вокалне традиције. Импровизација се може одражавати на текстуалном или музичком плану, одвојено или на оба упоредо. Аутор је разматра у свим видовима њеног јављања и закључује да између импровизације и постојаности српско народно певање више припада овом другом. У пракси се губи импровизаторски елемент, при чему се она углавном своди на избор неке од мелопоетских компоненти.

Проблемску целину чине радови *Шта је старије: кокошка или јаје? (о пореклу једногласа и вишегласа у народном певању)* и *Једноглас у нашем народном певању као један од видова трансформације двогласа.* У њима се разматра проблем звучног формирања народног певања (једногласног или вишегласног), при чему аутор пажљиво доноси закључке, указујући при том на компликованост проблема и немогућност налажења коначних решења.

Сложеном односу традиционалне народне музике и новокомпоноване музике посвећени су радови: *Да ли је новокомпонована народна музика заиста народна?* и *Дјете, како да пјевам, кад тријес' година нијесам уста отворила? (народно певање у прошлости и садашњости).* Аутор истиче да је у својој дугој истраживачкој пракси изузетно ретко имао прилику да наиђе на народно певање у аутентичном контексту и да већи део онога што је прикупио у истраживањима представља својеврсну реконструкцију некадашње живе форме. Он, даље, указује на то да је отуђеност од традиционалне народне музике толико велика да се новокомпонована све чешће доживљава као једина и "права" народна музика. У складу с тим, да би се решио настали парадокс, традиционална народна музика добија ново име - изворна музика - како би поново постала препознатљива. Комплексан проблем новокомпоноване народне музике аутор отвара питањем: "Да ли је новокомпонована народна музика заиста народна?", а затвара питањем, којим резимира своја разматрања: "Да ли је изворна музика још увек народна?" Таква ауторова запажања подстичу на размишљања о нашој стварности и веома су значајна у данашњем времену оптерећеном романтичарским концепцијама и медијском употребом "праве" народне музике и културе уопште.

Осим поменутих, не мање значајни су и радови: *Стваралачки принципи у народном певању Влаха (на примеру вокалне праксе Милеве Шкопрдић) Песме које народ радије слуша него што их пева (прилог изучавању кумулативног принципа у изградњи вокалних облика)*; *Певање, које то и јесте и није (прилог проучавању вокалне традиције западне Србије)*; *Пјевала би', ал' не ум'јем (табу у народном певању)*; *Однос између градске и сеоске традиционалне музике (на примеру певања уз тамбуру у североисточној Босни)*; *Место и улога лимених дувачких оркестара у народној музичкој пракси Србије*; *Кад инструмент проговори.* У њима Димитрије Големовић решава низ суштинских проблема, али и антиципира будућа истраживања у њиховом продубљивању, или у новом правцу, што овој књизи даје додатни квалитет.

Сања Златановић-Цветковић

Андријана Гојковић, МУЗИЧКИ ИНСТРУМЕНТИ: МИТОВИ И ЛЕГЕНДЕ, СИМБОЛИКА И ФУНКЦИЈА, Београд 1994, 1 - 233.

Непрестано стижу нова сазнања у свим областима фолклористике, захваљујући знатном напретку у открићима нових емпиријских садржаја и теоријских приступа. Упоредо са коришћењем та два комплементарна питања, као несумњив доказ истинске научности етнологије уопште, фолклористика се парадигматично издвојила у многим својим токовима. И управо у њеној матици, нимало случајно, Андријана Гојковић се појављује са новом књигом *Музички инструменти: митови и легенде, симболика и функција*, која је, са раније објављеном књигом *Народни музички инструменти* (1989) и веома широком библиографијом радова о разним проблемима народног инструментарија, сврстала овог аутора у сами врх наше етномузикологије.

Писац је приступио суштински, уз помоћ упоредног метода, на простору целе екумене, да у митовима и легендама разоткрије процесе, настајања, стапања, преобличавања и развоја музичких инструмената, показујући на тај начин да мит траје, живи, постоји у безбројним предањима, као преуређивање и преудешавање музичких компонената. У таквом идејном склопу, често и несвесно, до пуног изражаја, али и скривено, испољава се генетска теорија или теорија дисперзије о музичким инструментима. Наравно, упоредна изучавања на којима се етнологија углавном заснива, а којима се Андријана Гојковић придружује, отвара питање да ли су и у којој мери подударне појаве резултат историјских, миграционих и сличних веза (додира) или их треба ставити у раван типског или варијантног садржаја насталог полигенезом или неком коинциденцијом у мотивацију социјалног, психичког и слично.

Шта кажу истакнути митолози? За *Леви Строса* је стран приступ који сваки појединачни мит посматра као ствар за себе, са особеним "значењем". Он трага за варијантама једног мита да би показао да мишљење које га је произвело важи за све митске системе. Његове *Митологике* (четири књиге) мит тумаче са становишта менталне структуре, не повезујући га функционално нити са нивоима социјалне егзистенције јер различити митови одговарају различитим екологијама.

За *Едмунда Лича* варијанте мита су делови комплекса у којима ће се било који образац који се јавља у једном миту, појавити у истој или различитим варијацијама, у другим деловима комплекса. Лич се слаже са Леви Стросом, тврдећи да ће се структура која је заједничка свим варијацијама показати видљивом када се различите верзије суперпонирају једна у односу на другу.

Бронислав Малиновски је мит сагледао као "вид повеље о друштвеној акцији", односно у значењу "свете приче о прошлим догађајима" чији је циљ оправдање друштвеног деловања у садашњости.

Према *Мирчи Елијадеу*, мит уопште није измишљена или произвољна прича. Она говори о ономе што се догодило *in illo tempore*, прича о ономе што су богови или божанска бића учинила на почетку *Времена*. Из тога произлази, да се мит схвата као

истинит за оне који у њега верују, при чему је истинит и у искуственом смислу. Отуда је за све митолошке системе амбигвитет импликација потпуно типичан. Жели се да се покаже међузависност митске приче и друштвено-културног контекста њеног настанка и преношења.

Андријана Гојковић, ауторитативни зналац народних музичких инструмената, користи се митом као веома издашним извором за проучавање инструмената. Слике о њима, које настају обрадом митске грађе, одређене су приказивањем човековог односа према музичким инструментима и човекове сукобљености са њима. Аутор жели да каже да музички инструмент није само обичан предмет који производи звук, направљен руком човека од различитог материјала, особеног облика, него да он има важну улогу и функцију у друштву, а колективна митска имагинација оличава му ону његову скривену снагу и лепоту. Инструменти су везани за причу из далеке прошлости, често драматичну, фантастичну и фасцинантну у коју су његови ствараоци дубоко веровали, а то им је пружало огромну духовну снагу.

Кроз највећи део књиге митска прича траје, преноси се и живи као чудесно и култно, "алогично", да људи у томе уживају или "верују" односно да је оно што је недовољно разумљиво и делује као произвољно, сведено у оквире оног разумљивог и делујућег као логично, у семантичком систему актуелне етничке и цивилизацијске ситуације.

Тачно је један научник рекао: "Митови су увек налик на врхове ледених брегова. Широка и моћна основица им остаје скривена. Па и однос видљивог врха према маси под морском површином није ни у сваком миту ни у свакој појединости мита једнак и једносмеран".

Развијено симболичко тумачење као битан аспект реинтерпретације мита, аутор преноси из сфере култног и ирационалног нормативног важења митске ситуације на раван индивидуалног и рационалног понашања. Суштину симболичног понашања у митовима увелико чине средства комуникације, која деле заједнички систем конвенција. Овде се управо појављују архетипови који нису непосредно сазнатљиви, али се манифестују као симболи и слике.

Нашавши се суочена са митским садржајима, Андријана Гојковић развија митолошке идеје у вези са инструментима, крећући се од космогоније, преко теогоније, према божанским ликовима антропоморфног типа, а што је све уверљиво доказивала.

Потребно је имати на уму да је бележење митских прича код многих народа започело сасвим касно, систематски је спроведено тек у нашем веку, старија литерарна сведочанства су веома ретка и обично оскудна обимом. Међутим, на пољу испитивања митологије старих Грка и Римљана наша обавештеност је висока. Степен документованости је огроман због објективно надмоћне количине информација и знања којима у овој области располажемо. Створен је током XIX века мит у смислу институционализоване и општеприхваћене теорије изложене у дванаест томова Фрејзерове *Златне гране*, која је, и поред критичких замерки на њену *puzzle* теорију, до данас остала непревазиђена.

Андријана Гојковић теоријска указивања излаже у уводном делу књиге, у коме разматра и своје опредељење за тему посвећену митовима и легендама о музичким инструментима. Током анализе самих митова избија мисао да су инструменти углавном сматрани божјим или божанским даром. Надаље, аутор усредсређује своје погледе на питања симболике и функционална сведочанства о музичким инструментима. У оквиру тога, говори о: а) органолошко-акустичним својствима инструмената; б) друштвеној категоризацији инструмената; в) употребној функцији инструмената. Треће поглавље је посвећено симболици плеса и музичким инструментима у игри. У посебном поглављу обрађени су појединачно музички инструменти разврстани по абецедном реду, на крају књиге се налазе библиографија, ликовни прилози, резимеи и индекси музичких инструмената, лица, божанстава, народа и географских појмова.

Може се закључити, да је књига Андријане Гојковић, оригинална и типична у томе што показује велико разумевање проблема којима је посвећена, и то свом снагом егзактности, упркос често маргиналним мисаоним претпоставкама. Аутор је постигао

идеалну синтезу неизбежног излагања, изношењем нових, до сада непознатих и необјављених у нас митских сведочанстава о музичким инструментима, а пре свега сопствених размишљања и тумачења.

Драгослав Антонијевић

Љубинко Раденковић, СИМБОЛИКА СВЕТА У НАРОДНОЈ МАГИЈИ ЈУЖНИХ СЛОВЕНА, Просвета - Ниш/Балканолошки институт САНУ - еоград, Посебна издања, 67, Ниш 1996, 1 - 386.

Књига је покушај да се на примерима народних бајања и одређених магијских радњи, како и сам аутор истиче, код словенских народа објасни кодни систем магијског и митског мишљења. Намера аутора била је да на основу разнородних магијских поступака, остварених средствима народне културе, који се, по његовом мишљењу, могу тумачити помоћу једноставног кључа, покаже да они нису произвољни, већ ограничени скуп елемената, које он сврстава у неколико подсистема.

Према аутору, у центру замишљеног модела света налази се човек, који према себи, односно према симболичној слици о свом телу класификује простор, разврстава животиње, биљке, метале, ... У тако замишљеном свету човек дефинише себе и своје место у њему, одређујући растојање према свему што је за њега опасно и корисно.

У бајањима, слично као и у другим обредима, одређено је којим делом тела треба извршити одређену радњу. У магијско-религијским текстовима телу се не придаје значење као биолошкој организацији, већ превасходно као просторно организованој целини, па, сходно томе, делови тела постају ознаке помоћу којих се исказују митски садржаји. Представе о човеку засноване на параметрима простора омогућиле су стварање аналогија између људског тела и других облика реалног света.

Супротност људског света према дивљем (оностраном) може се исказати и као супротност одевеног према неодевеном. У условима магијске комуникације, где је контакт са демонским бићима непосредан, мора се бити неодевен (вађење "живе ватре", нпр.).

У словенској култури, али и у другим културама, заступљено је схватање да човека чине тело и душа. После његове смрти душа га напушта и иде у други свет, а тело се распада. Тако, у традицији бајања бележи се задржавање архаичног вида магијског понашања у коме бајалица душом гони демонску силу.

У магијској комуникацији тело је опажено тростепено - глава, груди, ноге, о чему говоре и поједини облици лечења. Симболичка представа, у бајањима, обично се заснива на одевеном човеку. У традицијској култури одевања посебно место и улога припадају појасу, који људско тело дели на две половине: горњу (чисту) и доњу (нечисту), постајући тако медијални елемент који спаја две супротности.

Од свих опозиција које се односе на људско тело, најчешће се уочавају оне које се односе на његову десну (мушку) и леву (женску) страну. Исто тако, у бајању и гатању, предња страна тела добија атрибуте - свој, људски, повољан, и др., док се за задњу страну везују супротни атрибути, као - туђ, нељудски, неповољан, итд.

У историји људске културе глас је имао важну функцију. Своје место добио је и у космогонијским митовима, јер заједно са светлошћу стоји насупрот тишини и мраку. У формулама терања нечисте силе, у бајањима, места у која се она шаље описују се као мрачна, где не допире никакав глас (пре свих - глас петла, јек звона, ударци секире, итд.). Код словенских народа, у највећем броју случајева, бајања се остварују у говорном облику и на посебан гласовни начин (шапутање).

"Једна од најопштијих подела простора, у културама многих народа, а која се може уочити анализом обреда и обичаја, исказана је кроз разликовање 'омеђеног' (свог) од 'неомеђеног' (туђег) простора. Ова подела се може још изразити и као супротност 'пи-

томог', 'социјалног' према 'дивљем', односно 'освојеног', 'организованог', према 'неосвојеном' и 'хаотичном' простору. Она проистиче из човекове потребе да дефинише простор обитавања и сигурне оријентације, односно простор под контролом богова и заштитника. Уочава се потреба осмишљавања целокупног простора и видљивог и невидљивог, у хоризонталном и вертикалном погледу, јер, тако се ствара слика космичке сигурности. Човек је системом културе 'затворио' свој свет, али је изградио и устаљене облике комуникације с оностраним светом, како с покојницима тако и с боговима, па је тиме људски дух покрио и читав космос. Граница поменута два света, зависно од тога да ли се ради о обредном понашању или о језичком стваралаштву, различита је".

Обреди магијског карактера увек су груписани на граници свог и туђег простора, јер таква места су схватана као ризична и опасна за човека због могућног продора нечистог и хаотичног у његов уређени свет. Пошто се други свет схвата као прстор где влада вечита тишина, једна од ограда према њему јесте звучни "бедем" (лупање у звона при наиласку градоносних облака, нпр.).

За разумевање првобитног модела света, у културама појединих народа, веома је важна реконструкција древних представа о животињама. Далеки одрази система забрана према појединим животињским врстама сачувани су у нашим народним веровањима, иако им је прави смисао одржавања у великом броју случајева заборављен. Кад је реч о магијским поступцима, у њима се употребљавају целе животиње или поједини њихови делови (органи), мада се њихово присуство може обезбедити и посредним путем, преко њиховог станишта (свињац, кртичњак, гнездо итд.) или предмета везаних за њих (узда, самар, потковица итд.).

Обредна улога животиња, а најчешће се помињу: медвед, вук, лисица, пас, кокошка, петао, мачка, итд., зависи од симболичког статуса који оне имају у глобалном моделу света датог колектива. Постоји више мерила за одређивање таквог статуса, а најзначајнији су: 1) вертикални распоред животиња према универзалном симболичком класификатору (дрвету света); 2) распоред у хоризонталном низу према степену ритуалне вредности, засноване на различитој удаљености коју поједине животиње имају према човеку.

У својим веровањима везаним за биљни свет људска врста је створила представе о невидљивом простору и фантастичним бићима која га насељавају. Тако је он тај свет конкретизовао по својим мерилима, по којима су биљке место постојаности промене, односно место раздвајања и спајања. Према људском искуству, оне му могу бити храна, спас од хладноће, лек, али и отров. Због тога је појединим биљкама и придавано одређено симболичко значење, па су и коришћене у разним обредима и магијским радњама - шипак, глог, крушка, трешња, бели лук, босиљак итд.

Према примерима из различитих области традиционалне културе, уочава се да значајно место у њима заузимају и метали, који, осим своје практичне намене, у одређеним магијским радњама у процесу бајања имају и симболичка значења. По боји, светли метали (сребро и чисто гвожђе) асоцирају на белину дана. Насупрот њима, обојени метали (злато и бакар), због својих особина, преузимају симболичко значење црвене боје. Посебно место у систему веровања заузима жива, за шта је заслужно њено течно стање. У симболици везаној за метале значајно је и њихово порекло (унутрашњост земље).

Један од елемената без кога свет симболике у бајањима не би био онакав каквим га познајемо, а помоћу кога се гради модел света у традицијској култури, свакако су боје. Према аутору, боје добијају своје постојане карактеристике па се могу условно издвојити и засебно посматрати, при чему се истовремено може говорити и о кôду боја. Кад су у питању бајања, боје се употребљавају као: 1) специфични мотив за народна бајања, који се може назвати "низање боја"; 2) типови басама у којима се једна боја јавља као стални атрибут уз све именске речи; 3) круг симболичке употребе и значење за сваку боју која се употребљава у народним бајањима; 4) устаљене комбинације боја. Бела, црна, црвена, зелена, плава, жута, сива у бајањима су најчешће употребљаване боје.

У процесу сазнавања и моделовања света истакнуто место припада бројевима. Запажа се, такође, да они нису само мера већ да у разним облицима културе имају и одређену симболичку вредност. Међу њима се у том смислу прави и одређена разлика, па се тако сви парни бројеви схватају као "затворени", "симетрични" и њима се изражавају "равнотежа" и "склад", а што се све може исказати и као "своје" и "срећно". Насупрот њима, непарни бројеви су "отворени", "несиметрични", "динамични" и за њих се везује обележје "туђе" и "несрећно". Код словенских, али и других индоевропских народа у бајањима је врло често заступљено и такозвано одбројавање (од девет до нуле).

Приликом истраживања ове, али и сличних области треба имати на уму да се магијски ритуали тешко мењају, па су стога и погодна грађа за тумачење симболичког језика културе. Они чувају изузетну старину. За њихово одржавање заслужни су појединци који су их посебним путем примили и чували као посебну вредност и тајну, за коју је неко баш њих одредио.

Свакако је потребно истаћи да је аутор Љубинко Раденковић у овој студији сакупио и презентовао велики број примера за бајања, не само код српског већ и код осталих балканских народа, који исцрпно прате сваку од наведених области, што ће несумњиво бити веома корисно будућим, али и садашњим истраживачима који се интересују за ову област народне културе и стварања. У методолошком погледу, аутор се, како је то и сам на почетку овог дела нагласио, користио искуствима руске семиотичке и етнолингвистичке школе и радовима Никите Толстоја, Владимира Топорова, Бориса Успенског и других.

Милина Ивановић-Баришић

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XLVI
Bulletin of the Ethnographical Institute SASA, vol XLVI
Београд 1997.

ХРОНИКА

ИЗВЕШТАЈ СА ДЕМОС - КОНФЕРЕНИЦИЈЕ (Братислава, 1997.)

ДЕМОС - Конференција (након Дрездена, 1995. године) је одржана од 21. до 22. новембра 1997. године у Братислави (Словачка). Организатор овог скупа је била Др Габриела Кељанова (Kiliànovà Gabriela) из Института за етнологију Словачке Академије наука (САН). На Конференцији су присуствовали представници етнолошких и фолклористичких институција из дванаест европских земаља, односно чланови националних редакција ДЕМОС-а: Словачка, Чешка, Немачка, Финска, Украјина, Русија, Албанија, Хрватска, Словенија, Аустрија, Турска и Србија. Конференцији су такође присуствовали и Kreihanm Pol Jens, представник издавачке компаније *Gordon and Breach Science* (Берлин) који публикује ДЕМОС као и Душан Ратица, директор Института за етнологију САН у Братислави.

Рад на Конференцији је био подељен у два дела. На првој седници главни уредник опште редакције, Brigitt Emrich је прочитала Извештај рада ДЕМОС-а за период 1995-1997. годину. Затим, је уследила дискусија о Извештају који је коментарисала већина учесника. Изнето је неколико предлога и коментара као што су:

1. ДЕМОС би требало од једног регионалног часописа да прерасте у часопис за све европске земље, ка општој европској оријентацији.

2. Дискусија се водила око питања да ли да се реферати у ДЕМОС-у саопштавају по устаљеној тематској класификацији или да се приказују по земљама учесницама.

3. Предложено је да уместо реферата који су извештавали о садржају посебних радова и публикација убудуће буду реферати у форми научних рецензија.

4. Предложено је да се реферати - рецензије могу штампати и на енглеском и на француском језику, осим на немачком језику који је до сада био у оптицају.

5. Коначно је било речи и о конципирању посебног ИНФО система у оквиру ДЕМОС билтена.

Учесници су у току два дана рада представили Извештаје својих националних редакција за период 1995 -1997. године што је подразумевало: рад на одговарајућим Пројектима и темама, концепција и резултати теренских истраживања, издавачка делатност и даља перспектива научно-истраживачког рада. Такође, неки учесници су представили библиографије објављених публикација за период 1995 -1997. године (Србија) и презентовали један број својих публикација. Учесници из Србије и Русије су представили највећи број публикација и већину су поклонили учесницима односно националним редакцијама. Домаћини Конференције Институт за етнологију САН су приредили изложбу својих публикација за последње две године, а посебно је било речи о двотомној *Етнолошкој енциклопедији Словачке.*

Наредна Конференција ће се одржати у Турској 1999. године.

Чланови Националне редакције Србије са седиштем у Етнографском институту САНУ моле све заинтересоване етнологе и фолклористе да шаљу објављене публикације, односно приказе и рецензије тих публикација да би се на време припремила библиографија са анотацијама која ће бити представљена на будућој Конференцији. На основу њих ће се такође направити избор приказа-рецензија који ће се штампати у ДЕМОС часопису.

Мирослава Лукић-Крстановић

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XLVI
Bulletin of the Ethnographical Institute SASA, vol XLVI
Београд 1997.

БИБЛИОГРАФИЈА

Мирослава ЛУКИЋ-КРСТАНОВИЋ

БИБЛИОГРАФИЈА : ЕТНОЛОГИЈА, АНТРОПОЛОГИЈА И ФОЛКЛОРИСТИКА 1995 – 1997

Монографске студије, огледи, речници и библиографије

Библиографија са анотацијама садржи преглед публикација из домена етнологије, антропологије и фолклористике за период 1995–1997. Обрађено је укупно 44 публикације у којима је заступљено 172 аутора. Материјал је изложен у две групе: 1. Монографске студије, огледи, речници и библиографије, 2. Научни часописи, од међународног и националног значаја. Библиографија је обрађена хронолошки и по азбучном редоследу. За сваку публикацију је дат краћи приказ односно садржај. Највећи број аутора заступљених у овој библиографији су етнолози, антрополози и фолклористи, сарадници у научним институтима, на факултетима у Београду, Нишу и Новом Саду, музејима у Београду и у регионалним центрима у Србији. Миљана Радовановић и Зорица Дивац сарађивале су на изради библиографије.

BIBLIOGRAPHY OF THE ETHNOLOGY, ANTHROPOLOGY AND FOLKLORE 1995 – 1997

Monographs, essays, dictionaries and bibliographies

This Annotated bibliography lists ethnological, anthropological, and folklore publications for the time period between 1995 and 1997. There is a total of 44 publications, with 172 authors mentioned. The material is divided in two general sections: 1. Monographs, essays, dictionaries and bibliographies; and 2. Scholarly periodicals, bulletins and guides of international and national importance. The entries are listed chronologically, and by the name(s) of the author(s). A brief note or description of contents is given for each publication. Most authors mentioned in this Bibliography are ethnologists, anthropologists and folklorists, associates of the scientific institutes, employed at the Universities of Beograd, Niš, and Novi Sad, or in museums in Belgrade and in regional centers in Serbia. Miljana Radovanović and Zorica Divac contributed in the work on this Annotated Bibliography.

1995.

1. Владић-Крстић, Братислава, *Сеоски накит у Босни и Херцеговини у XIX и првој половини XX века*, књ. 1. и 2., Етнографски музеј, Београд 1995, 222+650 стр., илустрације, библиографија, summary.

У двотомној студији Б. Владић-Крстић су представљени и аналитички обрађени резултати дугогодишњих и обимних истраживања накита у подручју Босне и Херцеговине. Ауторка истиче да је сеоско становништво главни носилац, преносилац и чувар традиционалних облика босанско-херцеговачког накита. Овај вид народног стваралаштва представља наставак и крај једне континуиране традиције која је у току векова била под утицајем разноврсних и комплексних културних контаката. Зато је сеоски накит Босне и Херцеговине у себи сјединио и очувао елементе култура: старословенске, византијске, затим, средњовековне и то српске, босанске, херцеговачке, западномедитеранске, левантинске, средњоевропске. У првој књизи ауторка даје теоријски оквир проучавања накита и класификацију накита према творцима и местима производње. У другој књизи је дата типологија накита и њене функције.

Ова студија представља сведочанство са терена о заједничком животу и међусобном прожимању која су умногоме промењена бурним догађајима од 1990. године.

2. Дрндарски, Мирјана, *Између просветитељства и романтизма, Усмена традиција у Далмацији*, Институт за књижевност и уметност, Београд 1995, 121 стр. summary.

У монографији се анализирају различити приступи усменој традицији карактеристични за ауторе у Далмацији 18. века. Историчари Филип Грабовац и Андрија Качић Миошић ослањају се на народну традицију, те приписују усменој епској песми историјску веродостојност. За разлику од Грабовца, чије дело остаје на нивоу проучавања штива, Качић је створио литерарно историографско дело које се и формом угледа на усмену поезију. Из етнографских истраживања А. Фортиса произилази његова поетика народног песништва која комуницира са теоријама британских предромантичара. И.

1995

Vladić Krstić, Bratislava, *Village Jewelry in Bosnia-Herzegovina in the 19th and the first Half of the 20th Century*, 2 Vols., Etnografski muzej, Beograd 1995, 222 + 650 pp., illustrations, bibliography, summary.

This two-volume study presents an analysis and a synthesis of the results of a detailed multi-year research of jewelry in Bosnia-Herzegovina. The author stresses at the beginning that the village population is the main carrier, transmitter, and guardian of the traditional forms of jewelry of Bosnia-Herzegovina. This form of folk creation represents a continuation and an end of a continuous tradition, that was throughout the centuries influenced by various and complex cultural contacts. That is why the rural jewelry of Bosnia-Herzegovina united and kept within itself elements of different cultures: the Old Slav one, the Byzantine, then Medieval, including Serb, Bosnian, Herzegovinian, Western Mediterranean, Levantine, Central European. In the first volume, the author gives a theoretical frame for the study of jewellry and a classification of jewelry, according to its creators and places of origin. The second volume offers a typology of the jewelry, and its functions.

This study witnesses from the field of living together and interconnecting, which was in many ways changed through serious events of 1990.

Drndarski, Mirjana, *Between Enlightenment and Romanticism: Oral Tradition in Dalmatia*, Institut za književnost i umetnost, Beograd, 1995, 121 pp., summary.

This monograph analyses various approaches to the oral tradition characteristic for the 18th century Dalmatian authors. Historians Filip Grabovac and Andrija Kačić Miošić rely on the popular tradition, attributing to the oral epic poetry a historical accuracy. Unlike Grabovac, whose work remains on the level of reading, Kačić created a literary historiographic oeuvre which relies to the oral poetry even with its form. The poetics of folk poetry communicating with theories of the British pre-romantics is derived from the ethnographic research of A. Fortis. I. Lovrić has shaped the first theoretical as-

Ловрић уобличио је прве теоријске ставове о развоју епске традиције које антиципирају и нека данашња схватања. Разматрања J. Бајамонтија о усменој поезији ослањајући се на хомерску поезију представљају израз већ формираног критичког става.

3. Ђаповић, Ласта, *Земља, веровања и ритуали*, Посебна издања 39, Етнографски институт Српске академије наука и уметности (САНУ), Београд, 1995, 274 стр, библиографија, регистар појмова, summary.

Земља као *materia prima*, земља као универзум, земља у простору и времену... Књига Л. Ђаповић открива сву сложеност овог феномена кроз разноврсни свет веровања и ритуала. Такав подухват је подразумевао коришћење обимне етнографске грађе из 19. и 20. века као и теоријске и компаративне студије о веровањима других народа. У књизи се издвајају четири целине које представљају и конотативна значења речи "земља" у веровањима и ритуалима: земља – планета, земља – станиште, земља – хранитељица, земља – елеменат, материја. Целине су издвојене као ентитети, а заједно представљају један заокружен систем схватања о земљи. Кроз загонетан лавиринт веровања и ритуала ауторка покреће и суштинска питања човековог постојања и његове улоге у Свемиру.

4. Јовановић, Бојан, *Магија српских обреда у животном циклусу појединца*, Светови, Нови Сад 1995, 265 стр, литература, summary.

Магијски аспекти обреда везаних за преломне тренутке у животном циклусу појединаца откривају важне одлике представа о људском животу које су настале у оквиру магијско-анимистичких схватања. На овом постулату Б. Јовановић заснива анализу која обухвата обреде из животног циклуса: рођење, крштење, свадбу и смрт. Како је реч о ритуалима у њиховој религијској и социјалној форми испољавања, аутор их разматра у контексту Ван Генепове теоријске концепције обреда прелаза. Анализа магијских поступака указује на латентна значења и улоге у обредној пракси. У епицентру традицијских представа су рођење и смрт који се доводе у везу са хтонским све-

sumptions on the development of epic tradition, anticipating some of the present-day opinions. J. Bajamonti's considerations of the oral poetry that rely on the Homeric poetry, represent an expression of an already formed critical opinion.

Đapović, Lasta, *Earth, Beliefs and Rituals*, Ethnographical Institute, Serbian Academy of Sciences and Arts (SASA), Beograd, 1995, (Special editions, Vol. 39), 274 pp., bibliography, index, summary.

The earth as *materia prima*, the earth as a universe, earth in time and space... The book by L. Đapović reveals all the complexity of this phenomenon through a varied world of rituals and beliefs. This included using a voluminous 19th and 20th century ethnographic materials, as well as theoretical and comparative studies of the beliefs of other peoples. There are four sections of the book, which also represent connotative meanings of the word "earth" in rituals and beliefs: Earth – planet, earth – home, earth – provider, earth – the element, matter. These sections are singled out as entities, and together they represent a rounded up system of the beliefs about earth. Through a puzzling labyrinth of rituals and beliefs, this author starts some essential questions about the human existence and human role in the Universe.

Jovanović, Bojan, *The Magic of Serbian Rituals in the Life Cycle of the Individual*, Svetovi, Novi Sad, 1995, 265 pp., bibliography, summary.

Magical aspects of the ceremonies related to the crucial moments in the life cycle of an individual, reveal important characteristics of the representations on human life, derived from the magico-animist beliefs. It is on this postulate that B. Jovanović bases the analysis that covers rituals from the life cycle: birth, baptism, marriage, and death. Since these are the rituals in their religious and social form, the author considers them in the context of Van Gennep's theoretical concepts of the rites of passage. The analysis of magical actions points to latent meaning and roles in the ceremonial practice. Birth and death occupy the very center of traditional representations, since they are directly connected with the world from which they come or go, the chthonic world. Based on these and other

том. На основу ових и других ставова, аутор расветљава утицај магије на формирање традицијских представа и начин мишљења у народној култури Срба.

5. Немет, Ференц, *Торонталски ћилим, четврт века ткања у Банату*, Музеј Војводине, "Форум" Нови Сад 1995, 103 стр, илустрације, summary.

Торонталска жупанија је била административно-територијална јединица Мађарске у оквиру Аустро-угарске монархије позната по домаћој радиности. Посебно се издвајала ткачка делатност и израда ћилима. Ова књига је настала као резултат вишегодишњег истраживачког рада који је подразумевао обраду података о ткачкој делатности у периоду 1879. до 1904. године. Посебно су обрађени удружења, ткачке колоније, радионице као и појединци који су имали утицај на развој ћилимарства у том периоду.

6. Прелић Младена, *Срби у селу Ловри у Мађарској током XX века*, "Издан", Будимпешта 1995, 288 стр, илустрације, библиографија, речник локалног говора, summary.

О Србима у дијаспори и етничким мањинама мало знамо, сваки прилог је драгоцен, а посебно обимна монографија М. Прелић. Тема студије је живот Срба у селу Ловри, близу Будимпеште (Мађарска). Ауторка је дала портрет мале сеоске средине у којој претежно живе Срби. Истраживања М. Прелић се заснивају на холистичком схватању културе, односно комплексном систему међузависних културних елемената. С обзиром на мултиетнички састав становништва и разноврсност култура, посебно је обрађен проблем етничког идентитета Срба. Резултати истраживања једне микро средине су показала да је феномен етничког идентитета неопходно перманентно подвргавати релативизацији и демистификацији.

7. Чоловић Иван, *Једно с другим*, "ДАМАД", Нови Пазар 1995, 126 стр. библиографија, summary.

Књига И. Чоловића представља збирку огледа који су настали на основу више-

attitudes, the author throws light onto the influence of magic on the formation of traditional representations and way of thinking in the Serb popular culture.

Nemet, Ferenc, *The Torontal Rug: 25 Years of Weavin in Banat*, Muzej Vojvodine, "Forum" Novi Sad 1995, 103 pp., illustrations, summary.

The Torontalska regional unit was an administrative-territorial unit of Hungary within the Austro-Hungarian monarchy, known for its popular crafts. Especially prominent was the weaving, and the production of rugs. This book is a result of the multi-year research, which included data on the weaving between 1879 and 1904. A particular attention is given to the guilds, weavers' colonies, workshops, as well as to the individuals that had a notable influence for the development of rug production in that period.

Prelić, Mladena, *Serbs in the Villlage Lovra in Hungary in the Course of the 20th Century*, "Izdan", Budapest 1995, 288 pp., illustrations, bibliography, glossary, summary.

We know little about the Serbs in diaspora and the ethnic minorities, every contribution is valuable, and particularly a voluminous monograph like the book of M. Prelić. The subject of this study is life of Serbs in the village of Lovri, near Budapest (Hungary). The author gave a portrait of a small village community, populated mostly by Serbs. Her research is based on the holistic understanding of culture, that is to say, a complex system of the interdependent culture elements. Taking into account the multi-ethnic composition of the population, a problem of the Serb ethnic identity is also dealt with. Results of the study of a micro environment showed that it is necessary to permanently relativize and demystify the phenomenon of ethnic identity.

Čolović, Ivan, *One with Another*, "DAMAD", Novi Pazar, 1995, 126 pp., bibliography, summary.

This collection of essays and interviews contains articles based on the years

годишњих истраживања друштвених и религијских феномена: идентитет/алтеритет, божанства и мртви. У првом поглављу *Европљани* су садржани прилози као што су: разговор са Ц. Тодоровим, критички осврти на књиге Ј. Доменака и В. Дворниковића и др. У овом одељку су разматрана нека од релевантних питања из домена симболичке комуникације – идентитет, транспарентна култура, митови, култура(е). У поглављу *Божанства,* аутор анализира однос нације, политичког имагинаријума и религије. У одељку *Мртви* су обухваћени текстови из области танатологије: новинске тужбалице "дивља књи-жевност", као и разговор са Л. В. Тома... еротика на гробљу и др. Ово су неке од тема Чоловићевих истраживања у којима су изнети ставови о актуелним збивањима и универзалним погледима на свет.

1996.

8. Андрејић, Љубомир, *Прилог библиографији о етногенези, етничкој историји и етничком идентитету становништва Србије и Црне Горе,* Филозофски факултет Одељење за етнологију и антропологију, Београд 1996, 456 стр.

Библиографија садржи све релевантне научне расправе и стручне радове у којима се говори о етногенези, етничкој историји и етничком идентитету становништва Србије и Црне Горе, као и о становништву са којим су они долазили и долазе у додир (Турци, Арбанаси, Јевреји, Власи, Цинцари, Хрвати и др.). Коришћена је периодика и научна литература публикована у Србији, Црној Гори, Словенији, Хрватској, Босни и Херцеговини, Македонији и шире. Библиографија је разврстана по ауторима, дати су основни библиографски подаци и краћи садржаји студија.

9. *Антологија српске лирске усмене поезије* (приредила и поговор Карановић Зоја), Светови, Нови Сад, 1996, 335 стр, библиографија, азбучни попис првих стихова са изворима песама, речник мање познатих речи.

Антологија садржи избор лирских народних песама код Срба из свих крајева у којима су живели и живе, од најстаријих

of research, travel, and contacts of I. Čolović, in search of some answers and interpretations of social and religious phenomena: identity/alterity, deities, and the dead. The first chapter ("Europeans") includes articles, where based on interviews (with Tzvetan Todorov), critical reviews of books by J. Domenach and V. Dvorniković, etc., some of the relevant questions related to symbolic communication have been considered – identity, transparent culture, myths, culture(s). In the chapter "Deities," the author analyses the relationship of nation, political imaginary, and religion. The chapter "The Dead," there are articles dealing with tanatology: newspaper laments, "savage literature," an interview with Louis Vencannes Thomas, erotics in the graveyard, etc.

1996

Andrejić, Ljubomir, *Contribution to the Bibliography of Ethnogenesis, Ethnic History and Ethnic Identity of the Population in Serbia and Montenegro,* Ethno-Anthropological Problems Monograph, Book No. 22, Department of Ethnology and Anthropology, Faculty of Philosophy in Beograd, Beograd 1996, 456 pp.

This bibliography cites all the relevant scholarly discussions and scientific papers dealing with ethnogenesis, ethnic history, and ethnic identity of the population of Serbia and Montenegro, as well as the population that they came in contact with (Turks, Albanians, Jews, Vlachs, Tzintzars, Croats, etc.). The periodicals and scholarly literature published in Serbia, Montenegro, Slovenia, Croatia, Bosnia-Herzegovina, Macedonia, as well as in other countries, was used. The Bibliography is sorted by authors, with the basic bibliographic data, and a brief summary.

An Anthology of the Serbian Oral Lyric Poetry (edited by Zoja Karanović), Svetovi, Novi Sad, 1996, 335 pp., bibliography, glossary.

This anthology comprises a selection of lyric folk poems created by Serbs from all the parts in which they lived or they still live, from earliest records until today.

записа до данас. Песме у *Антологији* су подељене према класификацији В. Недића коју је засновао Вук Ст. Караџић, мада је Недићев редослед група и врста овом приликом нешто измењен. Песме у књизи су разврстане на следећи начин: религиозне, обредне, обичајне, љубавне и породичне песме. На основу функционалне и семантичке анализе усмене поезије, З. Карановић у *Поговору* инсистира на архајским коренима усменог стваралаштва "певања о истом и о једном".

10. Босић, Мила, *Годишњи обичаји Срба у Војводини*, Музеј Војводине, Војвођанска банка Д. Д., ИКП Монада, Нови Сад 1996, 490 стр. литература, илустрације, именски регистар, summary.

М. Босић је систематски и опсежно обрадила обичаје везане за годишње празнике код Срба у Војводини. Концепцијски оквир студије је заснован на коришћењу емпиријског материјала, архивских извора и стручне литературе што је омогућило синхронијско и дијахронијско сагледавање овог проблема. Књига је подељена на одељке према постојећој класификацији годишњих обичаја: зимски празници, пролећни празници и обичаји, летњи празници и обичаји и јесењи празници и обичаји. Кроз ретроспективу и приказ годишњих обичаја ауторка је обрадила и друга питања везана за обичајно-магијску проблематику: психоаналитичка тумачења колективног несвесног и универзалних архетипова, значај религије и поимања *светог* у обредној пракси као и друштвени контекст у схватању колективног духа.

11. Влаховић, Петар, *Човек у времену и простору, Антропологија*, ИП "Вук Караџић" Д . Д., Београд 1996, 218 стр. илустрације, литература, summary.

Књига П. Влаховића је конципирана да употпуни сазнања из историјске, биофизичке и етничке антропологије. У првом делу се говори о антропологији као науци, односно предмету, развоју и методама истраживања. Други део се односи на научне теорије о историјском развоју човека као и антропогенетске одлике човека по одређеним фазама. Варија-

The poems in this anthology follow the classification of V. Nedić, based on the division of "women's poems" by Vuk Karadžić. Nedić's order of groups and sorts is slightly changed. The poems are sorted as follows: religious poems, ritual poems, love poems, and family poems. Based on a functionalisst and semantic analysis of the oral poetry, Z. Karanović claims in her Afterword that oral poetry of "singing ab out the same and the one" has archaic roots.

Bosić, Mila, *The Annual Rituals of Serbs in Vojvodina*, Museum of Vojvodina, Vojvođanska banka d.d., IKP Monada, Novi Sad 1996, 490 pp., bibliography, illustrations, index, summary.

M. Bosić has systematically analyzed the rituals associated with the annual festivals among the Serbs in Vojvodina. The conceptual framework of this study is based on the use of empirical material, archival sources, and scholarly literature, which enabled an insight into this problem from both the synchronic and diachronic perspective. The book is divided into sections according to the existing classification of annual festivals: winter festivals, spring festivals and customs, summer festivals and customs, and autumn festivals and customs. Both through the retrospective and through a presentation of annual customs, the author touches upon other issues connected with rituals and magic: from the psychoanalytic interpretations of the collective unconscious and universal archetypes, to the importance of religion and understanding of the Sacred in the ritual practice, as well as a social context in the understanding of the collective spirit.

Vlahović, Petar, *Man in Time and Space – Anthropology*, IP "Vuk Karadzic" dd, Beograd 1996, 218 pp., illustrations, bibliography, summary.

The book of P. Vlahović is conceptualized in such a way as to add to the knowledge from historical, biophysical, and ethnic anthropology. The results of Polish, Russian, Chinese, and Anglo-Saxon anthropological science have been used. For illustrations, the author also used articles by the Slovenian anthropologists Škerlj and Županič, as well as by Hadžiselimović, Levin, Haeckel, and others. The first

билитет савременог човека, класификација раса и питање расизма представљају трећи део књиге. У књизи су садржани резултати пољске, руске, кинеске, англосаксонске антрополошке науке, а као илустрације су послужиле расправе словеначких антрополога Шкерља, Жупанича, затим Хаџиселимовића, Левина, Хакела и др.

12. Детелић, Мирјана, *Урок и невеста, поетика епске формуле,* посебна издања књ. 64, Балканолошки институт Српске академије наука и уметности и Универзитет у Крагујевцу, Београд 1996, 232 стр. библиографија, индекси, summary.

Епика је сложена и слојевита појава што подразумева дубоко и озбиљно познавање традиције из које потиче – жива реч у своме окружењу. М. Детелић заснива аналитичке и теоријске поставке на утврђивању поетичких начела као песничких средстава у десетерачкој епици. Ауторка епској формули прилази као посебној врсти језичко-стилског клишеа односно као тексту (са унутартекстуалне и међутекстуалне позиције). За пример су узете збирке српскохрватских народних песама (приредио Герхард Геземан), из необјављених рукописа Вука Ст. Караџића. Посебан допринос представља одељак књиге посвећен типологији епских формула заснованих на паремиолошкој систематизацији.

13. Кнежевић, Сребрица, *Етнологија Новог света,* књ. 1, Универзитетски уџбеници 21, Универзитет у Београду, Београд 1996, илустрације, библиографија, summary. Садржај ове књиге резултат је непосредних истраживања С. Кнежевић на америчком континенту. У књизи су обухваћене следеће теме: антропогеографске одлике, етничка историја, живот и обичаји народа. У првом поглављу подаци се односе на прва путовања, откриће Америке и контакте између Старог и Новог света. Ауторка је затим дала класификацију домородачких култура, а у даљој обради је посебно издвојила: Ескиме, Алеуте, Канадске ловце, Шумске Индијанце (североисточна обала САД), племена северозападне пацифичке обале. У оквиру сваке од наведених група

part discusses anthropology as a science, its subject-matter, historical development, and methodology. The second part of the book relates to scientific theories on the development of man, as well as to the anthropogenetic characteristics of man, according to specific phases. The variability of the modern man, the classification of races, and the question of racism, are dealt with in the third part of the book.

Detelić, Mirjana, *The Jinx and the Bride: Poetics of an Epic Formula*, Serbian Academy of Sciences and Arts, Institute for Balkan Studies and University in Kragujevac (Special editions, Vol. 64), Beograd 1996, 232 pp., bibliography, indexes, summary.

The epic literature is a complex and multilayered thing that presupposes a deep and serious knowledge of a tradition that it originates in – a living word in its surroundings. M. Detelić bases her analytical and theoretical assumptions on the determination of poetic principles as poetic means in the 10-verse epics. The author approaches the epic formula as a particular sort of language-stylistic cliché, or as a text (from an intratextual and an intertextual position). As examples, there are collections of Serbian folk poems (edited by Gerhard Gesemann), Serbian folk poems from the unpublished manuscripts of Vuk S. Karadžić. A very important contribution is a part of the book dedicated to the typology of epic formulae, based on par-emic systematization.

Knežević, Srebrica, *New World Ethnology*, Vol. 1, University textbooks, 21, University in Beograd 1996, illustrations, bibliography, summary.

The book is based on the research of S. Knežević in America. The book covers anthropo-geographic characteristics, ethnic history, life, and rituals of the peoples. First chapters deal with the first voyages, the discovery of America, and contacts between the Old and the New World. Then, the author presents a classification of aboriginal cultures, and in the later text deals in more detail with descriptions of: Eskimos, Aleuts, the Canadian hunters, the Forest Indians (Northeastern coast of the USA), tribes of the Northwest Pacific coast. The basic characteristics, including way of life and cu-

дате су основне одлике, односно начин живота и обичаји ових народа.

14. Ковач, Сенка, *Маска као знак, Тајни језик западноафричке маске,* Филозофски факултет, Београд 1996, 223 стр. илустрације, литература, summary.

У овој јединственој проблемској монографији код нас, С. Ковач је водич и тумач света маски, упознајући читаоце са западно-афричким поднебљем, њиховом културом, религијом, митовима и етничким одликама. Маске су обредни и декоративни предмети, али и покретне слике езотеричних светова предака, богова, природних појава и живих бића. Ауторка уз помоћ маски води читаоце кроз географске просторе савана, атлантских обала и шумских зона гвинејске области. С друге стране, С. Ковач преко семантичког кôда језика маске улази у њену срж, у вишезначну симболику представа и веровања. Коначно, маске излазећи из семантичког поља, постају и део друштвене комуникације. Оне су амблем групе и преко религијске и социјалне функције осликавају друштвене односе и свакодневицу. И, данас маска опстаје преобучена у фолклорни декор ослобођена табуа.

15. Ковачевић, Иван, *Антро(по)политички есеји*, "Глас Горе", Београд 1996, 107 стр.

Протицање свакодневице остаје запамћено и забележено или заборављено. И. Ковачевић је у 12 есеја проговорио о наизглед ефемерним и успутним свакодневним догађајима који ипак остављају трага у друштвеној и политичкој стварности. Издвојени су одломци стварности: медијска манипулација приче о благу однетом из Краљевине Југославије, или медијска промоција пророка, пророчанстава и исцелитеља или оглед из политичке танатологије као и догађај бекства мајмуна из зоо врта који се претворио у својеврсни грађански бунт итд. Тумачења су заснована на структуралној и семантичкој анализи у којима се издвајају политички и антрополошки сегменти у вишеслојном ишчитавању свакодневице.

stoms of these peoples, are given for every of these ethnic groups.

Kovač, Senka, *Mask as a sign, West-African Secret language of Mask*, Faculty of Philosophy, Beograd 1996, 223 pp., illustrations, bibliography, summary.

In this unique problem monograph published in Serbia, S. Kovač is a guide and an interpreter of the world of masks, introducing readers with West Africa, its cultures, religion, myths, and ethnic characteristics. Masks are ceremonial and decorative objects, but at the same time also moving images of the esoteric worlds of ancestors, gods, natural events, and living creatures. With the aid of masks, the author leads readers through the geographic areas of savannas, Atlantic coasts, and Guinea forests. On the other hand, through a semantic code of the language of masks, S. Kovac enters its essence, into the multi-faceted symbolic of representations and beliefs. Finally, masks are a part of the social reality, going out of the structural field. They are emblems of the groups, and through religious and social function, they paint social relations and everyday life, making it less ordinary. The masks today remain as a part of the folklore decorations, freed from taboos.

Kovačević, Ivan, *Anthro(po)political Essays,* "Glas Gore", Beograd 1996, 107 pp.

The passing of the everyday events remains remembered and noted, or forgotten. In 12 essays, I. Kovačević discussed the apparently ephemeral and everyday events that still leave traces in social and political reality. The fragments of reality have been singled out: media manipulation of the story of the wealth taken from the Kingdom of Yugoslavia, or the media promotion of prophets, prophecies and healers, an essay on political tanathology, as well the escape of a chimpanzee from the zoo, which became a sort of a civil protest, etc. The interpretations are based on the structural and semantic analysis, where political and anthropological segments in the multi-layered reading of the everyday life are most notable.

16. Николић, Десанка, *Горње Драгачево, етнолошко проучавање културних промена*, Посебна издања књ. 41, Етнографски институт САНУ, Београд 1996, 190 стр. илустрације, табеле, summary.

Живот људи на одређеном простору кроз зумирану етнолошку перцепцију представља основу монографских студија. У овој књизи, која има регионално-тематски карактер, Д. Николић нас упознаје са брдско-планинским крајем у Западној Србији који носи назив Горње Драгачево. Систематизован етнолошки материјал је сагледан кроз синхронијску и дијахронијску димензију. Хроника и записи о овом крају обухватају теме о становништву и миграцијским процесима, облицима материјалне културе, породици и селу као друштвеним институцијама, веровањима и ритуалима, народном стваралаштву, менталитету. Ауторка констатује да се традиционални обрасци културе трансформишу на неколико начина: упоредним трајањем наслеђеног и преузетог, прилагођавањем традиције иновацијама као и адаптирањем иновација традицији.

17. Раденковић, Љубинко, *Народна бајања код Јужних Словена*, "Просвета" Ниш и Балканолошки институт САНУ, Посебна издања књ. 60, Београд 1996., 346 стр. библиографија, summary, регистри.

Разматрања и тумачења народних бајања код Јужних Словена заснована су на волуминозном корпусу етнографско-фолклорне грађе сакупљане и објављиване у току више од једног века. Особита вредност те грађе је њено порекло из усмених извора. Љ. Раденковић је сачинио фонд од близу три хиљаде басми, као и описа магијских поступака и околности при бајању. Књигу сачињавају две посебно заокружене целине. Први део је проблемска студија о народним бајањима као систему комуникације. У другом делу се говори о народним бајањима у јужносло-венским земљама обухватајући Бугарску, Македонију, Србију, Црну Гору, Босну и Херцеговину до Хрватске и Словеније. У пракси, бајања сачињавају ови "елементи": бајалица, нечиста сила, басма, ритуално понашање, предметни свет, време и простор. Аутор сваку категорију појава посебно разматра,

Nikolić, Desanka, *Gornje Dragačevo, Ethnological Research of the Cultural Changes,* Ethnological Institute SASA (Special editions, Vol. 41), Beograd 1996, 190 pp., illustrations, tables, summary.

Life of people in a specific area through the condensed ethnological perception represents the basis of monographic studies. In this book, which has a regional-thematic character, D. Nikolić introduces to us a mountainous Western Serbian region, Gornje Dragačevo. A systematized ethnological material is presented both synchronically and diachronically. The chronicle and the writings on the region cover themes related to the population and migration processes, forms of material culture, the family and the village as social institutions, beliefs and rituals, folk creativity, and mentality. The author states that traditional cultural forms are being transformed in several ways: through a comparative duration of the things that have been inherited and the ones that have been adopted, through the adjustment of tradition to innovations, as well as through the adaptation of innovations to a tradition.

Radenković, Ljubinko, *South Slavic Folk Incantations*, "Prosveta", Niš and Institute for Balkan Studies SASA, (Special editions, Vol. 60), Beograd 1996, 346 pp., bibliography, summary, indexes.

Considerations and interpretations of folk chants among the South Slavs are based on the multi-volume corpus of the ethnographic and folklore material, gathered and published in the period longer than a century. A particular value of that material is in that originates from the oral sources. Lj. Radenković has collected a corpus of almost 3,000 folk tales, as well as of descriptions of magical and religious actions, and circumstances when the chants are being used. The book consists of two parts. The first part is a problem-study on folk chants as a communication system. The second part discusses folk chants in the South Slav countries, and it includes Bulgaria, Macedonia, Serbia, Montenegro, Bosnia-Herzegovina, Croatia and Slovenia. In practice, chants consist of the following elements: the chant, unclean power, folk tale, ritual behavior, the world of objects, time, and space. The author considers each category indepen-

ослањајући се посебно на руску семантичку и етнолингвистичку школу.

18. Раденковић, Љубинко, *Симболика света у народној магији Јужних Словена*, Посебна издања књ. 67, "Просвета", Ниш и Балканолошки институт САНУ, Ниш 1996, 386 стр. summary, регистар.

У овој књизи Љ. Раденковић тумачи кодиран систем магијског и митског мишљења на примерима народних бајања и других магијских радњи код словенских народа. Циљ анализе је да покаже како се разнородни магијски поступци остварени средствима народне културе, могу тумачити преко одређеног семантичког кључа. Зато је аутор издвојио седам подсистема који су и кључни делови модела света: човек, животиње, биљке, метали, боје и бројеви.У оквиру сваког наведеног оквира следе излагања о симболици света у народној магији.

1997.

19. Антонијевић Драгослав, *Дромена*, Посебна издања књ. 72, Балканолошки институт САНУ, Београд 1997, 216 стр. summary, илустрације.

Књига Д. Антонијевића је плод дугогодишњих проучавања феномена игре и позоришта у традицији балканских народа. Назив књиге "Дромена" упућује на њене корене који се препознају у обредима старијим од хомеровске религије као зачетака позоришта. Аутор се позива на радове J. E. Harrison у којима се истиче ритуални дух овог феномена. У првом поглављу Д. Антонијевић анализира карактеристичне форме дромена: *Калогерос* у Грчкој, *Коледари* у Србији, *Џемалари* у Македонији, *Кукери и Сурвакари* у Бугарској, *Игре под маскама* у Румунији. У другом делу се говори о синкретичком односу паганског и хришћанског на примерима Лазаревог васкрсења и Христовог страдања. Аутор у трећем поглављу анализира *дромене сенки* које су настале на основу културних прожимања на Балкану, с посебним освртом на марионетско позориште *Карађоз*. У трагању за далеким, архаичним коренима, ова књига је допринос у расветљавању балканских сличности и балканског идентитета.

dently, relying in particular to the Russian semantic and ethno-linguistic school.

Radenković, Ljubinko, *World Symbolism in the South Slav Popular Magic*, "Prosveta", Niš and Institute for Balkan Studies SASA, (Special editions, Vol. 67), Niš 1996, 386 pp., summary, index.

In this book, Lj. Radenković interprets the code system of the magical and mythic thinking, using examples of the folk chants and magical activities among the Slavs. The purpose of this analysis is to show that various magical activities, done through the means of folk culture, can be interpreted through a simple key. The author specifically noted seven sub-systems, which are also key parts of the model of the world: man, animals, plants, metals, colors, and numbers. Within each of these frames, symbolic of the world in popular magic is discussed.

1997

Antonijević, Dragoslav, *Dromena*, Institute for Balkan Studies SASA, (Special editions, Vol. 72), Beograd 1997, 216 pp., summary, illustrations.

This book is a product of the multi-year research into the phenomena of play and theater in the traditions of the Balkan peoples. The title *Dromena* points to the roots, that can recognized in the pre-Homeric rituals as the beginning of the theater. The author refers to the works of Jane Ellen Harrison, where a ritual spirit of this phenomenon is stressed. In the first chapter, D. Antonijević analyses characteristic dromena forms: *Kalogeros* in Greece, *Koledari* in Serbia, *Džemalari* in Macedonia, *Kukeri* and *Survakari* in Bulgaria, *Masked dances* in Romania. In the second part of the book, a syncretistic relation between the pagan and the Christian is discussed, using the examples of Lazar's resurrection and Christ's suffering. In the third chapter, the author analyses *shadow dromena*, which originated based on the cultural interrelationships in the Balkans, with the particular attention to the puppet theater Karađoz. In search of the far, archaic roots, this book contributes to the understanding of the Balkan identity.

20. Антонић Драгомир, *Обичајник код Срба, са народним календаром за 1998 годину*, АБЦ Графика д.д. Београд, Београд, 1997, 187 стр. библиографија.

Обичајник код Срба представља наставак традиције издавања популарних обичајних календара. У предговору Д. Антонић се осврће на настанак и развој календара од најстаријих календара Гаврила Тројичанина (1648) и *Вечног календара* Захарија Орфелина (1783). Аутор се придржава класичне концепције календара, а то значи да је за сваки дан у години дато народно и православно веровање о том дану. Књига Д. Антонића иде корак даље и бележи обичаје и веровања у Срба на основу етнолошке литературе и теренских истраживања.

Antonić, Dragomir, *A Serb Custom Book, with the Folk Calendar for 1998*, ABC Grafika d.d., Beograd, 1997, 187 pp., bibliography.

The Serb Custom Book represents a continuation of the tradition of issuing popular ritual calendars. In the Foreword, D. Antonic notes the origin and development of calendars, from the earliest ones by Gavrilo Trojičanin (1648) and the *Eternal Calendar* of Zaharije Orfelin (1783). The author sticks to the classical concept of the calendar, which means that he gives the popular and the Orthodox Christian belief for every day of the year. This book goes even a step further, and records Serb rituals and beliefs based on both the ethnographic literature, and the field work.

21. Бандић Душан, *Царство земаљско и царство небеско*, друго допуњено издање Библиотека XX век, Београд 1997, 280 стр, библиографија, summary.

Књига Д. Бандића представља зборник 15 радова о народној религији Срба. Аутор полази од комуникацијског концепта разнородних појмова религије и етноса да би читаоца увео у свет народних веровања и представа о животу и смрти. Д. Бандић на латентном нивоу трага за значењима и функцијама религијских појава. На тај начин аналитички поступак се креће у два правца: расветљавање нехришћанске димензије народне религије Срба, "народно паганство" и издвајање хришћанских феномена које народ интерпретира на нехришћански начин, "народно православље". Текстови су засновани на теоријским експликацијама и емпиријском материјалу које је аутор представио као путоказ за схватања сложених система веровања и обичаја у њиховом трајању или тренуцима испољавања.

Bandić, Dušan, *The Kingdom on Earth and the Kingdom in Heaven*, Biblioteka XX vek, Beograd 1997, 280 pp., bibliography, summary.

D. Bandić's book is a collection of 15 papers dealing with the Serb folk religion. The author starts from the communicational concept of the various terms, like religion and ethnos, in order to introduce the reader into the world of popular beliefs and representations of life and death. On the latent level, D. Bandić looks for the meanings and functions of the religious events. Thus, his analytical approach proceeds in two directions: throwing light on a non-Christian dimension of the Serb folk religion, a so-called "popular paganism", and making explicit the Christian phenomena interpreted by the people in a non-Christian way, a so-called "popular Orthodox Christianity." The articles are based on both theoretical explications and the theoretical material, presented the author as a way to comprehend the complex belief and ceremonial systems in their duration, or in the moment when they occur.

22. Големовић, О. Димитрије, *Етномузиколошки огледи*, Библиотека XX век, Београд 1997, 286 стр. музички примери, предметни регистар, summary.

Народно певање у сфери меморије, поетике и вербално-музичког израза је тема 14 есеја Д. Големовића, етномузиколога. Као пасионирани истраживач народног певања по Србији, Црној Гори, Босни и Хер-

Golemović, O. Dimitrije, *Essays in Ethnomusicology*, Biblioteka XX vek, Beograd 1997, 286 pp., musical examples, subject index, summary.

Folk singing in the spheres of memory, poetics, and verbal-musical expression is the theme of the fourteen essays of the ethnomusicologist D. Golemović. As a passionate researcher of folk singing in Serbia, Monte-

цеговини, Д. Големовић анализира корене, значења и комуникацијски дискурс овог вида народног стваралаштва. Овај феномен се посматра на релацији традиционалних, али и универзалних схватања човека и природе. Аутор обрађује теме: народна песма као мелопоетска заједница, одлике српског народног певања, о једногласју и вишегласју у народном певању, однос између градске и сеоске народне музике итд. Анализе показују да се народно певање може схватити као променљива и флексибилна категорија која је због тога и често предмет истраживачке пажње.

23. Жикић, Бојан, *Антропологија Едмунда Лича,* Етнографски институт САНУ, Посебна издања књ. 43, Београд 1997, 131 стр, summary, библиографија.

Прича о Едмунду Личу је и прича о социјалној антропологији, о британском друштву... о погледу на свет. У каузалном следу живот/дело – сазнања – свет, Б. Жикић уводи упућеног али и неупућеног читаоца у антрополошку галаксију разнородних правца и тумачења друштвених појавности. Дакле, есенцијални делови Личовог стваралаштва су део друштвене и научне стварности, као што је и стварност део опуса његовог рада. Аутор се осврће на основне теме истраживачке делатности овог научника: друштвене заједнице, касте, сродство, ритуали, митови, примитивна уметност. Б. Жикић је читач, али и тумач Личових гледишта, што подразумева и његов однос према делима других аутора (Фрејзер, Малиновски, Редклиф-Браун, Леви-Строс). У том смислу аутор ослобађа Лича од окова етикетирања као припадника или следбеника функционалиста и/или структуралиста.

24. Кулишић Шпиро, Петровић Ж. Петар, Пантелић Никола, *Српски митолошки речник,* Етнографски институт САНУ, Друго проширено и допуњено издање, Београд 1997, 450 стр. 1300 одредница, литература, илустрације.

Ово издање приредио је Н. Пантелић, допунивши Речник са 300 нових одредница. Одреднице садрже заокружена знања о бројним веровањима у митска бића нпр. виле, вампири, вештице, змајеви, але и др. Приказане су и магијске радње и култови у

negro, and Bosnia-Herzegovina, D. Golemović analyses roots, meanings, and communicational discourse of this form of folk creativity. This is studied in relation to the traditional, but also universal, ideas of man and nature. The author discusses the following themes: folk song as a melo-poetic community, characteristics of the Serbian folk singing, on mono-accordance and poly-accordance in folk singing, the relationship between urban and rural folk music, etc. The analyses show that folk singing can be understood as a changeable and flexible category, and that is why it is often studied.

Žikić, Bojan, *The Anthropology of Edmund Leach*, Ethnographic Institute SASA, (Special editions Vol. 43), Beograd 1997, 131 pp., summary, bibliography.

The story of Sir Edmund Leach (1910-1989) is the story of social anthropology, the story of British society… the story of a worldview. In the causal order life/work – knowledge – world, B. Žikic leads both initiated and uninitiated readers in the anthropological galaxy of various currents and interpretations of events in society. Thus, the essential parts of Leach's oeuvre are part of the social and scientific reality, just as reality is part of his oeuvre. The author touches upon basic research areas of this anthropologist: social communities, castes, kinship, rituals, myths, and primitive art. B. Žikić is both a reader and an interpreter of Leach's views, which also determines his relationship to other anthropologists (Frazer, Malinowski, Radcliffe-Brown, Lévi-Strauss). Thus, the author liberates Leach from the chains of labeling as a member or follower of functionalism and/or structuralism.

Kulišić Špiro, Petar Ž. Petrović, and Nikola Pantelić, *Serb Mythological Dictionary*, Ethnographical Institute SASA, 2nd Revised edition, Beograd 1997, 450 pp., bibliography, illustrations.

This edition of the *Serb Mythological Dictionary* has been prepared by N. Pantelić, who added 300 new entries. The entries contain information on numerous beliefs about mythic beings, such as fairies, vampires, witches, dragons, etc. There is also material about magic activities, and cults rela-

вези са природом, космогонијом, атмосферским појавама, предметима... Један број одредница обрађује митску садржину обичаја у вези са земљорадњом, сточарством домаћом радиношћу; затим, веровања и верске обичаје из животног циклуса, календарске обичаје који обухватају осим традиционалних и хришћанске култове. Више јединица је посвећено историјским и легендарним личностима српског народа. Речник својим богатим садржајем пружа увид у фазе и развој религијских схватања Срба.

25. Петровић, Сретен, *Митологија Срба*, "Просвета", Ниш 1997, 286 стр.

Древна вера Срба је тема књиге С. Петровића. Аналитички поступак представља реконструкцију митологије у коме се издвајају "два српска митолошка пантеона": *старији* као наслеђе из српске прошлости и *новији* који обликује српски религијски систем заснован на националној самосвести. Аутор наглашава да је други српски митолошки систем развијен са ослонцем на народну поезију, посебно епску, обичајну праксу и др. То даље подразумева да је и изградња једне митологије у националном кључу захтевала пут од заједничке основе која је била анационална до конкретизације историјских ликова. Аутор је посебно сачинио пет топонимских мапа – карата према којима је проучен јужнословенски простор са остацима топонима митолошке садржајности.

26. Филиповић-Радулашки, Татјана, *Формалистичко и структуралистичко тумачење бајке,* Посебна издања књ. 636, САНУ, Одељење језика и књижевности, књ. 49, Београд 1997, 161 стр, библиографија, summary, регистри.

Шта је бајка? Питање упућено одраслима, јер деца знају шта је бајка.Тако Т. Филиповић-Радулашки започиње студију да би расветлила формалистичка и структуралистичка гледишта о бајкама. У поступном књижевно-теоријском разматрању, ауторка полази од терминолошких одредница бајки у правцу њеног дефинисања као жанра. У следећим поглављима се анализира форма и структура бајки. Ауторка упућује на разноврсност теорија и метода у тумачењу бајки (Јакобсон, Проп, Леви-

ted to nature, cosmogony, the atmospheric events, objects... A number of entries deals with mythic content of the ceremonies related to cattle-herding, crafts, as well as with beliefs and religious practices related to the life cycle, the calendar events that cover both traditional and Christian cults, etc. Several entries are devoted to historical and legendary personalities. Through its very rich content, the Dictionary offers insight into the phases and the development of religious beliefs among the Serbs.

Petrović, Sreten, *Serb Mythology*, "Prosveta", Niš 1997, 286 pp.

The ancient Serb religion is the main topic of this book. The analytical approach of S. Petrović presents reconstruction of a mythology, where there are two Serb mythological pantheons: *the older one*, inherited from the ancient past, and *the new one*, which shapes the Serb religious system based on a national self-consciousness. The author stresses the fact that the second Serb mythological system is developed with the reliance on the folk poetry, especially the epic one, as well as on the ritual practice. This presupposes that a building of a mythology in the national key demanded a way from an a-national common basis, to the concretization of historical personalities. The author made five toponymic maps, according to which he studied the South Slav space, with the remnants of the toponyms derived from mythological contents.

Filipović-Radulaški, Tatjana, *Formalist and Structural Interpretation of Fairy Tales*, Special editions, Vol. 636, SASA, Department of language and literature, Vol. 49, Beograd 1997, 161 pp., bibliography, summary, indexes.

What is a fairy tale? This question is directed to adults, since children know the answer. That is how T. Filipović-Radulaški begins her study, in order to explain the formalist and structural views. In a gradual literary-theoretical study, the author begins from the terminological determinants of fairy tales, towards defining them as a genre. In the following chapters, the form and the structure of fairy tales is being analyzed. The author refers to different theories and methods in the interpretation of fairy tales

Строс, Р. Барт, Дандес и др.). Различити углови посматрања ипак доводе до сличних размишљања о бајци као естетском изразу дефинисаном у различитим контекстима, али и њеној несводљивости.

27. Чоловић, Иван, *Политика симбола: Огледи о политичкој антропологији*, Радио Б92, Београд 1997, 304 стр, библиографија, регистар, summary.

Књига И. Чоловића представља збирку огледа из политичке антропологије. Аутор полази од основне идеје да је политика у највећој мери ствар симбола који улазе у политику, а затим њоме владају. У чланцима и расправама су обрађени исечци једне замућене и контраверзне стварности, *hic et* nunc. Могу се издвојити четири кључна феномена – политика, етницитет, мит и гомила, који су у својим ескалацијама дали жиг друштвеним збивањима и *modus vivendi*. У првом делу *Српски политички мит*, читалац улази у свет прича, митова, времена, природе, границе... који иницирају проблеме етномитова, етноцентризма, политичког имагинаријума. Затим, следе радови из српске политичке митологије. У чланцима под називом 32 *case studies* се анализира "другим речима" свакодневица догађаја у светлу ликова и фигура моћи. Масовни догађаји фудбал, рат, протести грађана следе одређени каузалитет. Реторика мира је расправа о језику мира која подразумева критику рата и актуелних друштвених и политичких збивања. Томе су и упућене поруке писца, као сведока и критичара друштвене стварности.

НАУЧНИ ЧАСОПИСИ

1995.

28. *Гласник Етнографског института* XLIV, Етнографски институт САНУ, Београд 1995, 351 стр, илустрације, summaries.

У Гласнику су објављени радови са научног скупа "Село и град – нова етнолошка проучавања" одржаног 1994. године у Београду. У уводном реферату Н. Пантелић је приказао опус научних дела Тихомира Ђорђевића и Јована Ердељановића, док је

(Jakobson, Propp, Lévi-Strauss, Barthes, Dundes, and others). Different angles still lead to similar considerations of fairy tales as aesthetic expressions, defined in various contexts, but irreducible to a single context.

Čolović, Ivan, *The Politics of Symbols: Essays on Political Anthropology*, Radio B92, Beograd 1997, 304 pp., bibliography, index, summary.

I. Čolović's book is a collection of essays on political anthropology. The author starts from the basic idea that politics is to a great extent a matter of symbols, that is to say, they enter into politics, and then rule it. The articles deal with the segments of a blurred and controversial reality, *hic et nunc*. Four key elements can be discerned — politics, ethnicity, myth, and masses, which through their escalations left an imprint and a *modus vivendi* to the social events. In the first part of the book (*The Serbian Political Myth*), a reader enters a world of fables, myths, time, nature, borders... which initiate problems of ethnic myths, ethnocentrism, and the political imaginary. Then there are essays dealing with the Serb political mythology. In the articles entitled *32 Case Studies*, the everyday events are analyzed "in other words," through persons and figures that exemplify power. The mass events, such as football games, war, civil protests, follow certain causality. The rhetoric of peace is a discussion of the language of peace that presupposes a critique of war. It is the direction of the author's messages.

SCHOLARLY JOURNALS AND PERIODICALS

1995

Bulletin of the Ethnographical Institute, Vol. XLIV, Ethnographical Institute SASA 1995, 351 pp., illustrations, summaries.

The Bulletin contains articles from the scientific meeting "The village and the city – new ethnological studies," held in 1994 in Belgrade. In the introductory address, N. Pantelić described the opus of Tihomir Đordjević and Jovan Erdeljanović, while I. Čo-

И. Чоловић дао критички осврт на проучавања села и града у радовима Т. Ђорђевића. Појмови урбаности и руралности, друштвено-културни обрасци на релацији село-град, теме су радова М. Стојанова и М. Митровића, С. Радовановић и М. Немањића. Историјски контекст процеса урбанизације у Србији је обрађен у раду Д. Николић. О вредносним системима између руралног и урбаног у процесима транзиције кроз призму реторике и симболичких кôдова пише И. Ердеи. Етнички, национални и политички симболи представљају важна комуникативна средства у сеоској и градској средини почевши од страначких представљања до масовних окупљања о чему пише С. Наумовић. Масовна политичка окупљања у светлу *прича из живота* је обрадила М. Лукић-Крстановић. Судбине избеглица са подручја бивше Југославије досељених у Америку и женска солидарност представљају круцијални проблем у раду М. Малешевић. Етнички састав и проблем етницитета у Рашкој области је обрадио Д. Дрљача, а М. Прелић је представила резултате истраживања Срба у Мађарској. О социолошком контексту сеоске и градске популације пишу К. Савин и Љ. Брочић. Култура становања и "дивља" насеља су теме радова Л. Ђаповић и В. Вучинић. Шта се дешава на пољу фолклорне музике и њених корена? На ово питање одговор дају Д. Големовић и Д. Милорадовић. Између традиције и савремености у урбаној средини Д. Антонић је писао о породичној слави, а М. Павловић је разматрала проблем медицине. Одлике села и града у Бугарској и Румунији су представили еминентни етнолози Р. Иванова, М. Сантова и В. Михаилеску. Разноврсност и актуелност тема указују на комплексну и често противуречну свакодневицу која је велики изазов новијих етнолошких истраживања и концепција.

29. *Етноантрополошки проблеми*, часопис бр. 10, Одељење за етнологију и антропологију Филозофског факултета, Београд 1995, 140 стр, summary.

У овом броју Часописа се могу издвојити чланци у којима се анализирају теме православља у интерпретацији народних маса, посебно схватање Српског сеоског бога – Д. Бандић, као и прилог о многобо-

lović critically discussed the study of the village and the city in the works of Tihomir Đorđević. The notions of urbanity and rurality, as well as the social-cultural patterns on the relation village-city, are subjects of the contributions of M. Stojanov and M. Mitrović, S. Radovanović, and M. Nemanjić. D. Nikolić dealt with the historical context of the processes of urbanization in Serbia. I. Erdei wrote about the value systems between the rural and the urban in the processes of transition, through the prism of rhetoric and symbolic codes. Ethnic, national, and political symbols are important means of communication in both the rural and the urban environments, starting from the political party meetings, to the mass gatherings, and S. Naumović and M. Lukić-Krstanović wrote about it. War refugees and their fate are the subject of the work of M. Malešević. D. Drljača discussed the ethnic composition and the problem of ethnicity in the Raška region, while M. Prelić presented results of her research among the Serbs in Hungary. The sociological context of the rural and the urban population is discussed by K. Savin and Lj. Bročić. The culture of living and "squats" are subjects of the articles of L. Đapović and V. Vučinić. What happens with the folklore music and its roots? That is the question answered by D. Golemović and D. Miloradović. The articles of D. Antonić and M. Pavlović deal with the tradition and contemporaneity, in the context of family rituals and medicine. Characteristics of villages and cities in Bulgaria and Romania were presented by the eminent ethnologists R. Ivanova, M. Santova and V. Mihailesku.

The diversity and the actuality of the themes discussed points to a complex and often ambiguous everyday life, which presents a great challenge for new ethnological researches and concepts.

Ethno-anthropological problems, No. 10, Department of Ethnology and Anthropology, Faculty of Philosophy, Beograd 1995, 140 pp., summaries.

This issue includes the articles that analyze Orthodox Christianity as interpreted by the masses, in particular, the understanding of a Serb village god (D. Bandić), as well as the contribution on polytheism and Ortho-

штву и православљу Ф. Конт. Питање тумачења снова и смрти у нашој етнологији је покренула Л. Радуловић. О пролећним обичајима Срба у Војводини прилог је дала М. Босић. Одлике Црногораца у светлу етничке традиције је обрадио П. Влаховић. Из области етномедицине је писала С. Костић, док се С. Кнежевић осврнула на племенитост, као компоненту етнопсихолошких карактеристика. С. Ковач и Б. Росић су своје прилоге посветиле традиционалним занатима. Л. Павловић открива порекло древних речи аскурђели и наврндеде – преци у народном језику и говору.

30. *Етно-културолошки зборник за проучавање културе источне Србије и суседних области,* књ I, Етно-културолошка радионица – Сврљиг, Сврљиг 1995, 286 стр, илустрације, хронике, summary.

Зборник садржи радове са Првог међународног скупа организованог од Етно-културолошке радионице – Сврљиг и Етнографског института САНУ на тему *Традиционална култура у животном циклусу обичаја.* Радови у Зборнику су подељени у пет тематских целина: О проблемима у вези са обичајима из животног циклуса (М. Барјактаровић, Љ. Раденковић, Д. Девић, Н. Павковић); Рођење и крштење (П. Влаховић, Н. Пантелић, С. Петровић, Љ. Тојага, Ж. Ромелић); Веридба, свадбе и односи у браку и у широј породичној заједници (Р. Иванова, М. Радовановић, Д. Николић, Д. Дрљача, З. Дивац, М. Малешевић, П. Христов); Погребни обичаји (Б. Јовановић, М. Беновска, П. Дурлић); Обичаји из животног циклуса у језику и народном стваралаштву (Н. Богдановић, В. Вукадиновић, Д. Јоцић).

31. Фолклор у Војводини, св. 9, Удружење фолклориста Војводине, Нови Сад 1995, 275 стр, summaries.

У овом броју су објављена саопштења са IX научног скупа Фолклора у Војводини. Радови су груписани у две тематске целине: Жанрови у фолклору и фолклорна грађа у речницима. Н. Љубинковић пише о проблему систематизације и класификације усменог народног стваралаштва, док Д. Ајдачић даје класификацију лирике у антологијама народне поезије. Терминологијом фолклорних жанрова се бави Љ. Спасић. О индоxy by F. Kont. The issue of interpretation of dreams and death in our ethnology has been started by L. Radulović. M. Bosić wrote about the Spring festivals of the Serbs in Vojvodina. P. Vlahović wrote about the characteristics of the Montenegrins, in the light of the ethnic tradition. S. Kostić wrote about ethno-medicine, while S. Knežević wrote about the noblesse, as a component of ethno-psychological characteristics. S. Kovač and B. Rosić wrote about traditional crafts. L. Pavlović discovers ancient words *askurdjeli* and *navrndede* – ancestors, and interprets their origin in folk language and speech.

Ethno-cultural annals, for the Study of the Culture of Eastern Serbia and the Neighbouring Regions, Vol. 1, Workshop for Ethnological and Cultural Studies, Svrljig 1995, 286 pp., illustrations, chronicles, summary.

This bulletin contains works from the First international meeting organized by the Ethno-Culturological Workshop Svrljig and the Ethnographic Institute SASA on Traditional culture in the life cycle of rituals. Works are divided into five sections: On the problems related to the life cycle rituals (M. Brjaktarović, Lj. Radenković, D. Dević, N. Pavković); Birth and baptism (P. Vlahović, N. Pantelić, S. Petrović, Lj. Tojaga, Ž. Romelić); Engagement, weddings and marital relations in marriage and in wider family (R. Ivanova, M. Radovanović, D. Nikolić, D. Drljača, Z. Divac, M. Malešević, P. Hristov); Funerary rites (B. Jovanović, M. Benovska, P. Durlić); Life cycle rituals in language and folk poetry (N. Bogdanović, V. Vukadinović, D. Jocić).

Folklore in Vojvodina, Vol. 9, Novi Sad 1995, 275 pp., summaries.

This issue has reports from the 9th scientific meeting on the Folklore in Vojvodina. The works are gathered in two thematic wholes: genres in folklore, and folklore material in dictionaries. N. Ljubinković writes on the problem of systematization and classification of the oral folk literature, while D. Ajdačić gives a classification of the poetry in the folk poetry anthologies. Lj. Spasić deals with the terminology of folklore genres. M. Dudok discusses inter-textuality in folk literature, while T.

тертекстуалности у народној књижевности расправља М. Дудок. Т. Војновић анализира књижевне врсте у Библији. М. Веселиновић Шулц се осврће на компаративни опус мађарских и српских народних балада у Војводини. О слепачким песмама као врсти народног песништва пише М. Клеут. Играчке песме су тема рада Љ. Пешикан-Љуштановић. О односу епске песме и бајке пише М. Дрндарски. Значај румунског књижевног фолклора је обрађен у раду Л. Магду и М. Пуја. Своје прилоге из музичке традиције су дали Н. Фрациле и Д. Големовић. Други део Зборника садржи радове о фолклорној грађи и лексикографској пракси – српској, српскохрватској, мађарској, словачкој и румунској. Аутори прилога су: В. Васић, Ј. Матијашевић, Д. Мршевић-Радовић, М. Тир, Р. Урсулеску, Б. Сикимић, Љ. Раденковић, Ж. Марковић, I. Lánc, M. Czeh, Г. Вуковић. У радовима су покренути бројни проблеми у правцу научних стратегија и семантичког ишчитавања врста народне књижевности.

32. *Шарпланинске жупе, Гора, Опоље и Средска – Антропогеографске, етнолошке, демографске, социолошке и културолошке карактеристике,* посебна издања, бр. 40/II, Географски институт "Јован Цвијић" САНУ, Београд 1995, 582 стр, картограми, илустрације, табеле, литература, summaries.

На основу мултидисциплинарног истраживачког пројекта 1991 -1994. у жупама Гора, Опоље и Средска (Косово) објављено је 19 радова у Зборнику. Ово је својеврсна монографија поменутих жупа у којој су обрађене одређене тематске целине и презентирано обиље материјала из до сада мало проучаваних области. Обухваћене су следеће теме: миграције и етнодемографска обележја, етнички процеси и проблеми етничког идентитета, етнокултурни стереотипи, фонологија и морфологија горанског говора, музички и усмени фоклор, социјално-економски односи и културноисторијски споменици. Поред осталих научника, своје прилоге су у овом Зборнику дали и Миљ. Радовановић, Мил. Радовановић, Д. Николић, Д. Антонијевић, З. Дивац, Х. Хасани, Т. Вукановић, К. Петовар, М. Ивановић, С. Радовановић и др.

Vojnović analyzes literary forms in the Bible. M. Veselinović Šulc discusses comparative opus of the Hungarian and Serbian folk ballads in Vojvodina. The blind people's songs as a form of folk poetry are discussed by M. Kleut. Dance poems are the subject of the article by Lj. Pešikan-Ljuštanović. M. Drndarski writes about the relationship between epic poetry and fairy tales. The importance of the Romanian literary folklore is discussed by L. Magdu and M. Puja. The musical tradition was discussed by N. Fracile and D. Golemović. The second part of the Anthology contains works about the folklore material and the lexicographic practice — Serbian, Serbo-Croat, Hungarian, Slovak, and Romanian. There are contributions by: V. Vasić, J. Matijašević, D. Mršević-Radović, M. Tir, R. Ursulesku, B. Sikimić, Lj. Radenković, Ž. Marković, I. Lánc, M. Czeh, and G. Vuković. The articles initiated numerous questions related to the scientific strategies and semantic reading of various kinds of folk literature.

Šarplaninske župe, Gora, Opolje i Sredska – Antropogeografske, etnološke, demografske, sociološke i kulturološke karakteristike, Geographical Institute "Jovan Cvijić" SASA (Special editions, Vol. 40/II), Beograd 1995, 582 pp., maps, illustrations, tables, bibliography, summaries.

Based on the multidisciplinary research project that took place between 1991 and 1994 in the municipalities Gora, Opolje, and Sredska (Kosovo), this book contains 19 articles. This is a unique monograph of these municipalities, with certain thematic wholes, and with the variety of material presented from the areas that have been studied very little so far. The following themes are covered: migrations and ethno-demographic characteristics, ethnic processes and problems of ethnic identity, ethno-cultural stereotypes, phonology and morphology of the Gorani speech, musical and oral folklore, social-economic relations, and cultural and historical monuments. Among others, this volume contains the contributions of Milj. Radovanović, Mil. Radovanović, D. Nikolić, Dragos. Antonijević, Z. Divac, H. Hasani, T. Vukanović, K. Petovar, M. Ivanović, and S. Radovanović.

1996.

33. *Гласник Етнографског института* бр. XLI, Етнографски институт САНУ, Београд 1996, 180 стр, илустрације, summaries.

У Гласнику је заступљено 14 радова у којима се обрађују разноврсне теме у оквиру историјског, етнолошког, антрополошког и фолклористичког дискурса. П. Влаховић се у раду осврнуо на историјски догађај сеобе Срба у XVII в. и њен значај на српско културно наслеђе. С. Петровић је објаснио магијско-митолошки смисао обредног хлеба "баба" у оквиру славског ритуала. Љ. Миков је издвојио обичај сахрањивања на сопственој земљи као карактеристичну појаву код балканских народа. И. Чоловић пише о популаризацији националних хероја која се одвија у два смера: давањем народских одлика националним херојима и дифузији њихових одлика међу људима. Компаративна и семантичка анализа српске и муслиманске лирике у усменој књижевности тема је чланка Љ. Пешикан-Љуштановић. О разлозима и смислу ритуалног окупљања жена у време ускршњег поста пише М. Малешевић. Успомене Бартоломеа Куниберта у упознавању животних прилика у Србији 19. века тема је рада Драг. Антонијевић. Т. Живковић се осврће на давну прошлост – досељавања Словена и етничке процесе у раном средњем веку. У теоријском чланку *Етницитет после Фредерика Барта*, М. Прелић доноси преглед и коментар новијих теорија о етницитету. Расправа о фолклору и фолклоризму као концепту на релацији комуникације и парадигме идеацијског садржај је рада Б. Жикића. Склад између човека и природе у веровањима тумачи Л. Ђаповић. Улогу дрвета леске у обредно- магијској пракси анализира П. Ес Дурлић. О афродизијачким својствима трешње у ритуалној пракси (грчка свадба) пише Д. Антонић. Ј. Трифуноски је дао прилог о породичној слави у Охридско-струшкој области. У радовима су приказане и тумачене многе историјске и друштвене појавности, али и разматрана појмовно-теоријска питања.

1996

Bulletin of the Ethnographical Institute, Vol. XLI, Ethnographical Institute SASA, Beograd 1996, 180 pp., illustrations, summaries.

The Bulletin contains fourteen articles, dealing with different themes within historical, ethnological, anthropological, and folklore discourses. P. Vlahović dealt with the 17th century migration of Serbs from Kosovo, and its importance for the Serb cultural heritage. S. Petrović explained the magic-religious sense of the ritual bread "baba," within the family patron saint's day rituals. Lj. Mikov dealt with the burial on one's own land as something characteristic for the Balkan peoples. I. Čolović writes about the popularization of national heroes, which goes in two directions: through giving national heroes popular folk characteristics, and through diffusing their characteristics among the people. A comparative and semantic analysis of the Serbian and the Muslim poetry in the oral literature has been done by Lj. Pešikan-Ljuštanović. M. Malešević writes about the reasons and meaning of the ritual gatherings of women before Easter. Drag. Antonijević dealt with the travelogues of Bartholomey Cunibert, and their description of the situation in 19th century Serbia. T. Živković deals with the ancient past – coming of Slavs to the Balkans, and ethnic processes in the early medieval period. M. Prelić gives an overview and a commentary of the recent theories of ethnicity in her article "The ethnicity after Fredrik Barth". B. Žikić discussed folklore and folklorism as a concept between communication on the one side, and a paradigm of the ideational content. L. Đapović explains the harmony between man and nature in beliefs. Role of the hazel tree in the magic-religious practice is analyzed by P. Es Durlić. D. Antonić wrote about the aphrodisiac properties of cherries in the ritual practice (Greek wedding). J. Trifunoski gave the contribution about the family patron saint's day in the Ohrid-Struga region (Macedonia).

The articles deal with and interpret numerous historical and social events, as well as issues related to concepts and theory.

34. *Гласник Етнографског музеја*, књ. 60, Етнографски музеј, Београд 1996, 262 стр.

У овом броју Гласника је објављено девет радова, осврти и прикази. П. Влаховић пише о етничким групама у Црној Гори. П. Костић приказује годишње обичаје у Драгачеву. Амајлије у народним веровањима је обрадила С. Костић, а Ј. Тешић је приказала збирку коледарских маски. Неколико радова је посвећено тематици визуелних извора посебно значај и улоге документарних филмова у етнолошкој науци (Љ. Гавриловић, Драгос. Антонијевић, Р. Исфанони). Д. Антонијевић је у тексту који се односи на филм и традиционалну културу покренуо и неколико иницијатива као што је могућност оснивања центра за етнографски филм. О народној архитектури у етнографским музејима је писао Д. Павловић.

35. *Етно-културолошки зборник за проучавање културе источне Србије и суседних области*, књ. II, Етно-културолошка радионица – Сврљиг, Сврљиг 1996, 323 стр, илустрације, хроника, summaries.

У оквиру пројекта *Етно-културолошке радионице-Сврљиг* чији су оснивачи С. Петровић и Етнографски институт САНУ одржан је други симпозијум под називом *Традиционална култура у годишњем циклусу обичаја становништва источне Србије и суседних области.* У Зборнику су објављени радови са овог симпозијума. Чланци су груписани по тематским целинама које су означене као фазе у годишњем обичајном циклусу. У првих десетак радова је представљен научни проблем односно опус и значај годишњих обичаја и календарских празника као и истраживачко компаративни приступ у анализи етничких и културних сличности и различитости код Срба, Влаха, Рома и др. (Д. Антонијевић, Н. Павковић, Д.Јовановић-Вечански, Д. Николић, М. Барјактаровић, М. Марјановић, Б. Јовановић, А. Б. Мороз, Љ. Раденковић, Б. Ђуровић, Д. Ђорђевић. О зимским и раним пролећним обичајима су писали: Л. Ђаповић, С.Јанева, М. Младенов, Д. Крстић, В. Марјановић, М. Ивановић-Баришић, М. Радовановић, П. Ес Дурлић, Љ. Тојага, М. Петковић, Г. Радовановић. Пролећне обичаје су у својим радовима тумачили: В. Пе-

Bulletin of the Ethnographic Museum in Beograd, Vol. 60, Ethnographic Museum, Beograd 1996, 262 pp.

This volume of the *Bulletin of the Ethnographic Museum* contains nine articles, as well as book reviews. P. Vlahović writes about ethnic groups in Montenegro. P. Kostić describes yearly rituals in Dragačevo. S. Kostić wrote about the amulets in popular beliefs, and Jelena Tešić described a collection of *koledar* masks. Several articles deal with the visual sources, especially taking into account the importance and the role of documentaries in ethnology (Lj. Gavrilović, Dragos. Antonijević, R. Isfanoni). In his article on film and traditional culture, D. Antonijević also initiated some new proposals, like the possibility of founding of the ethnographic film center. D. Pavlović wrote about folk architecture in ethnographic museums.

Ethno-cultural annals, for the Study of the Culture of Eastern Serbia and the Neighbouring Regions, Vol. 2, Workshop for Ethnological and Cultural Studies, Svrljig, Svrljig 1996, 323 pp., illustrations, chronicle, summaries.

Within the project of *Ethno-culturological Workshop – Svrljig*, founded by S. Petrović and the Ethnographic Institute of the SASA, the second symposium was held, under the title "Traditional culture in the life cycle of the customs of the population of Eastern Serbia and neighboring areas." This Bulletin includes articles from this symposium. The articles are grouped on the basis of themes that they cover, denoted as phases in the yearly cycle. First ten articles present a scientific issue or opus and importance of yearly rituals and calendar festivals, as well as a research comparative approach in the analysis of ethnic and cultural similarities and differences among the Serbs, Vlachs, Romas, and others (D. Antonijević, N. Pavković, D. Jovanović-Večanski, D. Nikolić, M. Barjaktarović, M. Marjanović, B. Jovanović, A. B. Moroz, Lj. Radenković, B. Đurović, D. Đorđević). The Winter and early Spring customs have been written about by: L. Đapović, S. Janeva, M. Mladenov, D. Krstić, V. Marjanović, M. Ivanović-Barišić, M. Radovanović, P. Es Durlić, Lj. Tojaga, M. Petković, and G. Radovanović. The Spring customs have been interpreted by:

треска, Д.Гавриловић, М.Малешевић, М. Беновска, Е. Бранковић, Д.Ђокић, Д. Живковић, Б.Влаховић, З.Дивац. Из циклуса летњих и јесењих обичаја су писали Р. Иванова, Н. М. Савељева, П. Влаховић, З. Атанасовски, Г. Живковић, Ж. Ромелић, Д. Стјепановић-Захаријевски. Коначно, о овом феномену дати су прилози из домена фолклористике и етномузикологије: Д. Девић, М. Златановић, Д. Жунић, Љ. Рајковић, Б. Првуловић, Н. Богдановић, В. Вукадиновић, Д. Јацановић, С. Денић, Д. Вељковић, Б. Савић-Симоновић, Д. Дрљача, Н. Пантелић. У Зборнику је објављено преко 50 реферата у којима су презентовани обиље етнолошке грађе и разноврсни научни приступи у тумачењу обичаја.

36. *Кодови словенских култура, часопис за словенску фолклористику и етнолингвистику* бр. 1, Клио, Београд, 1996, реегистар фитонима, изабрана библиографија, summaries.

Ово је тематски број часописа посвећен биљкама. Т. А. Агапкина на примеру јасике предлаже нацрт за систематску дескрипцију биљака у традиционалној култури Словена. А. Лома на основу етимологије назива за црну тополу открива некадашње култно-митолошки значај овог дрвета на словенском, палеобалканском и индоевропском плану. М. Менцеј полазећи од словеначке представе о врби долази до општесловенске митологеме о оси света. А. Б. Мороз разматра симболику дрвета јабуке у "краљичким" песмама и руском свадбеном фолклору. А. А. Плотникова анализира неке плодове у симболици рођења и смрти. Б. Сикимић бави се еротским конотацијама имена неких плодова у загонеткама. Д. Ајдачић обрађује мотив чудесног дрвета у песмама балканских Словена собзиром на њихов паганског и христијанизован слој. А. Радин пише о апотропејској функцији биљака од вампира. М. Бјелетић истражује везе фитонимије и родбинске терминологије у оба смера. Љ. Раденковић даје сумарни преглед биљака као симболичких елемената словенске космологије.

V. Petreska, D. Gavrilović, M. Malešević, M. Benovska, E. Branković, D. Đokić, D. Živković, B. Vlahović, and Z. Divac. The Summer and the Fall customs have been described by R. Ivanova, N. M. Saveljeva, P. Vlahović, Z. Atanasovski, G. Živković, Ž. Romelić, and D. Stjepanović-Zaharijevski. Finally, this phenomenon has also been discussed through folklore and ethnomusicology, by D. Dević, M. Zlatanović, D. Žunić, Lj. Rajković, B. Prvulović, N. Bogdanović, V. Vukadinović, D. Jacanović, S. Denić, D. Veljković, B. Savić-Simonović, D. Drljača, and N. Pantelić. The Bulletin contains over 50 articles, and it includes a large amount of ethnographic material, while employing various scientific approaches in the study of customs.

Codes of the Slav Cultures: A Review for Slavic Folklore and Ethno-Linguistics, No. 1, Klio, Beograd, 1996, index of phytonyms, selected bibliography, summaries.

This is a thematic issue of the journal *Codes of the Slav Cultures: A Review for Slavic Folklore and Ethno-Linguistics*, devoted to plants. T. A. Agapkina suggests an outline for a systematic description of plants in the Slav traditional culture. Based on the etymology of the names for black poplar, A. Loma discovers former ritual and mythological importance of this tree on the Slav, Paleo-Balkan, and Indo-Eurropean plane. Starting from the Slovenian representations of the willow, M. Mencej comes to the general Slavic mythologem on the axis mundi. A. B. Moroz considers symbolism of the apple tree in "qeen's" songs and Russian wedding folklore. A. A. Plotnikova analyzes some fruits in the symbolism of birth and death. B. Sikimić deals with the erotic connotations of the fruit names in riddles. D. Ajdačić covers the magic tree motif in the Balkan Slav lore, especially dealing with their pagan and Christianized level. A. Radin writes about the antropoeic function of plants against vampires. M. Bjeletić did research into the relationship between phytonymy and kin terminology in both directions. Lj. Radenković gives a summary account of the plants as symbolic elements of the Slavic cosmology.

37. *Цигане мој (Роми у Војводини)*, књ. XIII, Едиција историја пољопривреде, салаша и села, Културно-историјско друштво ПЧЕСА, Нови Сад – Кикинда 1997, 896 стр. илустрације, географски регистар.

Да ли познајемо Цигане односно Роме како они себе називају? На ово питање су покушали да одговоре око двестотине аутора у овој монографији. У зборнику је садржано седам поглавља која се односе на Роме: *Есеји и...Роми у војвођанским насељима, Приче о Ромима, Свирци, Рани радови, Шаљива казивања о Ромима...* У првом поглављу познати уметници пишу своје прозне записе и сећања о сусретима са Ромима (Ј. Ћирилов, Р. и Д. Попов, С. Раичковић и др.). Научно-стручни радови о Циганима обухватају теме из области историје, етнологије, културе (М. Барјактаревић, П. Шерер, Андраши, Ј. Пешикан, М. Босић ...). О антропогеографским обележјима циганске популације у Војводини и њиховим обичајима писали су поред осталих: Чакан И., С. Кресоја, Дивац. З., М. Радовановић. Представљене су и приче из живота Рома. Музички фолклор код Рома је посебно обрађен у око педесет радова. Ту се убрајају и српске, словачке и мађарске песме о Ромима. Прилог у Зборнику су радови школске деце о Циганима. Анегдоте, вицеви, шаљиве приче као део усменог стваралаштва код Рома су посебно обрађени у двадесет четири текста. Између искуства, емоција и сазнања ова монографија покреће и питања хуманизације међуљудских односа.

Cigane moj (Romi u Vojvodini), Vol. 13, Edicija istorija poljoprivrede, salaša i sela, Kulturno-istorijsko društvo PČESA, Novi Sad – Kikinda 1997, 896 pp., illustrations, geographical index.

Do we know Gypsies, or Romas, as they call themselves? Around two hundred contributors have tried to answer this questions in this monograph. The book has seven chapters dealing with the Romas: *Essays and... Romas in Vojvodina communities, Stories about the Romas, Players, Early works, Funny stories about Romas...* In the first chapter, our famous artists write their prose and remember meeting Romas (J. Ćirilov, R. and D. Popov, S. Raičković, and others). Scholarly and scientific works about Romas deal with themes from history, ethnology, culture (M. Barjaktarević, P. Sherer, Andraši, J. Pešikan, M. Bosić, etc.). The following contributors were among the ones that wrote about the anthropo-geographic characteristics of the Gypsy population in Vojvodina and their customs: I. Čakan, S. Kresoja, Z. Divac, and Milj. Radovanović. This book also includes stories from the lives of the individual Romas. Roma musical folklore has been dealt with in around 50 articles. Included here are also Serbian, Slovak, and Hungarian songs about the Romas. There are also contributions of school children about the Romas. Anecdotes, jokes, and funny stories as part of the Roma oral creativity have been dealt with in 24 articles. Between experience, emotions, and knowledge, this monograph also initiates issues related to the humanization of interpersonal relations.

1997.

38. *Етнички и етнокултурни контакти у Панонско-карпатском простору*, посебна издања књ. 42, Етнографски институт САНУ, Београд 1997, 142 стр. summaries.

Мултиетничка средина представља изазован и важан пункт етнолошких истраживања. Вишегодишња истраживања области Панонске низије, проблема етничких мањина и културних контаката, су теме у оквиру пројекта Етнографског института у Београду. Већина радова у Зборнику обрађују ове теме. Н. Пантелић разматра опште одлике етно-култур-

1997.

Ethnic and Ethno-cultural Contacts in the Pannonian-Carpathian Area, Ethnographical Institute SASA, (Special editions, Vol. 42), Beograd 1997, 142 pp., summaries.

A multi-ethnic environment is a challenging and important point for ethnological research. Multi-year research of the Panonia plain areas, problems of ethnic minorities and cultural contacts, are themes within the project of the Belgrade Ethnographic Institute. Most articles in this book are devoted to this subject. N. Pantelić considers general characteristics of ethno-cultural contacts in the Panonia-Karpati

них контаката у панонско-карпатској области. Д. Дрљача на конкретном примеру анализира српско-румунско коло у Карпатима. М. Радовановић разматра процесе социјалне интеграције на примеру три насеља у Бачкој. Д. Николић излаже резултате истраживања у Бачком Добром Пољу с обзиром на динарске и панонске културне елементе. Одлике обичаја из животног циклуса Срба у Војводини тема су рада М. Босић. Питање билингвизма код омладине у Источној Бачкој обрађује Б. Жикић. О српско-мађарским браковима у Будимпешти и околини пише М. Прелић. М. Лукић-Крстановић и М. Павловић у радовима износе резултате истраживања српске мањине у Батањи (источна Мађарска), посебно питања етничког идентитета и усмених предања. "Мацарска гробља" у предањима Подунавља и Посавине су тема рада М. Нишкановића. Породицу и сродничке односе истражује З. Ивановић с посебним освртом на проблеме забране брака са афиналним сродницима. З. Дивац пише о припремама младих за брачни живот у селима североисточне Србије. У основи конкретних тема Зборника су суштинска питања људских односа и веза.

39. *Етно-културолошки зборник за проучавање културе источне Србије и суседних области,* књ. III, Етно-културолошка радионица – Сврљиг, Сврљиг 1997, 328 стр. илустрације, хроника, summaries.

Зборник је посвећен 50. годишњици Етнографског института САНУ који је и био организатор III. међународног научног скупа Етно-културолошке радионице у Сврљигу. У Зборнику је објављено 45 радова стручњака посвећених теми *Природа у обичајима и веровањима.* Радови су подељени у четири тематске целине: 1. *Културолошки и хуманистички значај природе у народним обичајима и веровањима* (Н. Пантелић, Р. Иванова, Д. Николић, М. Беновска, Б. Јовановић, М. Барјактаровић...), 2. *Небеска тела, земља, вода, камен и демонска бића у обичајима и веровањима* (А. Плотникова, Љ. Раденковић, П. Ес Дурлић, Т. Вразиноски и др.), 3. *Животињски свет у обичајима и веровањима* (Н. Павковић, П. Христов, А. Мороз, Л. Ђаповић...).

region. D. Drljača analyzes on the specific example a Serb-Romanian dance (*kolo*) in Karpati. M. Radovanović considers processes of social integration, taking as an example three hamlets in Bačka. D. Nikolić dealt with the results of her research in Bačko Dobro Polje, which takes into account both the Dinaric and the Panonian cultural elements. M. Bosić wrote about the characteristics of the life cycle rituals of the Vojvodina Serbs. B. Žikić dealt with the bilingualism on the issue of the young at East Bačka. M. Prelić writes about the Serb-Hungarian marriages in and around Budapest. The contributions of M. Lukić-Krstanović and M. Pavlović include the results of the study of the Serb minority in Bottonya (Eastern Hungary), particularly dealing with the issues of ethnic identity between reality and myth. M. Niškanović wrote about the occurrence of "Hungarian graveyards" in the lore of the Podunavlje and Posavina regions. Z. Ivanović wrote about the family and kinship relations, with special attention paid to the problems of the prohibition of marriage with the affinal kin. Z. Divac wrote about the preparation of the young for the marital life in the villages of Northeastern Serbia. The essential issues of human relations and connections are at the core of all the concrete themes.

Ethno-cultural annals, for the Study of the Culture of Eastern Serbia and the Neighbouring Regions, Vol. 3, Etno-kulturološka radionica – Svrljig, Svrljig 1997, 328 pp., illustrations, chronicle, summaries.

This volume is dedicated to the 50-year anniversary of the Ethnographic Institute of SASA, which was the organizer of the 3rd international scientific meeting of the Ethnoculturological Workshop in Svrljig. The book contains 45 articles of the experts, dedicated to the subject of *Nature in rituals and beliefs.* The articles are divided in four sections: I. *Culturological and humanistic importance of nature in popular rituals and beliefs* (N. Pantelić, R. Ivanova, D. Nikolić, M. Benovska, B. Jovanović, M. Barjaktarović...), II. *Heavenly objects, earth, water, stone, and demonic creatures in rituals and beliefs* (A. Plotnikova, Lj. Radenković, P. Es Durlić, T. Vrazinoski...), III. *Animal world in rituals and beliefs* (N. Pavković, P. Hristov, A. Moroz, L. Đapović...), and IV. *Plant world in*

4. *Биљни свет у обичајима и веровањима. Природа у фолклору и језику* (Љ. Рајковић, Н. Богдановић, В. Петреска, Г. Живковић, Ж. Ромелић, В. Марјановић...). Овај Зборник има интердисциплинарни карактер, јер су осим етнолога присутни и аутори других профила – фолклористи, социолози, лингвисти и др. У радовима су презентирани емпиријски резултати и теоријско-методолошки приступи. Прилог Зборнику је и теренска грађа која је сакупљена током симпозијума од стране учесника у околним селима Сврљига.

40. *Кодови словенских култура, часопис за словенске фолклористике и етно-лингвистике*, бр. 2, Клио, Београд, 1997, summaries.

Тема ове свеске часописа су представе словенских народа о храни и пићу. Назначујемо прву групу радова посвећену симболици и функцијама хране и пића у обредима балканских и источних Словена у календарским празницима, обичајима о животном циклусу, у веровањима о исхрани митских бића (А. Плотникова, М. Ваљенцова, И. Седакова, Т. Вукановић, Љ. Ристески, Т. Агапкина, В. и Т. Зајковски). У другој групи су радови аутора посвећених храани у фолклорним текстовима: бајкама и приповеткама, дечијем фолклору, басмама и ругалицама (М. Кропеј, М. Детелић, Б. Сикимић, Д. Ајдачић). А. Лома разматра етноним *Венеди* као "дрвоједи" везујући га са Херодотовим Будинима који се хране шишаркама. Два рада су посвећена пићима (Ј. Влајић-Поповић и А. Топорков).

41. *Музеј Војводине, Стална поставка-водич,* Музеј Војводине, Нови Сад 1997, 393 стр, илустрације.

Музеј у Војводини поставио је сталну изложбу 1990. године са преко 4000 предмета који су приказани у обимном Водичу. Водич садржи историјски преглед војвођанског простора од праисторије до 20. века, као и цивилизацијска достигнућа људи који су живели на тим просторима у распону од осам хиљада година. Водич је подељен у три тематске целине: археологија, историја и етнологија. Одељак о етнологији обухвата: увод (Д. Антонијевић), народну архитектуру (М. Бански), пољопривреду (И. Чакан), ткање (Б. Идвореан

rituals and beliefs, Nature in folklore and language (Lj. Rajković, N. Bogdanović, V. Petreska, G. Živković, Z. Romelić, V. Marjanović..). This volume has an interdisciplinary character, since, besides ethnologists, among the contributors are folklorists, sociologists, linguists, and scholars from other disciplines. Both the empirical results and theoretical and methodological approaches are presented in the contributions. The volume also includes the ethnographic field material, collected by the participants in the villages around Svrljig, during the symposium.

Codes of the Slav Cultures: A Review for Slavic Folklore and Ethno-Linguistics, No. 2, Klio, Beograd, 1997, summaries.

The main theme of this issue are Slavic representations of food and drink. We note the first group of articles devoted to the symbolism and functions of food and drink in the rituals of Balkan and Eastern Slavs in calendar festivals, life cycle rituals, beliefs on the feeding habits of mythical creatures (A. Plotnikova, M. Valjencova, I. Sedakova, T. Vukanović, Lj. Risteski, T. Agapkina, V. and T. Zajkovski). In the second group, there are works about food in folklore texts: fairy tales and novelettes, children's folklore, chants and mocking songs (M. Kropej, M. Detelić, B. Sikimić, D. Ajdačić). A. Loma discusses ethnonym *Venedi* as "tree-eaters," connecting it to the Herodotus's Budins, who feed on galls. There are two articles on drinks (J. Vlajić-Popović ad A. Toporkov).

Museum in Vojvodina, Permanent Exhibition – Guide, Museum in Vojvodina, Novi Sad 1997, 393 pp., illustrations.

The Museum of Vojvodina has set up its permanent exhibition in 1990, with over 4,000 objects, showed at this large Guide. The Guide speaks of the past of Vojvodina, from prehistory, all the way to the 20th century, as well as about the civilizational achievements of people who lived in this area in the last 8,000 years. It is divided into three thematic sections: archaeology, history, and ethnology. The ethnology section includes: Introduction (D. Antonijević), folk architecture (M. Banski), agriculture (I. Čakan), weaving (B. Idvorean Stefanović), rugs (M.

Стефановић), ћилиме (М. Малуцков), уређење куће (М. Бански), обичаје (В. Марјановић) и народну ношњу (М. Малуцков). Водич је публикован паралелно на српском и енглеском језику.

42. *О студентима и другим демонима, Етнографија студентског протеста 1996/97,* Зборник радова студената етнологије и антропологије Филозофског факултета у Београду, (приред. Г. Горуновић и И. Ердеи), Филозофски факултет Универзитета у Београду, Београд, 1997, 176 стр. библиографије, фотографије, summaries.

Протестна свакодневица или Студенски протести 1996/1997 је тема истраживања студената етнологије и антропологије као и њихових асистената. Све је било пред њима и део њих: протестни ритуали, комуникацијски и симболични системи, протестна традиција у настајању...Искуство, знање и истраживачка мобилност допринели су стварању обимног материјала који је послужио за тумачење проблема у научном дискурсу. У поглављу *Стратегије и организације Протеста,* анализирана је формална и неформална институционализација Протеста (В. Рибић, М. Вукановић, Ј. Ерчић). У одељку *Симболизација, ритуализација, театрализација* су заступљени радови у којима су обрађене симболичке интеракције, ритуални процеси, говор симбола (П. Декић, Н. Стојановић, В. Мацоски, Л. Давид, И. Благојевић, В. Гајовић). Радови у поглављу *Криза и/или катарза* указују на посебан вид ишчитавања Протеста на путу ка "индивидуалном остварењу и колективном сазревању" (В. Максимовић, М. Смиљанић, М. Миленковић).

43. *Споменица Етнографског института 1947 – 1997.,* САНУ, Етнографски институт, Београд, 1997, 137 стр., илустрације, индекс аутора

У уводном општем осврту директора Института Н. Пантелића садржан је историјат истраживачке делатности Института. Затим, следе прилози о појединим делатностима и то: *Теренска истраживања* (Д. Николић), *Предавања, трибине и саветовања,* (Д. Дрљача), *Рад на проучавању миграцијја из Србије и наших националних*

Maluckov), interior decoration (M. Banski), customs and rituals (V. Marjanović), and folk costumes (M. Maluckov). The Guide is published bilingually, in both Serbian and English.

On Students and Other Demons: Ethnography of the Student Protest of 1996/1997, A collection of essays by the students of ethnology and anthropology of the Faculty of Philosophy, Belgrade (edited by G. Gorunović and I. Erdei), Faculty of Philosophy, University in Beograd, Beograd, 1997, 176 pp., bibliography, illustrations, summaries.

Everyday events at the protests or the Student protest of 1996/1997 are the theme of the research conducted by ethnology and anthropology students, as well as their tutors. Everything was in front of them and part of them: protest rituals, communication and symbolic systems, emerging protest tradition... Experience, knowledge and research mobility contributed to the creation of a large body of material, which provided a basis for the interpretation of problems in the scientific discourse. In the chapter entitled "Strategies and organizations of the Protest," a formal and informal institutionalization of the protest is analyzed (V. Ribić, M. Vukanović, J. Erčić). The chapter "Symbolization, ritualization, theatralization" includes articles dealing with symbolic interactions, ritual processes, language of symbols... (P. Dekić, N. Stojanović, V. Madžoski, L. David, I. Blagojević, V. Gajović). Articles in the chapter "Crisis and/or catharsis" point to a special form of reading of the protest on the way towards a "collective realization and collective maturing" (V. Maksimović, M. Smiljanić, M. Milenković).

Commemorative volume of the Ethnographic Institute 1947 – 1997., SASA, Ethnographic Institute, Belgrade, 1997, 137 pages, illustrations, index of authors.

The introduction, written by the director of the Institute, N. Pantelić, gives the history of research activities of the Institute. Then, the following texts on different fields are given: Site researches (D. Nikolić), Lectures, forums and conferences (D. Drljača), Elaboration of researches of migrations in Serbia and our national minorities in neighboring

мањина у суседним земљама (М. Прелић). *Видови међународне сарадње* (З. Дивац). Следи хронолошки спсисак сарадника (Б. Влаховић). На крају је дата *Библиографија 1947 – 1997.* (М. Ивановић – Баришић и А. Јанковић).

44. *Гласник Етнографског института САНУ,* књ. 46, Етнографски институт, Београд, 1997, 309 стр.

Овај број Гласника је посвећен педесетогодишњици рада Етнографског института. О јубилеју Института су писали О. Благојевић, Драгос. Антонијевић и Н. Пантелић. Значај дела Б. Дробњаковића у етнологији је обрадила М. Јовановић. П. Влаховић је писао о етничким процесима по делима Ј. Ердељановића. О лику лекара Р. Симоновића је писао М. Васовић. Савремени брачно-породични односи у земљама Европе су анализирани у раду М. Кашубе (Москва). К. Касер и Ц. Халперн (САД) су у оквиру историјског и антрополошког приступа, изнели резултате истраживања породице на Балкану. Р. Попов анализира календарске персонификације Свете Јелене код Бугара. Миљ. Радовановић је писала о прекоморским миграцијама становништва Средачке Жупе. О варошици Подградац у Албанији прилог је дао Ј. Трифуновски. Пример једне продичне задруге је тумачио М. Барјактаровић. Однос етничке и религијске припадности у исељеничкој средини је обрађен у раду М. Павловић. Феномен масовних окупљања у теоријском дискурсу је обрадила М. Лукић-Крстановић. Свети Сава као културни херој у усменим предањима Срба из БиХ је тема рада Б. Жикића. Како се жена одупире традиционално подређеној улози при склапању брака је обрадила Л. Ђаповић. Анегдоте у ерском менаталитету су тема рада Д. Николић. Религијске мотиве у политичком фолклору је анализирао И. Чоловић. Новокомпоновану музику на линији традиције и савремености је ообрадила С. Златановић-Цветковић. Душтвени и историјски узроци феномена дијете као масовне женске неурозе су тема рада

countries (M. Prelić), Forms of the international cooperation (Z.Divac), followed by the chronological list of associates (B. Vlahović). At the end, there is the Bibliography 1947 – 1997 (M.Ivanović-Barišić and A.Janković).

Bulletin of the Ethnographical Institute, vol. 46, Ethnographic Institute SASA, Beograd, 1997, 309 pp.

This volume of the Bulletin is dedicated to the 50th anniversary of the Ethnographic Institute. O. Blagojević, Dragos. Antonijević and N. Pantelić wrote about this jubilee of the Institute. The importance of works of B. Drobnjaković for the ethnology was elaborated by M. Jovanović. P. Vlahović wrote about ethnical processes in works of J. Erdeljanović. M. Vasović wrote about the figure of the doctor R. Simonović. Contemporary matrimonial and family relationships in European countries were analyzed in the work of M. Kashuba (Moscow). K. Kaser and M. J. Halpern (USA) gave the results of the researches of families in the Balkans within the frame of the historical and anthropological approach. R. Popov analyzed calendar personifications of Saint Helen in Bulgaria. Milj. Radovanović wrote about overseas migrations of population from Sredačka Župa. The burg of Podgradac in Albania was analyzed by J. Trifunovski. The example of one extended family group was explained by M. Barjaktarović. The relations between the ethnical and religious belonging in the emigration were elaborated in the work of M. Pavlović. The phenomenon of massive gatherings within the theoretical approach is elaborated by M. Lukić-Krstanović. The figure of Saint Sava as the cultural hero in oral tradition of Serbs from Bosnia and Herzegovina is the subject of the work of B. Žikić. D. Antonijević analyses "the revenge of Kosovo" and "invocation of Miloš" as the revival of national mythems within the political context. L. Đapović treated the subject of women´s traditional resistance to the inferior role in marriage arrangements. The subject of the work of D. Nikolić were anecdotes from the mentality of Eras (inhabitants of the area around the town of Užice). Religious motives in the political folklore were analyzed by I. Čolović. The modern folk music on the line between the tradition and the contemporary was elaborated by S. Zlatanović-Cvetković. Social and historical causes of the phenomenon of the diet as the massive female

М. Малешевић. О изворима за проучавање породице колониста насељених у Бајмоку прилог је дао Б. Ћупурдија. Народни обичаји у Згарачу (Црна Гора) су обрађени у раду Ђ. Драговић. Библиографију радова из етнологије, антропологије и фолклористике је обрадила М. Лукић-Крстановић.

neurosis is the subject of the work of M. Malešević. B. Ćupurdija wrote about sources for the researches on families of colonists in Bajmok. National customs in Zagarač (Montenegro) were elaborated in the work of Đ. Dragović. The bibliography of works from the field of ethnology, anthropology and folklore tradition was elaborated by M. Lukić-Krstanović.

Регистар аутора