UDC 39 (05)

YU ISSN 0350 — 0861

СРПСКА АКАДЕМИЈА НАУКА И УМЕТНОСТИ
ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ

ГЛАСНИК

ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА

XXXIX

БЕОГРАД 1990.

ГЛАСНИК

ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА

XXXIX

UDC 39 (05) YU ISSN 0350 — 0861

THE SERBIAN ACADEMY OF SCIENCES AND ARTS
ETNOGRAPHICAL INSTITUTE

BULLETIN
OF THE ETHNOGRAPHICAL INSTITUTE
XXXIX

Accepted at the meeting of the Serbian Academy of Sciences and Arts' Social Sciences Department on 14. I 1992.

BELGRADE 1990.

UDK 39 (05) YU ISSN 0350 — 0861

СРПСКА АКАДЕМИЈА НАУКА И УМЕТНОСТИ
ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ

ГЛАСНИК
ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА
XXXIX

Примљено на Седници Одељења друштвених наука САНУ, одржаној 14. I 1992.

БЕОГРАД 1990.

Издавач:

ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ САНУ
Кнез Михајлова 35/III, Београд, тел. 636-804

Лектор:

ЛЕПОСАВА ЖУНИЋ

Превод резимеа:

МИРЈАНА ПРОШИЋ-ДВОРНИЋ

Штампа:

Г. П. „ПРОСВЕТА“ — БЕОГРАД

Тираж:

600 примерака

Штампано 1992. године

Штампано уз учешће средстава Фонда за науку Србије.

UDK 39 (05) YU ISSN 0350—0861

САДРЖАЈ

РАСПРАВЕ И ЧЛАНЦИ

(оригинални научни радови)

(претходна саопштења)

(прегледни чланак)

(стручни чланак)

(претходна саопштења)

(стручни чланак)

ПРЕВОД

IN MEMORIAM

ХРОНИКА

ОСВРТИ И ПРИКАЗИ

UDC 39 (05) YU ISSN 0350—0861

CONTENTS

TREATISES AND ARTICLES

TRANSLATION

IN MEMORIAM

CHRONICLE

SURVEYS AND REVIEWS

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XXXIX
Bulletin of the Ethnographical institute, vol. XXXIX
Београд 1990.

РАСПРАВЕ И ЧЛАНЦИ*

Оригинални научни рад
UDK 392 (1—22)

Никола Пантелић,
Етнографски институт САНУ
Београд

НАСЛЕЂЕ У ДРУШТВЕНОМ ЖИВОТУ САВРЕМЕНОГ СЕЛА

У раду се синтетизовано излажу резултати вишегодишњих истраживања села као друштвене заједнице, сродничких веза и односа, брака и породице, у средишњем делу Србије. Проучавањима традиционалне културе и живота у селу, трагало се за процесима, променама и нестајању старијих облика обичаја, друштвене организације и њених структура, за трајањем, учешћем и утицајима на савремени социјални живот и културу.

Кључне речи: село, друштвена заједница, сродство, брак, породица.

Предмет овога рада су констатације и закључци истраживања села као друштвене заједнице, сродничких веза и односа, брака и породице у Србији јужно од Саве и Дунава (централна Србија). У ствари, излаже се део резултата до којих сам дошао на основу вишегодишњих испитивања и посматрања поменутих питања у оквиру пројеката Етнографског музеја у Београду и Етнографског института Српске академије наука и уметности, која сам обављао у источној, западној и југозападној Србији, као и у њеним средишњим деловима и објавио у више радова. Проучавајући традиционалну културу и живот у селу, трагао сам за процесима, променама и нестајању старијих облика обичаја, друштвене организације и њених структура, за трајањем, учешћем и утицајима поменутих питања на савремени социјални живот и културу.

*
* *

Сеоска породица и сеоско домаћинство у Србији данас сведени су на приближно три члана у просеку. У неким областима породица има и знатно мањи просечни број чланова, као на пример у североисточној Србији, а мало у ком крају та цифра досеже четири члана. Статистички подаци о старосној структури села, распореду сеоског и градског становништва, структури занимања и запослености, образовању и другим показатељима, недвосмислено упућују, а анализе старијих и новијих истра-

* *Сви чланци и расправе у овом броју, изузев радова Александре Мурај, Мирка Барјактаровића, Ивана Ковачевића и Бранке Јаковљевић, резултат су рада на пројекту „Етнологија Срба и Србије“.*

живања које сам обавио доводе до закључака о нужном раслојавању и распадању традиционалних сеоских, сродничких и породичних односа и начина живота. Много онога што је представљало старију сеоско-родовску друштвену и уже породичну организацију нестало је. За то друштво су били изузетно значајни систем и структура сродничко-суседских веза заснованих на патријархалном принципу и патријархалној породичној задрузи као идеалном моделу породице. То се посебно односи на западну, средишњу и југоисточну Србију. У источној Србији, међутим, знатно више него у другим крајевима, распрострањен је, на пример, матрилокални брак — домазетство, који се може сматрати остатком матријархалних односа. Постоји још доста појава које припадају традицији у промењеним, већином редуцираним облицима. То се, на пример, огледа у праву наследства по обичају и позитивним законским прописима, у понашању и односима између полова и генерација. У наведеном и другом има појава које су наслеђене и често нису у складу са савременим животом у селу, породици и браку.

На омеђеној територији, а несумњиво и знатно ширем простору, облици сеоског друштвеног живота, сродства, суседских односа, породице и обичаја имају доста заједничких одлика. Разумљиво је да постоје и различитости од краја до краја, од предеоне целине до предеоне целине, а не изостају ни оне још уже, локалне карактеристике, што је последица порекла и састава становништва на одређеним просторима и у насељима. Те разлике зависе од тога колико су сачуване месне, донесене и примљене традиције, затим од облика привређивања и, наравно, од других чинилаца. Оне настају и због бржег или споријег привредног и друштвеног развоја села или области. На промене, разлике или уједначавања општег понашања људи у сеоским заједницама, као и на начин њиховог живота у породици и изван ње све непосредније утичу изградња привредних објеката у граду и селу, запошљавање у индустрији и другим делатностима, масовно комуницирање, извори и системи информисања, наука, техника и технологија. Значајан удео у променама има и политика.

Стање духовне свести зависно је, с једне стране, од веће или мање уврежености и привржености традицији, а, с друге стране, од етничких процеса, економског развоја и економских односа у сеоској заједници. То је одлучујуће утицало на дуже чување или мењање неких елемената у области друштвеног и породичног живота. Отуда су чести несклади у прихватању или неприхватању вредности као тековина савремене урбане цивилизације, што изазива сукобљавање са нормама понашања у датој средини и резултира отуђењем личности, у ствари неприлагођеношћу измењеним условима живота.

Односи и живот у сеоској заједници, породици и браку, као и живот појединца мењао се много брже за последњих неколико деценија него пре тога за читав век. Али, исто тако су присутне тежње за одржавањем макар само неких сегмената традиционалног начина живота и обичаја, што се може сматрати уобичајеном појавом. То је више било изражено код старијих људи, а сада се запажа и код знатног дела млађег нараштаја. Све то се огледа у одржавању обичаја и култова, а затим и у неким друштвеним односима. Насупрот томе, изразито је настојање већине свих на усвајању промена у материјалној производњи, стицању добара, квалитету и култури становања и уопште начину живота, колико то дозво-

љавају објективне околности, а често — и преко тих оквира. Истовремено, не догађају се промене, на пример, у односу према раду, пословању и, у вези с тим, усвајању одговарајућих вредности зато што није изграђен прихватљив систем за још увек постојеће друштвене односе и схватања људи. Отуда се промене не схватају истовремено са њиховим догађањем, већ тек после одређеног времена потребног за уочавање разлика упоређивањем некадашњег и савременог стања, погледа на свет, уважавања нових вредности итд. Многи те промене доживљавају као нешто изван њих, сматрају да њихови животни циљеви и културни образац, упркос свему, остају исти, а да се само мењају други који живе око њих.

Тежња за наглашеним истицањем етничких и националних обележја и у вези с тим симболички поступци, за које се, по правилу, сматра да представљају „право" наслеђе и да извиру из самих његових корена, без обзира на утемељеност таквих схватања, у савременом сеоском друштву део су настојања на очувању и убеђења о континуитету, непромењивости и једнаком вредновању укупне традиције. Тиме се, по правилу, жели исказати припадање друштвеној и етничкој заједници, народу. Ма колико то било конзервативно, утиче и на укупне промене, а нарочито на губљење посебности предеоних и уже локалних одлика и традиција и води све већем уједначавању. Може се закључити да су у целини и доста убрзане промене традиционалног друштвеног живота и културе уопште у савременом селу, али не увек и у складу са свим другим процесима.

У току вишегодишњег истраживања уочио сам да су неке институције традиционалног друштвеног живота и односа у савременом селу нестале или су се битно изменили њихови облици исказивања. Истовремено, то се није увек догађало и са њиховом суштином и симболиком која се задржава за дуже време, пре свега у памћењу, а каткада и у пракси. Тако је, у ствари, обезбеђено трајање, односно учешће трансформисаних облика друштвеног живота и обичаја у савремености. Као део културног наслеђа и својина народа, активно и пасивно се пресађује у свест и свакодневицу нових генерација. То се догађа, пре свега, у породици, чија је дужност да преноси на потомство традиције друштва и опште захтеве и тежње за просперитетом, што свакако значи и за нужним променама постојећег стања. Породица то чини утицајем родитеља и других старијих чланова породичног домаћинства на формирање личности потомака. Кад тог утицаја нема, настају озбиљнији поремећаји. Иначе, карактерне особине и култура већине чланова друштва истовремено је израз општих одлика друштва и његове културе. Старије генерације преносе на потомство онакве опште одлике културе и карактерних особина какве дато друштво може да репродукује. Зато је породица неизмерно значајна карика етничког и културног континуитета, у њој се постављају основе за просперитет друштва и полазишта за одређивање идентитета. Криза породице ствара многе неизвесности, што се последњих деценија огледа и у нашем друштву. Овде, наравно, не мислим само на психолошке већ, пре свега, на културолошке структуре и вредности традиције.

*
* *

Савремено село у Србији доживљава преображај. Од родовске, сродничко-суседске, економске и друштвене заједнице село постаје територијално-друштвена заједница пољопривредних произвођача, индустријских и других радника и чиновника са члановима њихових породичних домаћинстава. Тај процес је у завршној фази, мада ће неки елементи старије друштвене организације трајати још извесно време. У свему томе изменио се општи изглед села, сазидане су многе нове, савременије и добро опремљене куће и привредне зграде, много је нових механизованих средстава за производњу и другог. Изменила се и структура у погледу образованости, занимања, запослености, а затим старости, радних способности и другом.

На промене традиционалних одлика села у Србији, његов општи изглед као насеља, па на друштвене и друге функције, природно, снажно утичу општа друштвена кретања. Ипак, рођаци и комшије и данас се на традиционалној основи међусобно помажу у већим пословима. У време сезонских и других послова (градња куће) организује се помоћ (моба) или зајам. Настоји се да помоћ, позајмљени рад буде реципрочно узвраћен. Али ни данас, као ни у прошлости, није обавезно да помоћ (позајмица) у раду буде увек узвраћена на исти начин нити у потпуно истој мери. Исто тако, није примерено не вратити позајмљени рад или услугу, као и не притећи у помоћ комшији или рођаку. После таквог поступка не може се очекивати солидарност околине и локалне заједнице, што и данас може у многоме отежати живот у селу.

У последње две-три деценије приградска села, ближа индустријским и административно-управним центрима знатно су увећана механичким приштајем становништва из околних и удаљених места. У њима се одвија убрзано урбанизовање становања иако се комунални објекти не изграђују истовремено са кућама, у већини таквих места. По правилу, у селима удаљеним од поменутих центара број житеља знатно се смањује или стагнира. У многим селима мањи је број домаћинстава која се баве само пољопривредном производњом у односу на домаћинства са мешовитим занимањима и стицањем прихода. Многи обезбеђују своју егзистенцију радом на земљи и у индустрији, разним другим производним и услужним делатностима, у друштвеним, јавним и управним службама. У селима је све већи број домаћинстава (већином старачких) која се не баве пољопривредном производњом или сасвим мало обрађују земљу. Неки повремено и у мањим количинама изнесу нешто производа на локалну пијацу, вашар или дају другима да продају. Поједини гаје одређене културе у количинама довољним да задовоље сопствене и потребе дела/делова породице који живе у граду.

*
* *

Традиционални сродннички систем, сродннички односи и везе, као у већине српског народа, заједно са суседским односима, били су веома развијени и још се доста одржавају. Присне сродничке везе сада углавном постоје између блиских рођака, природно ако нису дошли у неки

сукоб (често око наследства, поделе имовине), када може доћи и до снажно изражене нетрпељивости, па и непријатељства. Са даљим сродницима повезаност обично није особито чврста, нарочито ако истовремено нису и суседи (комшије). Општа повезаност сродника долази до изражаја и одржава се за време породичних свечаности, обреда и обичаја. Важност сродства и чврстина сродничке повезаности испољавају се у узајамном уважавању и помагању на различите начине, кроз одржавања породичних скупова, окупљања сродника о породичним свечаностима и празницима (свадба, крштење детета, крсна слава, преслава, Божић), као и о сахранама. Данас се сродници окупљају и о неким државним празницима и за време годишњег одмора запослених. У више крајева, у релативно новије време, извесне фамилије чији чланови живе у разним местима договарају се и утврђују дан/дане општег окупљања. Настоје да на тај скуп дођу, ако је могућно, сви чланови фамилије (у ствари рода, братства), како они који живе у селу и околини тако и они из удаљенијих места, па и из иностранства. Циљ ових скупова је настојање на очувању, одржавању свести о значају сродства и везама између припадника рода (фамилије). По правилу, скупови се одржавају макар један дан у месту и на имању где је била кућа родоначелника, без обзира на то коме сада од сродника та имовина припада. Скупови у завичају, на породичној баштини, одржавају се и ако више нико од сродника ту стално не обитава. Свакако није потребно посебно објашњавати да настојање на очувању свести о сродству, сродничкој повезаности и припадање роду има изванредну друштвену и културну димензију, али и економску улогу. Ни једна од њих није лишена практичне и психолошке важности.

Везе међу сродницима лако се уочавају у узајамној сарадњи и помагању оних који живе у селу са онима који су настањени и запослени у граду. Део шире породице, који живи у селу, може да обезбеђује пољопривредне производе и да чини друге услуге сродницима у граду даје део прихода, да обезбеђује летњи боравак у селу, баба и деда одгајају предшколску децу итд. Други део породице настањен у граду настоји да помогне у обављању или остваривању послова у институцијама власти, управе и судства, помаже око избора и набавке неких индустријских производа, стара се о школовању, запошљавању и обезбеђивању здравствених услуга за сроднике из села. Каткада преузима и продају извесних производа.

Сарадња међу сродницима, обим и облици повезаности не могу се увек потпуно сагледати, а посебно не измерити. Осим сарадње, међу рођацима постоје и антагонизми, различити интереси, незадовољство општим понашањем само у одређеним приликама појединаца или породица, услед чега долази до неспоразума па и до нетрпељивости. Често се о томе више говори него о нормалним и присним односима јер се ваљда сматра да се они подразумевају међу рођацима. У ствари, и то само открива карактер схватања о обавезама сродника и очекивања како би они требало да се понашају у међусобном односу. Зато, на пример, за многе послове и услуге, нарочито у граду, које треба обавити у неком предузећу, државној или јавној установи, обично се има или тражи „свој човек" — рођак, кум, комшија, пријатељ, земљак, мада је исти посао могућно обавити без посредовања и помоћи наведених или би у већини случајева тако требало да буде. Сматра се да је дужност

сродника и других да помогну, омогуће или макар олакшају завршавање посла својим ауторитетом, положајем који имају у друштву, посредством веза са другим рођацима, земљацима или преко познаника. Такво понашање је доста уврежено, а делимично произилази из остатка родовско-племенске свести и односа који су примерени другим друштвеним и економским односима. Томе знатно доприносе и погодују наметнуте радикалне промене традиционалних вредности, оптерећене уз то предрасудама разних врста, мада су у променама изражена настојања да оне делују у смислу унапређења и ослобађања од друштвених стега које су у супротности са савременим токовима живота.

У рачунању сродства још се одржава уверење да је мушка линија сродства значајнија од женске линије. Понегде се чује, на пример, „мушка крв је јача", „важније је сродство по крви него по млеку" али све чешће и „све ти је то исто". Патријархални принцип се огледа и при склапању бракова. Уопште, пожељнији је патрилокални од матрилокалног брака. Истина, то је много мање изражено у источној Србији где, одавно има сразмерно велики број домазетских бракова услед ниског наталитета.

Кумство је важна духовна и друштвена веза између крвно несродних породица и до данас се у сеоским заједницама уважава као блиско сродство, уз сва редуцирања те друштвене институције. Ословљавање са *куме* данас каткада има и благо ироничан призвук, исто као и настојање да се ова духовно-друштвена веза сведе у фолклорни оквир. Мислим да то открива супротстављање забранама и дејству које по традицији производи кумство али је оно још толико снажно да се не може једноставно одбацити, јер као духовна веза произлази из натприродног а истовремено је део наслеђа које није у потпуном складу са савременим друштвеним комуникацијама.

Побратимство (посестримство) мање је заступљено у западној него у источној и јужној Србији. Склапало се, а склапа се каткад и данас између добрих другова и пријатеља, посебно ако неко од њих двоје нема рођене браће (сестара). Такво ритуално ороћавање било је и из убеђења да се на тај начин може неко избавити од болести, у ствари да здрава особа своју снагу — здравље може пренети болесном. Братимљење у тим случајевима обично се обавља између млађих особа супротног пола. Братимљење се увек обавља уз одређени ритуал, о чему има доста података у етнолошкој литератури. Побратим (посистрима) постаје и онај који својим пожртвовањем спаси некоме живот или га избави из велике невоље, доводећи при том у опасност сопствену сигурност.

Побратимство као и крвно сродство производи забрану склапања брака између збратимљених мушкарца и жене. Забрана се односила и на њихову браћу и сестре, а до недавно ни деца побратима нису могла склапати брак. Ретки су били примери кршења ове забране. Наводно, први случајеви непоштовања побратимства (посестримства) као сродничке везе почели су тек пре две-три деценије, и то више у североисточној Србији, где је иначе овај вид сродничке везе релативно честа појава. Неки су управо због несметаног састајања склапали побратимство. Кад се сазна за злоупотребу побратимства због прикривања љубавне везе, околина оштро осуђује такав поступак. Верује се да „родоскрвна" веза

између побратима и посестриме може донети само несрећу. Тако се често и догађа, јер су то често прељубнички односи.

Широм Србије, у селима и градовима, ословљавање са *комшија, земљак,* и сада нешто ређе *побратиме,* доста је уобичајено. Ословљавањем на тај начин жели се успоставити веза и исказати одређена блискост, па и присност са недовољно познатом особом и незнанцем. То се чини ради лакше и непосредне комуникације и у случајевима кад се очекује предусретљивост или нека услуга. Претпоставка за такво ословљавање је могућност отклањања препрека између непознатих особа у неизвесним ситуацијама и очекивању могућног супротстављања интереса, као и мишљења. Истовремено, „успостављена" веза унеколико обавезује на уздржаност и прикладно опхођење. Ословљавање са „комшија" опште је и веома распрострањено, како међу суседима који се добро знају тако и између оних који се први пут сретну или се само повремено виђају и поздрављају. Несумњиво, такав начин ословљавања је у корелацији са старијим системом друштвених и сродничких односа.

* * *

Породичне задруге биле су честе, нарочито у западној Србији и у њеном средишњем делу, још у првим деценијама XX века. Од тада се брзо раслојавају и престају да буду доминантан облик породичног живота. Данас су скоро потпуно нестале, само у понеком селу може се наићи на једну или две породице које по структури, али не и по броју чланова домаћинства, представљају, углавном остатке породичних задруга. Савремена сеоска породица у Србији, као уосталом и у неким другим крајевима земље, изузимајући унеколико породицу Албанаца на Косову и у Метохији и у Македонији, претежно је инокосна (ужа, нуклеарна) или је то породична заједница родитеља са ожењеним сином (удатом кћери и зетом) и његовом децом. У већини су проширене породице, које сачињавају три до четири генерације брачних парова у директном сродству (вертикалном) преко једног од супружника. Значајан је и број раздељених породица, условно речено породичних задруга (заједница), које више или мање и даље чине одређену целину. Иако ти делови фамилије живе сасвим аутономно као посебне породице, оне су, с друге стране, и даље довољно чврсто економски повезане управо сродничким и културним нитима, што је несумњиво последица остатка традиционалног обрасца живота, понашања и односа.

Споне које повезују раздељене породичне заједнице у многим случајевима су доста чврсте. Међу њима постоје различити облици кооперације. Понашају се као предвојене породичне задруге, што у неким случајевима, бар извесно време, стварно и јесу. Истина, у садашње време раздвојени делови породице, у односу на некадашње стање, имају готово потпуну самосталност у погледу располагања имовином, стеченим приходима, у понашању према околини, васпитавању и образовању деце, верским и политичким опредељењима и другом. Све то, ипак, не искључује међусобне утицаје и обавезе, а подједнако се односи како на оне одсељене из планинских села у жупније крајеве и околину индустријских места, који по правилу настоје да се баве и пољопривредом, тако и на оне који оду за послом у удаљенија места, па и у иностранство.

Везе са породицом, матичним селом и крајем постепено слабе са економском консолидацијом одсељених. У месту из кога су одсељени родбина има утемељену позицију, макар она била и недовољно економски снажна. Тај део породице више настоји да одржава традиционалне облике друштвеног живота и понашања. Одсељени део породице своје везе са традицијом више исказује кроз однос са породицом у селу и преко симбола за идентификацију. Претежно образованији, своје везе са породицом у селу, преносе више на емотивни план, тежиште је више померено на односе родитељи — деца, брат — брат, брат — сестра итд. Тежња за економском и социјалном еманципацијом, посредована притиском глобалних друштвених и економских процеса, одражава се у све већој отуђености сродника као и појединаца у друштву. Још увек је, међутим, мањи број фамилија чији је један део у селу а други у граду, са сасвим расточеним сродничким везама које полазе од траниционалних норми.

Колики је степен одељености или повезаности сродника зависи од више чинилаца и није их увек једноставно утврдити. Поред мерљивих и лако уочљивих чињеница, као што су количине размењених добара и вредности учињених услуга, број међусобних посета и друго, постоје и субјективни фактори вредновања. Такав је, на пример, осећај усамљености (напуштености) без обзира на стварне околности. То је нарочито изражено кад су у питању остарели родитељи или, још више, други рођаци. Или, насупрот томе, схватање младих и уопште оних који живе у граду, а сада и подељене породице у селу, о обиму обавеза према старим родитељима и сродницима са умањеним радним способностима и нарушеног здравља. Ту треба имати на уму и понашање које произилази из интереса појединаца и породица у погледу очекивања наследства, испуњавања преузетих обавеза итд. Све то нису ствари које се могу лако квантитативно одредити, подвести под традиционалне или савремене међусродничке и породичне односе и норме.

Као облик организације живота у савременом селу, задружна породица је превазиђена јер начин живота, питање својине и модерног привређивања умногоме су супростављена. Упркос жилавом отпору, већ неколико деценија породична задруга представља само преостатак из прошлости, традиционални облик породичног живота чији су неки елементи уграђени у савремене и друге друштвене односе. У свакодневном животу, у убеђењима и схватањима положаја, права и обавеза, затим у подели рада, у односима између чланова породичног домаћинства и међу рођацима, понашању приликом поделе имовине, наслеђивању или макар само истицању начела како би се требало понашати у тим односима или обавити деобу и, најзад, у обичајима и одржавању породичних култова (крсне славе) чува се и манифестује традиција. У свему набројаном открива се понајвише присутна свест, а унеколико и понашање својствено за патријархално-родовске односе и организацију живота, што је било оличено у породичној задрузи. Најзад, то показују поменути породични скупови о верским и другим празницима, као и обичајима везаним за животни циклус (рођење, свадба, смрт).

Српска и уопште јужнословенска породична задруга представљала је изузетно занимљиву тематику и била је изазов за многе истраживаче и научнике од половине прошлог века до наших дана. Испитивали су њене облике, порекло, токове развоја, организацију живота и утврђивали

узроке и последице њеног раслојавања и распадања. У XIX веку, а нарочито почетком XX века, раслојавање и распадање породичне задруге било је у пуном замаху. На њено растакање снажно су утицали продори робно-новчаних односа у село и увођење механизације у пољопривреду. Могло се, с обзиром на околности, претпоставити да ће тај процес бити брзо окончан. Међутим, дубоко уврежена суштина односа у задружној породици, која извире из родовске друштвене организације, траје и одржава се до нашег времена у врло редуцираним и сегментираним елементима. Непрестано су репродуковани трансформисани облици понашања и односа својствени за породичну задругу, али, истовремено, примерени и могући у датој стварности, па је тако дошло скоро до потпуних промена. Задружна породица се није могла рестаурирати као тип породице, иако је било настојања и покушаја конзервирања и прилагођавања зато што више није било ни друштвених ни економских услова за њено нормално функционисање. За то су потребни друштвени оквир и односи са изразитим патријархалним устројством и колективизмом својине, рада и узајамности. Истовремено она није могла на пречац нестати, бити избрисана из живота, памћења и културе.

*

* *

Изложено треба разумети као настојање сваке аутентичне културе да сачува своју особеност и суштину у ономе што су створили преци и што се искристалисало као стварна вредност. То представља одбрану од губљења идентитета и назадовања. У прошлости је то било још важније и израженије. Испољавало се као одлучујућа компонента за опстанак заједнице. Традиција се љубоморно чувала јер је била одбрана од сумњивих иновација непримерених карактеру друштва и његовој култури. Увек је постојао отпор према наглим променама које би могле пореметити створене друштвене односе и довести у питање опстанак и идентитет заједнице и достигнуте друштвене вредности које су у дуготрајном раздобљу стварале генерације предака. „Било је важније сачувати и најмању тековину, него доћи до нових по цену заборава и губитка старих. Није носталгија него потреба очувања тешко стечених симбола културе учинила да се човек према прошлости својих предака односи као према нечему неприкосновеном: превише вредном и превише рањивом у исти мах, а да би се олако мењало." (Манфорд). Тако долазимо макар до делимичних одговора о природи и присутности традиције у савременим сродничким, суседским и породичним односима у Србији и поред значајних промена у свеукупном животу и делатностима до којих је дошло у последњих неколико деценија.

Изражена настојања за мењањем, често за раскидањем и рушењем свих постојећих односа и одбацивањем традиције као такве, у првом периоду после другог светског рата и касније, а нарочито старије друштвене структуре и веровања, уз истовремено запостављање стварања правих претпоставки за стварни напредак, нису могла довести до жељеног циља. Одлучујући фактор који може деловати на промене јесте еволуција у јединственом комплексу мишљења и осећања за традицију и у животу људи. Значи, само такав процес води ка квантитативним и квалитативним променама. Радикалне промене у неким областима жи-

вота и делатности доводе до тога да значајнији напредак може прихватити и пратити ограничен број појединаца, док за већину оне представљају само оквир за лажно и наметнуто понашање којим се прикрива стварно стање и потискују аутентични симболи културе. Калеме се иновације које могу само да неповољно утичу на друштвену структуру и поништавају поштовање стечених вредности. Истовремено, ствара се отпор за одбрану наслеђених одлика. Не долази до стварног прихватања промена, пре свега у свести и емоцијама, а затим и у пракси, упркос извесним привидима. Стални токови промена које је прихватила већина чланова друштва имају трајне консеквенце у превазилажењу постојећег ако уважавају традицију, чувају и дограђују стечене вредности; тада представљају напредак значајан за све сфере живота и делатности заједнице.

БИБЛИОГРАФИЈА

V. Bogišić, *Zbornik sadašnjih pravnih običaja u Južnih Slovena*, Zagreb 1874; *О облику названом инокоштина у сеоској породици Срба и Хрвата*, Правни чланци и расправе, Београд 1927.

М. Влаинац, *Моба и позајмица*, Српски етнографски зборник XLIV, Београд 1929.

P. Š. Vlahović, *Na životnim raskrsnicama* — prilozi proučavanju etničkih procesa, Prijepolje 1987.

С. Вукосављевић, *Историја сељачког друштва I*, Посебна изградња САНУ, књ. CCIX, Институт за изучавање села I, Београд 1953.

Z. Golubović, *Porodica kao ljudska zajednica*, Zagreb 1981.

Р. Гузина, *Кнежина и постанак српске буржоаске државе*, Београд 1955.

Т. Р. Борђевић, *Наш народни живот*, 1—4, Београд 1984; *Економија и еволуција насеља*, Гласник српског географског друштва св. 1, Београд 1912; *Из Србије кнеза Милоша (становништво — насеља)*, Београд 1924; *Село као суд*, Зборник филозофског факултета књ. I, Београд 1948.

П. Ивић, *Српски народ и његов језик*, Београд 1971.

Ал. Јовановић, *Историјски развитак српске задруге*, Београд 1896.

Ц. Костић, *Облици наших породица*, Гласник етнографског института САНУ VII, Београд 1958.

Š. Kulišić, *O postanku slovenske zadruge*, Bilten instituta za podučavanje folklora, sv. 3, Sarajevo 1955; *Tragovi arhaične rodovske organizacije i pitanja balkanskoslovenske simbioze*, Biblioteka etnološkog društva Jugoslavije, sv. 5, Beograd 1963.

М. Ђ. Милићевић, *Општине у Србији*, Годишњица Николе Чупића, год. II, Београд 1878.

M. Mladenović, *Porodica i porodični odnosi*, Beograd 1963.

В. Николић-Стојанчевић, *Породица у систему традиционалних и савремених установа у друштвено обичајном животу Рађеваца*, Етнографски институт САНУ, Посебна издања књ. 31, Београд 1989.

С. Новаковић, *Село*, Београд 1943.

Н. Пантелић, *Село и породица* — Етнолошка истраживања у Горњој Ресави. Гласник Етнографског музеја у Београду (ГлЕМ), књ. 25, Београд 1962, 103—134; *Сродство и задруга* — Јадар вуков завичај, ГлЕМ књ. 27, Београд 1964, 369—400; *Село, сродство и породица*, ГлЕМ књ. 28—29, Београд 1966, 153—172. *Друштвени живот у Неготинској крајини*, ГлЕМ књ. 31—32, Београд 1969, 297—326; *Прилог проучавању брака и породице у становништва ђердапских насеља*, Зборник радова Етнографског института САНУ књ. 7, Београд 1974, 45—56; *Друштвени и породични живот на територији општине Зајечар*, ГлЕМ књ. 42, Београд 1978, 309—339; *Tradicionalni elementi društvene organizacije u severoistočnoj i delu centralne Srbije*, Godišnjak akademije nauka i umjetnosti BiH XVIII, Centar za balkanološka ispitivanja knj. 16, Sarajevo 1980, 173—197; *О друштвеном животу и породици у пожешком крају*, ГлЕМ књ. 48, Београд 1984, 193

—208; *Tradicija u savremenim srodničko-susedskim odnosima i porodičnim odnosima u zapadnoj Srbiji*, Etnoantropološki problemi sv. 6, Beograd 1989, 39—47; *Наслеђе и савременост — друштвени живот у чачанском и горњомилановачком крају*, Посебна издања Етнографског института САНУ књ. 36, Београд 1991.

М. С. Филиповић, *Човек међу људима*, Београд 1991.

J. M. Halpern, *A Serbian Village*, New York 1958.

J. Цвијић, *Балканско полуострво*, Београд 1931.

За изучавање покренутих питања у чланку има још много чланака, студија и књига, али међу најзначајнија дела спада грандиозна серија *Српски етнографски зборник*, посебно друго одељење *Живот и обичаји народни*.

Nikola Pantelić

HERITAGE IN CONTEMPORARY VILLAGE SOCIAL LIFE

In this paper the author lists some of the statements and conclusions which have resulted from his extended field work research conducted over the years, as part of the complex projects organized by the Ethnographic Museum in Belgrade and the Ethnographic Institute of the Serbian Academy of Sciences and Arts, on village as a social community and on systems of kinship and family relations in Serbia south of the Danube and the Sava (Central Serbia). In fact the author has synthesized the results already published in his numerous papers. While studying traditional culture and life in Serbian villages, the author was tracing processes, change and disintegration of the older customs, social organization and its structures, as well as their continuation, participation and influence on contemporary village life and culture.

Today an averge village family has been reduced to about three members In some regions, as for example in north-eastern Serbia, the average number of family members is considerably lower, while households with four members are quite rare. Statistical data on village age structure, distribution of urban and rural inhabitant, professions and employment, educational level and other indicators, clearly demonstrate, together with comparisons between author's own research results dating from different time periods, that the disintegration of traditional village, kinship and familial relations and life styles had been inevitable. Many elements of the former village-clan and familial organizations have faded away. For that type of the society kinship and neighborhood relations based on patriarchal principles and patriarchal extended family, as ideal models, used to be extremly important. This is especially true for western, central and south-eastern parts of Serbia. However, in eastern Serbia, matrilocal marriage (domazetstvo), which may be considered a remnant of matriarchal relations, is much more frequent than in other parts. Still, there exist many other elements of the traditional, but nowadays greatly transformed and largely reduced forms of culture. This may be perceived, for example, in the inheritance rights which are in accordance with both the customary and positive legal norms, further in behavior and relations between genders and generations. Among those there are many inherited traits which are disharmonious with the contemporary village, family and marriage.

The research has proven that in the delineated territory, and certainly far beyond it, there are many common features in willage life, in kinship and neighborhood relations, in family and customs. Expectedly, there are also many local variations.

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XXXIX
Bulletin of the Ethnographical institute, vol. XXXIX
Београд 1990.

Оригинални научни рад
UDK : 323.113(=861)

Душан Дрљача
Етнографски институт САНУ,
Београд

ОПШТЕ И ПОСЕБНО У ЧУВАЊУ И ГУБЉЕЊУ ЕТНИЧКОГ ИДЕНТИТЕТА СРБА У РАСЕЈАЊУ

Изразито негативни токови етничких процеса по српске групе у расејању. Приметне сличности у чувању и губљењу идентитета. Чиниоци губљења идентитета: малобројност Срба у земљама емиграције и проређеност њихових насеља; смањење природног прираштаја и наглашена асимилативност. Процеси гетоизације и свођења традицијске културе у патуљастим заједницама. Културно двојство и симболички карактер етничког идентитета.

Кључне речи: етнички процеси, природни прираштај, патуљасте заједнице.

Нема сумње да, упркос веома различитим условима у којима живе Срби у дијаспори, постоје заједничке и особене одлике у чувању и губљењу њиховог идентитета. На неке од њих упозорићу у овом чланку, а на основу новијих етнолошких испитивања, и то: српске мањине у Мађарској и Румунији, српске оазе у Белој крајини и Жумберку, Галипољских Срба, Срба одсељених у Русију, појединих група српских исељеника у САД и Канади. За сада нема етнолошких радова о Србима у Раши (Истра)[1] и Трсту. Описани етнички процеси имали су изразито неповољан ток по расејане српске групе у Белој крајини, Украјини и Мађарској. За један народ поразна је чињеница да су се његови одсељени припадници, на пример Срби у данашњој Украјини, потпуно изгубили у новој етничкој средини, оставивши само свој удео у антрополошком погледу и спорадичне трагове културе. За разлику од одсељених Срба у Русију, Русини у јужној Угарској, данас Војводини,[2] дошавши у истом периоду на наше тле, углавном су очували своју народну самосвојност. Тиме се свакако намеће питање веће или мање подложности Срба у расејању асимилационим процесима и притисцима.

Истраживач је свестан опасности свеколиког уопштавања кад је реч о тако осетљивим процесима. Ово тим пре јер се ради о сеобама, најчешће цикличним (и предвојеним староседелачким групама!), веома различитог ужег етничког порекла, врло великом временском распону настанка дијаспоре, посебним, па чак и изузетним друштвено-политич-

[1] S. Žitko, *Etnična, jezikovna in kulturna podoba Istre skozi zgodovino*, Zgodovinske vzporednice slovenske in hrvaške etnologije 3, Ljubljana 1987, s. 16; О. Милановић, *Српска школа „Јован Милетић“ у Трсту*, Сеобе Срба некад и сад, Београд 1990, с. 217—231.

[2] *Традиционална култура југословенских Русина и Украјинаца*, Нови Сад 1971.

ким условима њеног настајања и каснијег развоја. Значајну тешкоћу представља и различит истраживачки приступ. Савремени испитивачи исељеништва били су у прилици да предмету истраживања приђу са становишта генерацијских разлика у процесима, док су за остале српске групе у расејању проучавања вођена мање потпуно и с великим закашњењем. Ипак, сличности, па и истоветност неких процеса чувања и губљења етничког идентитета често су очигледне (није то случај само код Срба!), да се њихово разматрање истраживачу само по себи наметнуло.

Једна од општих и одређујућих претпоставки за губљење традиција и етничког идентитета јесте малобројност Срба и проређеност (дисперзност) њихових насеља у пределима дијаспоре у односу на компактност насељености водећег или већинског становништва. Ако изузмемо размештај Срба у северозападним деловима Југославије, данас су у другим државама сасвим ретка насеља (село Ловра у Мађарској; Свиница и још нека места у Румунији) у којима Срби живе у већини. То битно утиче на свођење и гетоизацију њихове традицијске културе.

Стагнирање или смањење броја Срба, како у земљи тако и у дијаспори, проузроковано је општим смањењем природног прираштаја, што увек више погађа сићушне групе и води ка биолошком ишчезавању. Битан податак је и то што код мањина у суседним земљама и Срба у северозападним крајевима Југославије није у последњим деценијама било никаквог надокнађивања становништва путем механичког прилива досељеника, него је забележено веће или мање одсељавање током овог века, што је изазвало још већу проређеност српског живља. Само је исељеништво добило два или више послератних таласа придошлица из земље. Та малобројност и проређеност слаби национално самопоуздање, што је забележено код Срба у Мађарској и Белој крајини, а утиче и на свест о високом степену одређености.

Последица смањења броја Срба у већ постојећим патуљастим заједницама јесте недостатак непосредних извршилаца традицијске праксе, која је, опет, један од непосредних показатеља чувања етничког идентитета. Тешко је свакако утврдити величину и састав најмање етничке скупине, самодовољне за несметано функционисање комплекса традицијске културе. Међутим, мора се нагласити да су поједине српске етничке заједнице у расејању, поготово у суседним земљама, бројно тако сићушне да се упражњавања неких обичаја већ и због те чињенице одричу.

Овако посматрана малобројност један је од узрока свођења (редуковања) елемената традицијске културе, па и читавих обичаја. С друге стране, како процес асимилације није ни у ком случају једносмеран, и српска мањина — често врло масовно у односу на своју бројност, прихвата, најчешће успостављањем брачних веза, и обликује добровољне асимиланте. Само, у њиховом културном инвентару, усвојени српски елементи културе нису примарни, па се може поуздано претпоставити да ће се, кад они постану носиоци и извршиоци стечених обичаја, процес упрошћавања културних елемената наставити и убрзати — све до изостављања.

Преостаје да се објасни појам „расејања" (дијаспора) из наслова и одреди временски распон у коме се процеси потпуније посматрају. У овом прилогу се појам „расејања" користи у његовом најширем значењу. По томе, „диаспора" означава ситуацију расејања етничке групе

која се као досељеничка (алохтона) настанила међу припадницима друге, већинске или водеће групе или група.[3] Реч је дакле о деловима, на жалост не о свим, српског народа у расејању, онима који живе изван Србије. Што се тиче другог, ово је поглед на углавном савремене процесе, јер је у последњих сто година број Срба у појединим енклавама рапидно смањен.

Посматрајући, што је могуће шире, културно двојство или тројство Срба удаљених од народне матице, изложених утицајима нове средине, никако не губим из вида како објективну тако и субјективну компоненту етничког идентитета и његов симболички карактер, а у проучавању исељеништва већ проверене показатеље етничког идентитета (знакове и симболе), као и бинарност етничких симбола — вербалних и невербалних — који у исељеничкој заједници представљају претежно везу између по сећању реконструисаног завичајног и стеченог у новој средини (америчког, канадског, аустралијског). Кад је о исељеницима реч, испитивач је првенствено имао у виду резултате оних испитивања која се односе на старо исељеништво као такозвану стабилну заједницу о којој се судови могу поузданије изрицати.

После *Увода*, следе четири поглавља: I. *Сеобе, завичај миграната, време одсељавања, бројност;* II. *Преостаци специфичног (завичајног) у сфери материјалног живота;* III. *Процеси прожимања с другим народима, упрошћавања културних елемената и губљења језика;* IV. *Убрзана асимилација.*

I

За већину етнолошки проучених српских група у расејању заједнички су: процеси даљег расељавања, тј. секундарно мигрирање, уз истовремено досељавање других народа (Бугара, Украјинаца, Мађара, Грка и др.) у њихова делимично опустела насеља, инверсне сеобе у шири завичај, послератни преласци у градове, даље уситњавање породице и појава једночланих домаћинстава, снажно деловање спонтане и планске асимилације.

Срби у Мађарској (Ловра, горњанска села). Једино насеље у Мађарској у коме Срби и данас преовлађују јесте Ловра код Будимпеште. Ловрански Срби су пореклом из различитих матичних крајева, а у ово село на Чепелском острву су, почев од XV века, стизали током дужег периода.[4] Судећи по локалном говору, најзначајнији утицај су имали војвођанско-шумадијски досељеници, а знатно мањи они из источне Херцеговине и Старе Црне Горе. У XVIII столећу Срби из Угарске одсељавали су се у украјинске области ондашње Русије. У Ловру су се крајем прошлога века досељавали Бугари, по занимању баштовани. Године 1924. око четвртина Ловрана (150) оптирала је у Краљевину СХС и населила се у Молу, после чега се још више смањио природни прираштај у месту. Па ипак, у то време почело је снажније посрбљавање Бугара. После другог светског рата, један број Срба преселио се у

[3] *Slownik Etnologiczny — terminy ogolne*, Warszawa—Poznan 1987, ab ovo.

[4] М. Прелић, *Срби у Ловри на Чепелском острву код Будимпеште 1896—1989*. Дилеме истраживача после уводних истраживања, Етнолошке свеске X, Београд 1989, с. 217—225; Д. Дрљача, *Национално мешовити бракови Срба у околини Будимпеште*, Сеобе Срба некад и сад, Београд 1990, с. 217—231.

град, а у село су у већем броју почели да се досељавају Мађари. Данас су број и структура Срба у Ловри врло неповољни: у 78 домаћинстава има 202 житеља, од којих је једна трећина старија од 60 година; Мађара је већ 154 у 37 домаћинстава са 4,1 чланом, док је просечна величина српских домаћинстава 2,6 укућана.

Срби у Румунији (Свиница у Банатској клисури). На етничку структуру слојевито насељаваног становништва Свинице — према тврдњи савремених испитивача — одлучујући утицај имала су два чиниоца: српски средњовековни тимочки и српски архаични банатски.[5] Говор Свиничана је косовско-ресавског типа. Срби су се досељавали од велике сеобе 1690, а вероватно и пре. Били су граничари и сточари, данас ратари (индивидуални) и рудари. Године 1938. било их је 1 660, крајем шездесетих 1 541 становник у 375 домаћинства, а 1988. године 1 584 становника у 392 домаћинства. Седамдесетих година село је измештено на вишу коту, на место старог насеља — селишта, а у вези с изградњом ХЕ „Бердап I". Истраживачи запажају и истичу врло развијену српску националну свест Свиничана.

Срби у Белој Крајини (Бојанци, Мариндол, Милићи, Пауновићи). У четири насеља у Белој крајини, од XVI века, а вероватно и пре живе Срби досељени из Црне Горе (слив Бојане), којима су се касније придружили ускоци из Сења, као и Босанци и Личани које су они покренули.[6] Били су граничари до 1871.године, када је Војна крајина укинута. Од почетка овог века, када је у Бојанцима и Мариндолу живело 550 људи, њихов број се драстично смањује. Од шездесетих година до почетка деведесетих, број Срба је са 450 смањен на 302. Како су Бојанци били претежно у склопу словеначких земаља, Срби су тамо снажније привредно и друштвено (преко мешовитих бракова!) интегрисани са Словенцима, док су Срби из остала три насеља своје друштвене везе, нарочито брачне, остваривали у Лици и Кордуну. Отуда су они за белокрањске Словенце Власи, рангирају их као Роме и приписују им лоповлук.

Срби у Жумберку (Сошице, Стојдраге, Поклек, Грабовица и др.). Досељавали су се почев од 1530. године, у две веће сеобе, и то из Босне, Србије и Рашке.[7] Звали су их Власима („Влаји") и Пребјезима, као и Ускоцима. Године 1541. било их је више од 3 000 досељеника у Жумберку, већином сточара, вичних војевању, касније трговини и крријумчарењу. Брдовити предели ове области имају њихове топониме. Извесну самосталност добили су заузврат за наметнуту војну организацију. Крајем XVI века били су изложени снажном унијаћењу. Тај процес је

[5] М. Драшкић, *Становништво лимитрофног српског села Свињице у Румунији*, с. 13; видети и остале радове: Зборник радова Етнографског института САНУ књ. 5, Београд 1971.

[6] M. Dražumerič, *Srbi v Beli krajini*, Zgodovinske vzporednice slovenske in hrvaške etnologije 5, Ljubljana 1988, s. 302—318; М. Терсеглав, *Прилог проучавању духовне културе белокрањских Срба*, Прилози проучавању етничког идентитета, Зборник радова Етнографског института САНУ књ. 20, Београд 1989, с. 75—87.

[7] A. Muraj, *Narodna nošnja Žumberka*, Stojdraga, Zagreb 1988; B. Đaković, *Terenska istraživanja u sjeveroistočnom Žumberku*, Zgodovinske vzporednice slovenske in hrvaške etnologije 5, Ljubljana 1988, 231—246; D. Cvitan, *Seoska arhitektura jugoistočnog Žumberka*, Zgodovinske vzporednice slovenske in hrvaške etnologije 5, Ljubljana 1988, s. 284; A. Muraj, *Živim znači stanujem*, Zagreb 1989.

век и по касније углавном завршен. Покретљиви, већ више од једног столећа исељавају се из Жумберка. Ово подручје захваћено је процесом депопулације и услед ниског наталитета. Данас се већина малобројних Жумберчана осећа Хрватима, иако се 1948. године чак 1 180. људи изјаснило као Срби. Одликовали су се развијеним овчарством, Ђурђевданским обичајима и старим пастирским играма, карактеристичним кућама и привредним зградама, специфичном женском ношњом (кошуља, опрег, црвена капа), вишебојним тканинама — торбама и бисагама, организацијом домаћег живота у патријархалним задругама, штокавским говором и епском традицијом.

Срби у Турској (Караџа и Бајрамич). Срби су у области Дарданела, на корену Галипољског устројства, насилно пресељени најкасније крајем XVIII века, пореклом су из околине Јагодине.[8] Првобитно су били насељени у селу Учдере, одакле су половином XVIII столећа морали да избегну због зулума. Срби насељени у Караџи су се погрчили, а код оних у Бајрамичу, где је било и Бугара и Грка, започео је најпре процес посрбљавања и једних и других. То је било могућно због релативне изолованости Бајрамича од бугарских и грчких села. Међутим, почетком XX века утицај грчке школе и цркве постао је нарочито снажан на тадашње треће покољење Срба у Бајрамичу. Погрчавање су поспешивале и женидбене везе. После балканских ратова, почела је њихова одисеја, која се завршила досељавањем 73 породице галипољских Срба у Пехчево у Македонији, где су се потпуно изгубили као етничка група.

Срби у украјинским областима некадашње Русије (Нова Сербија и *Славјаносербија).* Године 1751. Срби — граничари, пошто су их претходно из Поморишја и Потисја преселили у Банат, почињу да се пресељавају, са дозволом аустријских власти или без ње, у Русију.[9] Касније им се придружују чланови породица, као и досељеници из Босне, Славоније, Далмације и Црне Горе, а затим из балканских и других земаља. Основали су две веће колоније у које се досељавало и домаће, украјинско становништво, тако да је број досељених убрзо нарастао до 26 000 душа. Створили су и друга насеља којима су дали имена војвођанских места из којих су дошли. Убрзо су посетиоци ових колонија забележили поодмакле процесе украјинизирања, а касније и румунизирања Срба, све до њиховог ишчезнућа на тим просторима.

Срби у САД (Дулут, Минесота). Од краја XIX века до почетка првог светског рата досељавали су се Срби из Лике, Кордуна, Баније, Босне, Црне Горе у Минесоту и почетком XX столећа окупили су се у Дулуту, а касније основали колонију у његовом предграђу Гери.[10] У прво време чинили су исту црквену заједницу са Грцима, а у Гери су се Србима придружили руски и бугарски досељеници. Један број Црногораца, после

[8] М. С. Филиповић, *Галипољски Срби*, Београд 1946.

[9] М. С. Филиповић, *Срби у Русији*, Београд 1947 (рукопис); М. Р. Барјактаревић, *Судбина одсељених Срба у Украјини*, Зборник радова Етнографског института САНУ књ. 5, Београд 1971, с. 140—146.

[10] Д. Дрљача, *Сведеност имигрантске поткултуре Срба у Сједињеним Америчким Државама*, Прилози проучавању етничког идентитета, Зборник радова Етнографског института САНУ књ. 20, с. 45—56; М. Павловић, *Срби у Чикагу*, Проблем етничког идентитета, Посебна издања Етнографског института САНУ књ. 32, Београд 1990; D. Drljača, *Groblja Srba u dijaspori kao svedočanstvo savremenih etničkih procesa*, Etnoantropološki problemi св. 7, Beograd 1990, с. 67—73.

одсељавања Личана и других Срба у радничко насеље Гера, остао је да живи у Дулуту. Гетоизација исељеника на етничкој основи има, што је и разумљиво, добре и лоше стране за етничку поткултуру. Етнички гето је за исељенике привлачан, с једне стране, и истовремено одбојан због поткултурне учауреености његових становника, с друге стране. Досељавање у Геру било је миграциони процес од дисперзије ка гету, а касније расељавање широм САД темељило се претежно на социјалном раслојавању. Почетком педесетих, доселило се у Дулут двадесетак Срба из Далмације и Србије, који су као расељена лица били у Италији и Немачкој. Од неколико стотина Срба у време између два рата, данас српска етничка заједница у Гери и Дулуту броји тек око 200 чланова. Разлог је исељавање у друге крајеве САД, посебно од времена затварања челичане и цементаре у месту, крајем шездесетих година.

Срби у Канади (Регина, Торонто). Срби у Канади припадају различитим досељеничким таласима. Почетком XX века приметни су у Канади трагови већег црногорског таласа који је захватио Северну Америку. Први досељеници су из Војводине, Лике, Баније, Кордуна, Босне и Херцеговине и Далмације, а каснији — највећим делом из Србије.[11] Узроци исељавања, објективни и субјективни, били су економске и политичке природе. У почетку запослени у пољопривреди (Регина) и рударству (мала рударска места) почели су, између два рата, да прелазе у индустрију и веће градове (Торонто). Значајно је њихово ангажовање у хотелијерству (Нијагара). Можда и због великог степена социјалне покретљивости, нису се окупљали у једној улици или градској четврти — гету. Године 1947 — 1948. из Канаде се у домовину вратило 1700 наших исељеника, међу којима је било више Хрвата а мање Срба. Према попису из 1928, у шест српских колонија било је 1530 становника, а крајем осамдесетих било је 8 000 Срба, што је чинило свега 4% исељеника југословенског порекла.

II

Иако се оправдано тврди да су прилагођавања миграната новим условима најпотпунија у области материјалног живота, ипак се и у савременим испитивањима наилази на примере сачуваних елемената српске културне посебности, као што су: завичајна занимања (бар у допунском привређивању!), јела и пића, архитектура или поједини облици, ношња или њени делови.

Некадашњи граничари у Белој крајини су се, уз војнички позив, бавили сточарством и трговином. Срби у Ловри нису напуштали сточарство, нарочито коњарство. Свиничани, уз ратарство и друга занимања, задржали су сточарско удруживање бачијског типа звано „лекница" и назив „постата" за ред приликом брања кукуруза. И Галипољски Срби сачували су већином српску привредну терминологију, посебно у земљорадњи. Срби у Украјини, изгубивши војне повластице, са успехом су се бавили земљорадњом и трговином. Лички Срби (и Хрвати) запосели су

[11] В. Томовић, *Канађани — пријатељи Србије и Југославије и њихова помоћ 1944—1948*, с. 155—173; Р. Радојевић, *Неговање етнокултурног идентитета код канадских Срба*, с. 173—187; М. Лукић-Крстановић, *Срби у Канади — Проблем етничког идентитета*, с. 187—195, све у зборнику радова: Сеобе Срба некад и сад, Београд 1990.

полицијске службе у Дулуту. За време економске кризе у Америци већина дулутских Срба се бавила пољопривредом, а данас неки високообразовани држе фарме оваца, што их, уз материјалне користи од овога посла, подсећа на завичајно занимање предака.

У народној исхрани, чему се није увек поклањало довољно пажње у испитивањима, помињем само да је код Срба у околини Будимпеште „типично" српско јело „каурма", а код Срба у Дулуту, уз бакалар о Божићу, као најважнија посластица — штрудла с орасима или маком — „повитица". Галипољски Срби су у својој исхрани сачували најмање старинског, попримили су богату медитеранску исхрану, условљену изузетним климатским погодностима.

До другог светског рата, код Срба у Белој крајини задржала су се два типа становања: задружне куће с вајатима у дворишту и дворишта ограђена попут тврђаве — zaprti dvori. До првог светског рата, огњишта у кућама у Мариндолу била су отоврена. Код Галипољских Срба називи споредних зграда били су већином српски. Међу Србима у Украјини планске куће први су почели да граде граничари у својим ушореним насељима. Неки Срби у Дулуту подигли су типичне динарске куће, са собом у поткровљу, које су касније служиле као штале.

Све до педесетих година овога века, одржавала се у Белој крајини женска ношња динарског типа. Данас се она користи за фолклорне приредбе. Мушкарци су од долењских Словенаца прихватили белу платнену кошуљу, а новији додатак у ношњи је личка капа. Народна ношња Свиничана је изобичајена, а у прошлости је била слична крашованској. И Галипољски Срби су изобичајили ношњу, а она коју су запамтили била је слична грчкој.

Нема сумње да је социјална покретљивост Срба у расејању додатно утицала да појединци потпуније прихвате вредности већинског или водећег народа. Претпоставља се, не без разлога, да су Срби сељаци у Ловри преузимали од Срба грађана елементе мађарске не само материјалне већ и духовне културе. Имућнији Срби у Украјини прихватили су, већ у првим деценијама по насељавању, раскошни стил живота руских земљопоседника, високих официра и бојара.

III

Социјални живот, па и асимлациони процеси међу Србима у расејању одвијали су се у многочему зависно од тога да ли су њихове оазе настале досељавањем појединаца, углавном мушкараца или читавих породица, граничара или сељака, или и једних и других. Понегде је више облика социјалног живота постојало истовремено током дужег периода.

У неким српким насељима у Белој крајини задружна земља, коју су користиле поједине породице, није ни данас подељена. После укидања Војне границе, код Свиничана је задруга убрзо нестала. Галипољски Срби сачували су, до половине овога века, елементе задружног живота. И први исељеници у „бординг хаусима", чији су власници били наши људи, живели су на начин који је имао многе одлике патријархалне задруге. Иначе, до почетка шездесетих година нашег столећа, у Дулуту су самци чинили и до трећине укупног броја српског исељеништва и о њима су све до краја живота бринули кумови, суседи и земљаци.

Дошавши сами у Русију, српски граничари и други војници заснивали су национално мешовите бракове претежно с Украјинкама и тако стварали предуслове за брже однароћивање своје деце. Припадност православљу била је некад у Белој крајини препрека за склапање бракова са Словенцима. После другог светског рата та препрека је постала мање важна и велики број Срба се оженио Словенкама. Национално мешовитих бракова Срба у Мађарској било је и у прошлости, а њихова динамика је све већа у последњих неколико деценија. Од српских насеља у околини Будимпеште, најмање је етнички хетерогених бракова у Ловри, где Срби чине 60% становништва, па и ту су два од пет српских бракова мешовити, а знатно највише тих веза је с Мађарима, што је и разумљиво. Многи од тих брачних парова у Ловри остају да живе у селу. Код Срба у Дулуту је крајем педесетих година престало склапање етнички хомогених српских бракова, а 1985. године у 57 домова било је само 16 „чисто" српских брачних парова.

Породична имена Срба у дијаспори претрпела су мање или веће промене, а понегде је презиме у целини промењено. Код Срба у Белој крајини и Украјини, српско -ић на крају презимена замењује се са -ич; презивање Галипољских Срба било је и на грчки и на турски начин; Србима у Мађарској уписује се по правилу најпре презиме па име — у обавезној мађарској транскрипцији, али је сасвим ретко да се удате Српкиње потписују додајући -не мужевљевом имену. Код Срба у Канади и још неких у исељеништву такозвана бизнис имена су најчешће поенглежени облици српских презимена. Иначе, српска лична имена још више него презимена губе се у веома израженом степену. Неке генерације Срба у Мађарској биле су лишене могућности избора српског личног имена, па су се јавили двојни облици: мађаризовано или мађарско име, у званичним књигама, и српско — за домаћу употребу, у црквеним матицама, што је случај и код већине исељеника. Код Галипољских Срба многобројна су грчка имена, како мушка тако и женска.

Српски језик се код Срба у расејању губи у корист језика већинског или водећег народа. Различити су и видови билингвитета и вишејезичности, као и степени напуштања матерњег језика (писмо — ћирилица, говор). Према испитивачима, за Србе у Бојанцима је словеначки од почетка овога столећа главни језик споразумевања, али су се и поред тога Бојанчани жестоко бунили кад су им педесетих година укинуте школе на српском језику. Њихов домаћи говор је српски, па су им деца услед тога подвргнута припремној настави словеначког језика. Степен губљења српског језика у обрнутој је сразмери с бројем Срба у насељима крај Будимпеште: што је број Срба мањи, степен губљења језика је већи. То се очитује у проналажењу саговорника, степену знања и прецизности њиховог изражавања на матерњем језику (с обзиром на њихов билингвитет), а последично и по натписима на надгробним плочама. Додуше, постоји настава на српскохрватском језику, у смањеном обиму, као и српска гимназија у Будимпешти, али је претходни утицај мађарског школског система и мађарске средине био исувише јак на малобројне Србе. Због унука који не знају српски, њихове претке, на пример у Чобанцу, сахрањују с мађарским надгробним натписима. Код Срба у Русији већ су синови пресељеника напустили српски језик. Кад је реч о исељеницима, језички плурализам — примера ради — не постоји у Сједињеним Америч-

ким Државама, поготову не за мале етничке заједнице. Иако се у Дулуту основе српског језика, историје и културе уче у парохијским школама, у кућама српски језик углавном нема статус домаћег говора. Судећи по надгробним плочама на локалном гробљу, ћирилица је делимично устукнула већ у другој деценији по досељењу, а наш језик се повукао половином овога века, што је у сагласности с појавом трећег исељеничког поколења.

У поодмкаклом степену језичке асимилације, религијски чинилац у чувању идентитета постаје све значајнији. Прецизности ради треба истаћи да је *српско* православље, а не неко друго (руско, грчко, бугарско, румунско), повезивало и чувало српску групу. Не без разлога су Срби у расејању настојали да створе своју цркву, јер су се преко руског православља изгубили у Украјини, а погрчили у близини Дарданела. Тако су у првим децинијама нашег столећа иступили из заједничке црквене организације с Грцима, а у Канади с Русима (Украјинцима?).

Кад верски чинилац постане један од најзначајнијих чинилаца у чувању идентитета, а црквену организацију персонификује парох, онда се са сигурношћу могу наслутити процеси међу верницима који немају свештеника у месту. У Белој крајини су изостала црквена крштења и венчања. Крсна слава се напушта, а црквена помера у недељу, ако пада на радни дан. Једино се сахране обављају уз потпун верски обред.

Код Срба у Ловри нема славског колача, све чешће изостаје уношење бадњака (Срби у Свиници га и немају), нема обредних поворки ни обредних ватри, а Видовдан се не убраја у значајнији празнике. Галипољски Срби су, вероватно под притиском, напустили славу или службу и прихватили опште у Грка прослављање имендана; многи празници су добили имена, прихваћени су нови култови светаца, као и неки нови обичаји (првомајски, паљење „Јахудије" и др.). Своје главне празнике — Божић и Ускрс Срби у исељеништву — славе двоструко: с већинским становништвом и посебно. Све више се укрштају и преплићу поједини обичајни елементи (врба с палмом о Врбици). Има покушаја да се и крсна слава институционализује, као и већина других празника. Упрошћавање културних елемената, па и њихово изостављање, у узрочно-последичној је вези с поменутим институционализовањем.

Улога етничке цркве, иначе, веома је велика и одговорна. Српска црква у расејању најчешће је оптерећена бригом за чување идентитета својих парохијана, а свештенство није увек припремљено за преношење завичајног наслеђа. Најзад, треба истаћи, да етничка парохија у исељеништву, с микро-светом гета, представља замену за завичајну локалну заједницу у којој одговарајући значај имају не само социјални већ и политички чиниоци.

У свадбеним обичајима Свиничана сачували су се многи старији елементи: назив „говија" за невесту, „стрчало" као свадбени часник, младини дарови „дрзаља" и др.; код Галипољских Срба „чисто" српским се сматрају називи свадбара: јунак и невеста, кум, девер, старојко. У погребним обичајима Срба у суседним земљама заступљено је нарицање, а код Галипољских Срба „запевање".

Епске песме, поготово оне певане уз гусле, већ деценијама се губе код Срба у расејању, а преовлађују краће баладе и лирске песме.

У срединама у којима живе у дијаспори, Србе често, основано или мање основано, поистовећују с другим народима: Власима и Ромима, а етноним Рац је као погрдан назив коришћен за Србе у Ловри. У Белој крајини су их сматрали Власима, сасвим ретко Ромима. У Украјини су Цигане чергаре, с обзиром на њихово порекло из Србије, звали Србима.

IV

Код већине српских заједница у расејању асимилациони процеси су поодмакли, а Срби у Украјини и Галипољски Срби-оптанти су се као посебне групе изгубили. Потребно је ипак нагласити да је губитак самосвети о националној припадности веома дуг процес, уз разумљиве генерацијске, разлике у том погледу. Судећи по извештајима словеначких истраживача, данашње младо поколење Бојанчана себе сматра Словенцима, за разлику од њихових старијих сународника. Већина белокрањских Срба наводно не види перспективу одржавања своје етничке посебности. Објективно процењујући своју етничку ситуацију, Срби у Ловри — уз високу српску самосвест и приврженост Мађарској — настоје да обнове неке од заборављених обичаја, чувају и усавршавају матерњи језик, а чак и децу из мешовитих бракова васпитавају у српском духу. Ипак, Ловрани су свесни свог бројног осипања, услед ниског наталитета и одласка младих у градове, и тешкоћа у погледу њиховог физичког одржавања.

Узроке сразмерно брзе асимилације Срба у Украјини испитивачи виде у јединству вере, блискости језика и културе. Као узрок мањег значаја оцењује се чињеница да су многи Срби дошли у Украјину као секундарни и терцијарни мигранти, већ културно, а затим и физички све удаљенији од завичаја. Били су а затим престали бити припадници војничког сталежа. Ставља се нагласак и на умешност украјинских жена у асимилацији наших сународника и њихових потомака.

Многи Срби у расејању су се, у различита времена, осетивши колико су се сами и њихови сународници одродили, враћали у завичај: из ондашње Угарске у тадашњу Турску, оптирали из Мађарске и Румуније у Краљевину Срба, Хрвата и Словенаца, напуштали прекоморске земље и настањивали се у Југославији. Истина је да је међу разочараним оптантима и повратницима из исељеништва било и инверсних сеоба. Као што се може закључити, субјективна компонента етничког идентитета често је одлучујућа.

Dušan Drljača

SERBS IN DIASPORA AND THEIR ETHNIC IDENTITY
— General and Specific Aspects of the Problem —

Serbian minorities in Hungary, Rumania, Bela Krajina, Žumberak, Galipoli, Russia, as well as some immigrant groups in the United States of America and Canada exhibit similarities both in regard to the preservation and disppearance of their ethnic adentity. Ethnical processes are definitely extremely unfavorable for the Serbs in diaspora. Amorg the decisive factors responsible for the fading out of ethnic identity the following may be cited: in emigrant countries Serbs are few in numbers; their population increase rate is quite low and the processes of assimilation are pronounced. Fewness and rarefaction decrease national self-reliance. Fewer and fewer members of the already small communities means that there are left less and less direct performers of the traditional culture, especially of the so called social customs. The common trait for all Serbian groups in diaspora, subjected to ethnological research so far, is that they are prone to secondary emigrations, while their places are being taken by the members of other ethnies.

Processes of ghettoization and the reduction of the traditional culture in small Serbian communities have also been observed. Still, even in the sphere of material culture some Serbian peculiarities have been preserved till nowadays, such as, homeland professions (at least in supplementary economy), food and drinks, architecture or some of its forms, costume or some of its parts. Sometimes among the Serbs in diaspora there actually existed several forms of social life simultaneously, for an extended period of time (extended family or it least some traces of it in American boarding houses being one such example). Liable to change were the immigrants' first and last name, but only to an extent. Serbian language is falling out of use in favor of the language spoken by the majority or the leading nation. Language use veriables are perceivable at generational level and they also depend upon durability of living away from the homeland. In the advanced stages of language assimilation religious affiliation becomes more and more important in preserving ethnic identitu. It was the *Serbian* Orthodoxy and not some other (Russian, Greek, Bulgarian, Rumanian) that indeed helped preserve the collective, ethnic identity in diaspora.

In may be concluded that among most of the Serbian groups in diaspora the processes of assimilation are in their advanced stages, while the Serbs in Ukraine and the Serbs-optants in Galipoli have completely perished as distinctive entities. Strong feelings of ethnic alienation has driven some of the immigrants back to their homeland, but however, among disappointed optants and returnees inversive migrations have also been recorder.

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XXXIX
Bulletin of the Ethnographical institute, vol. XXXIX
Београд 1990.

оригинални научни рад
УДК: 325, 11 (497) „15/18“

Десанка Николић
Етнографски институт САНУ
Београд

МИГРАЦИОНИ ПРОЦЕСИ У ВОЈНОЈ ГРАНИЦИ И ЕНТИТЕТ ГРАНИЧАРА

Миграције у Војној крајини сагледавају се са становишта узрока, праваца и времена у којима су се одигравале, упоредо са развитком Војне крајине као установе.

Ентитет граничара се посматра као последица миграција и прилагођавања досељеника новој средини, под заједничким условима војничко-сеоског живота и милитаризације.

Кључне речи: миграције, Војна граница, ентитет, граничари, милитаризација

Предмет саопштења су миграциони процеси у Војној граници и њихов значај за формирање и одржавање ентитета становништва, које је, настањујући гранична подручја између Аустрије и Турске и бавећи се неколико столећа војном службом, прерасло у особени социокултурни колективитет.

У науци је већ утврђен значај проучавања културе становника лимитрофних области, јер се, како је истицао Цвијић, у њима „сусрећу народи различитог порекла и етничке свежине“. При томе треба имати на уму да лимес може да буде „гранични простор редовне размене добара“, простор на коме долази „до мирног спајања друштва и изједначавања цивилизацијских нивоа“, па се такви контакти сврставају у позитивне културне контакте. Међутим, лимес може да представља и подигнуту баријеру између различитих друштава и цивилизација, међу којима долази до контаката инвазијом једног друштва над другим друштвом, једне цивилизације над другом цивилизацијом, уз деловање силе и отпора.[1]

У нашем случају је углавном реч о другој категорији културних додира. Војна граница која се географски распростирала између Балкана и Панонске низије, од залеђа Јадранског мора на западу, до Баната и Ердеља у Румунији на истоку, у цивилизацијском смислу делила је две културе: оријенталну културу, која је нарочито у својим ранијим фазама имала у средишту ратничке походе и верски фанатизам Османлија, од средњоевропске културе и аустријског војно-државног централизма у XVIII веку надахнутог идејама просветитељства.

Не треба занемарити и чињеницу да је Војну границу насељавало динарско становништво са Балкана, чија је родовско-патријархална култура садржавала и елементе оријенталне културе, а исто тако да се везе

[1] З. Бауман, *Култура и друштво*, Београд 1984, с. 118—119.

између становника с једне и с друге стране границе, никада сасвим нису прекидале услед родбинских, трговачких и других контаката.

Зато су неки писци Војну границу називали и „тампон зоном" која је раздвајала и спајала различите културне тенденције и идеје, истовремено их и кондензујући стварањем нових квалитета, као реалитета специфичног начина живота и опстанка на тим просторима.

У том контексту ентитет граничара посматрамо као последицу миграционих кретања и прилагођавања досељеника новој географској, друштвеној и културној средини.

Питањима миграција ка Војној граници и у оквирима њене територије бавио се, а и данас се бави велик број истраживача, почевши од хроничара као што су: Крчелић, Демиан, Хитцингер, Хостинек и Ваничек, до великих имена као што су Цвијић, Ивић, Поповић, затим Лутовац, Веселиновић, Гавриловић и многи други.[2] Посебно помињемо корисну акцију Матице српске у Новоме Саду на сакупљању и објављивању изворне грађе о колонизацији Војводине, у којој је заступљен и период Војне границе.

На основу досадашњих резултата тих проучавања, која су у току, могућно је реконструисати само уопштену скицу селидбене ситуације, за коју је карактеристично да се мењала зависно од историје саме Војне границе, почевши од XVI века, када је и настајала, до XIX века, када се као институција угасила.

У категоризацији миграционих кретања у нас уопште, кретања која су се односила на Војну Границу, по свом основном карактеру, спадала би у наменска, организована, масовна померања народа изазвана историјским догађајима и ратовима који су вођени између Аустрије и Турске.

Тако саме почетке досељавања на аустро-турска гранична подручја неки старији писци виде у војно-одбранбеним акцијама хрватско-угарског краља Матије Корвина, који је после заузећа Јајца 1463. године, одатле одвео 18 000 људи и населио их на подручја Лике и Крбаве. Без обзира на то што се овај податак не може потврдити другим изворима, чињеница је да су отада, а нарочито од почетка XVI века, продори турских чета на граничну територију Хрватске и Угарске изазивали код становника панични страх, такозвани турски страх, услед чега су масовно напуштали своје домове и насеља која су остајала пуста. Истовремено, немуслимански живаљ са турских подручја, да би се такође спасао од терора, пребегавао је на сигурнију, аустријску страну. Такво стање ишло је на руку аустријским властима да се прогоњени хришћански народ заштити, али и да се депопулисане пограничне области Монархије претворе у одбранбени бедем

[2] В. А. Krčelić, *Annue ili historia 1748—1767*, Zagreb 1952.; J. A. Demian, *Statistische Darstellung des Königreiches Ungarn II*, Wien 1806; C. B. von Hietzinger, *Statistik der Militärgränze des Österreicheschen Kaaiserthums* 1817, II, Wien 1820; J. Hostinek, *K. K. Militärgrence ihre Organisation und Verfassung* I, II, Wien 1861; J. Цвијић, *Балканско полуострво и јужнословенске земље, књ.* I и II, Београд 1966; А. Ивић, *Сеобе Срба у Хрватску и Славонију*, Сремски Карловци 1909; Д. Поповић, *Срби у Банату до краја осамнаестог века*, Посебна издања Етнографског института САН, CCXXXII књ. 6, Београд 1955; М. Лутовац, *Миграције и колонизације у Југославији у прошлости и садашњости*, Гласник Етнографског института САН књ. VII, Београд 1956; С. Гавриловић, *О насељавању Српске милиције и Климената у Срему 1732—42*, Историјски часопис САН IX—X, Београд 1960, итд.

према турској експанзији. Ту би били и почеци Војне Границе, која се организовано стварала и бројчано јачала новим пресељеницима.[3]

Са гледишта сеоба, у то време од посебног интереса је, према Цвијићу, била област између Уне и Купе, обухватајући и Жумберак са суседним деловима Беле крајине. Турци су у њу често продирали и пленили је. Становници који су се у поворкама кретали из Босне и Херцеговине, Лике и Горње Цетине и Рашке, а и они које су Турци доводили на своју територију, упућивало се ка овој граници. Међу њима су били најпознатији жумберачки Ускоци, које извори помињу 30-их година XVI века.[4]

Поред континуираног пресељавања током читавог XVI века, појачаног крајем века победом над Турцима код Сиска 1593. и код Петриње 1596. године, други већи талас досељавања уследио је крајем XVII и почетком XVIII века, проузрокован аустро-турским ратовима, такозваним бечким ратом од 1683. до 1699. године, и ратом од 1716. до 1718. године.

Грађа о селидбеним струјањима изаваним тим сукобима указује на то да је повлачењем Османлија из Угарске, Славоније, Срема, Баната и Лике долазило до прелажења народа у ослобођене пределе. У та масовна сељења спада и велика сеоба из 1690. године, коју су пратиле аустријске трупе повлачећи се из Северне Македоније, Косова и Метохије, при чему се један део избеглог народа задржао на територији Славонске крајине. Још једна сеоба догодила се по завршетку аустро-турског рата 1738. године, када је Аустрија морала да уступи Турској неке крајеве у Србији и Босни. Тада је из Србије у Срем прешло више од 600 наоружаних људи са породицама, а приликом повлачења Евгенија Савојског из Босне око 40 000 избеглица хришћанске вере населило је крајеве преко Саве.[5]

Резултат тих кретања било је територијално проширивање Војне Границе. Уз постојећи вараждински генералат, ослобођењем Лике проширен је карловачки генералат; године 1701. створена је Савско-дунавска граница, 1702. године Поморишко-потијска граница, 1704. Банска крајина, а 20-их година XVIII века, када се Пожеревачким миром граница према Турској спустила на банатски део Дунава, почело је формирање банатских граничарских пуковнија.[6]

Мада се на територију Војне Границе долазило са разних страна, основни правац кретања био је: југ — север. Етапне, а делом и матичне области досељавања биле су Босна и Србија. Већ сеобе до XVII века од интереса за Војну границу одигравале су се преко Босне. Она је и задржавала дошљаке, од којих су се неки укључивали у турске војне редове (мартолози, харамије). Тако је насељена старијим и млађим пресељеницима послужила, у неку руку, као етнички резервоар за миграције ка аустријској граници. Већи и мањи покрети становништва из Босанске крајине, Босанске Посавине и Семберије имали су за циљ не само Лику, Кордун и Банију већ и Славонију и Срем. Истоветну улогу у пресељеничким струјама имала је и Србија, нарочито крајем XVII и

[3] F. Čulinović, *Državopravni razvitak Vojne krajine*, RAD JAZU, књ. 356, Zagreb 1969, с. 10—11, 89.

[4] J. Цвијић, op. cit., с. 148.

[5] М. Семјан, *Историја крајишника и кућне задруге у ратној држави*, Споменик САН CVIII, Одељење друштвених наука, Нова серија 10, Београд 19, с. 121; М. Петрић, *Миграције становништва у Босни и Херцеговини*, Гласник Земаљског музеја XVIII, Сарајево 1963, с. 89.

[6] F. Vaniček, *Specialgeschichte der Militärgranze*, Eien 1875., с. 95, 116.

у XVIII веку. Две струје — косовска и вардарска — формирале су са становништвом Моравске Србије врло јаке струје које су прешле Саву и Дунав и разлиле се по Панонском басену и Ердељу међу старије словенско становништво, населивши сремско-банатске и славонске делове Војне Границе.[7]

Било је и лонгитудиналних праваца кретања живља ка Граници, на пример са запада, из Далмације. Граничарска управа доводила је на Границу и народ из стариначких села, која су била под грађанском, хрватско-угарском влашћу.

За Војну Границу су карактеристична и измештања становника у оквиру њених граница. Тако су, на пример, велике промене у распореду становништва у Банату наступиле поводом развојачења Поморишке и Потијске границе, када је из тих, северних бачких предела 1751. прешло у Банат око 22 000 до 24 000 граничарских породица.[8]

Пресељавања у Војну Границу настављена су спорадично током читавог XVIII века, све до првих деценија XIX века. Међутим, услед мирнијих односа Аустрије и Порте, граничарски заповедници су 1823. године добили наредбу „да не смеју више ни једном турском бегунцу дати дозволу за насељавање".[9]

Овим о чему смо досада говорили не исцрпљује се богата фактографија о миграцијама везаним за Војну Границу, па би те напомене о сеобама требало схватити као полазиште за разматрања о постмиграционим процесима, што је други део нашег задатка.

Не треба посебно наглашавати да су етнодемографски процеси изазвани миграцијама доводили до измењене етнокултурне слике имиграционих области у односу на период до досељавања. Долазило је до међусобног мешања не само између малобројних староседелаца и дошљака, или између раније и касније досељеног становништва, већ и међу самим досељеницима. Такву шаролику структуру становника, налик на какав калеидоскоп, описује и савременик сремског села Кузмина поп Руњанин на следећи начин: „Мачвани, Јадрани, Бошњаци, Ерцеговци, Далматинци, сви воде у једно место населили и из различитих предела ношиво своје донели су. После кад су Хрвати и прочи Срби из венецијанских предела доселили се, још веће различије ношива произашло је".[10]

Важно је нагласити да је у тој разноликој маси досељеника највећи удео имала динарска компонента српског становништва, које извори различито помињу, као Раце — Рашане, Славеносербе, Илире, хришћанске синове итд., и да су на аустријски део Границе прелазили углавном у скупинама по неколико стотина и хиљада људи, са породицама од више чељади, и са бројном стоком. Породица им је у тим неизвесним и по живот и опстанак опасним временима представљала једину сигурност, али и ризик.

Ако говоримо о раније формираним западним деловима Границе, онда се са већом сигурношћу може рећи да су међу досељеницима водећи слој чинили лако покретљиви и наоружани сточари, познати под заједничким именом „власи", са јаком кохезионом снагом, којом су

---

[7] Ј. Цвијић, op. cit., с. 134.; С. Гавриловић, op. cit., с. 249.
[8] Д. Поповић, op. cit., с. 74.
[9] Ј. Мал, *Ускочке сеобе и словенске покрајине*, СЕЗб књ. XXX, Насеља и порекло становништва, прво одељење књ. 18, Љубљана 1924, с. 80.
[10] Д. Поповић, *Срби у Војводини II*, Нови Сад 1959., с. 251—252.

привлачили остале масе пресељеника. То будуће граничарско језгро и у Турској је вршећи војну службу уживало извесне повластице (нпр. мартолози). Обећања војних команданата да ће усељењем у аустријско-хрватску крајину те повластити сачувати, одлучивала су, уз општу психозу страха, могућност коришћења ратног плена и друго, да прелазе на хабзбуршку територију. Долазећи као војници, организовани у скупине, и у новом завичају су видели војевање као могућност опстанка и афирмисања. С друге стране, аустријским командантима који су се већ уверили у војничке способности и изузетну храброст тог „солдатенфолка", посебно је одговарало што су били вични „малом рату" који се дан-ноћно водио на Граници.[11]

Међутим, питања њихове колонизације, и финансијска, а и везана за земљиште на коме ће се населити, нису се брзо и једноставно решавала јер су залазила у односе граничарских и цивилних власти, односно хрватско-угарског племства и крањских и штајерских сталежа, који су се, ради заштите својих поседа обавезали да ће делом сносити трошкове око издржавања пресељеног људства.[12]

Не залазећи у ту проблематику, за нас је важно да истакнемо да је досељенике незавидни положај већ тада подстицао да се као колектив боре за своја права, што ће наставити и касније.

Међу предусловима да се ти будући граничари вежу за подручја која су се захваљујући њима почела да формирају као војноодбрамбени систем према Турцима, био је декрет краља Фердинанда II жумберачким ускоцима из прве половине XVI века, којим им је, уз обавезу чувања Границе, било дозвољено да се населе на предвиђена погранична подручја.[13]

Друга привилегија којом је граничарима као етнодруштвеној групи признат легитимитет потиче из 1630. године, а позната је под називом *Statuta et privilegia Valachorum*. Поред понављања неких одредби из претходног регулатива о донацији земље насељеницима, под условом да оружјем бране гранична подручја, овај текст потврђује граничарима право на аутономију у управи, али уз подређеност тих органа директно владару као врховном чиниоцу власти. Признати су им и војводе и капетани одраније бирани из редова граничарске милиције. Посебну пажњу заслужују одредбе о бирању судија и о кнежевским самоуправним правима у посредовању између војних власти и граничарских старешина. Личност кнеза, који је за ову дужност морао да поседује одређена својства, поштована је до обожавања, па је и његов избор представљао редовну годишњу церемонију која се обављала о Ђурђевдану.[14]

Истичемо да се *Statuta* мање односила на одређену територију, а више на заједницу људи који су уживали права везана за појединца. Таква влашка општина *Communitas Valachorum*, са својом самоуправом, промишљено је била укључена у војну администрацију, директно подвргнута владару, а изузета од власти хрватског бана.[15]

---

[11] А. Ивић, op. cit., с. 10.; J. Савковић, *Преглед постанка, развитка и развојачења Војне Границе (од XVI века до 1873)*, Нови Сад 1964., с. 108.

[12] J. Мал, op. cit., с. 23.

[13] Ф. Чулиновић, op. cit., с. 11.

[14] Ibid., с. 20.

На тај начин, граничар је стицао друштвени статус који се разликовао од положаја кмета на феудалним добрима цивилне Хрватске, како се и објашњавају појаве прелажења сељака за феудалних поседа на граничарску територију, о чему је већ било речи.

Свакако да су такве животне и друштвене погодности биле примамљиве и осталим граничарима из области у којима *Statuta* још није ступила на снагу. Зато је људство, на пример у Банској граници, настојало да као Вараждинци стекну положај „крајшчака".[16]

Средином XVIII века снажни друштвено-историјски процеси изазвани војним акцијама према Османлијама, довели су и до крупних промена у патријархалном граничарском друштву. Откако је Пожаревачким миром 1718. године сузбијена директна инвазиона опасност од турских јединица, Војна Граница је све очигледније престајала да буде гранична одбрамбена област, јер је све мање имала шта да брани. Од 70-их година XVIII и у XIX веку постепно се претварала у војничку, административно-територијалну установу, која је у измењеним приликама требало да преузме нове задатке.

Реакција граничара на укидање неких делова Границе састојала се у отпору и не пристајању да се подвргну грађанској власти. Самосвесни, као „soldatennacion" који се као такав доказао, сматрали су се фактором о коме се морало водити рачуна.

Зато су се преко својих представника, најчешће свештенства, обраћали вишим властима износећи им своје „потешчице". О томе сведочи и текст петиције коју су граничари укинуте Поморишке границе упутили митрополиту Павлу Ненадовићу 1750. године да се заузме за њих код аустријских власти како Поморишка граница не би била инкорпорирана Мађарској. Осећајући се као јединствен колектив, они изјављују: „Ми јединкрат за всагда и један за всјех, и вси за једног јако милитари бити желајем и не хочем за имје и почтеније наше од себе отвергнути и паори бити". Везујући, дакле, своје граничарско име за војничку част, престанак таквог живота сматрали су својим „поруганијем", односно стидели би се ако и даље ни би остали „милитари", и као досада „привилегитатиј" народ који оружјем служи владару.[17]

Овом приликом се не можемо задржавати на анализи грађе о буни Теодора Кијука, или, пак, о познатој Северинској буни из 1755. године, чији је директни повод било увођење једнообразне војничке униформе, наместо дотадашњег коришћења традиционалног одевања. Граничари су ту царску мондуру тада нерадо прихватали, прво зато што их је економски исцрпљивала, али и зато што је значила повреду њихових самоуправних права и разарање кнежевске аутономије која им је, као војничко-сељачком народу, представљала основну гаранцију опстанка.

Међутим, своју аутономност нису успели да сачувају јер је Војна граница улазила у нови период свога развитка и реорганизовања. Царским декретима од 1734. 1735, затим 1787. године, а посебно 1809. године, када је донесен „Основни граничарски закон" („Grenz grundgesetz"), граничарима је, уз укидање самоуправа, радикално измењен правни поло-

[15] J. Šidak, *O značenju Vojne Krajine u Hrvatskoj povijesti*, Vojna krajina, Zagreb 1984, с. 14.

[16] V. Dabić, *Banska krajina 1688—1751*, Београд—Загреб 1984, с. 10.

[17] Д. Поповић, *Срби у Банату*, с. 60.

жај. Граничар је престао да буде само чувар Границе; уврштен је у „регуларца", припадника једног од 15 граничарских пукова, што га је обавезивало да учествује у многим походима аустријске војске.

И граничарска земља проглашена је „царском" а њима је остало право на такозвано користовно власништво, без могућности отуђења. На земљу су имали право само војници, па је замењивала новац који би се иначе морао давати за вршење војне службе. Тиме је потврђен феудални карактер граничарске установе, а војнички позив — стално занимање.[18]

Институционални развитак Војне Границе подразумевао је систематичну, а поступну милитаризацију и преваспитање свеколиког живља на Граници, без обзира на пол и старосну структуру.

Власт се мешала у свакодневни живот народа. Наредбе власти, једна за другом, ишле су за тим да се регрутовани мушкарци подвргавају ригорозном обучавању ратним вештинама и војничкој етикецији, а кад нису били на служби да се баве унапређивањем својих имања (гајењем пољопривредних култура, оплемењивањем воћа, интензивним сточарством итд). Да би у томе успеле, граничарске команде су нерадо одобравале одавање занатима, а забрањивале су и пресељавања из једне у другу компанију.

Интервенисало се и у установи породичне задруге. Патријархална граничарска породична задруга је подржавана, јер је обезбеђивала опстанак целе породице, а пре свега је опремала за рат своје мушке чланове. Имајући на уму првенствено војне интересе, власти су само изузетно одобравале деобе задруга.

Васпитачи граничара, углавном образованији официри, надахнути моралистичким идејама јозефинизма, подучавали су војнике и њихове породице раду, дисциплини, послушности, отклањању празноверица. Као еквиваленат за стицање особина доброг војника истицан је њихов граничарски статус, што је код граничара изазивало осећање супериорности у односу на становнике изван Границе.[19] Тако су они, и даље верујући у свој повлашћенеи положај „више у самообмани, а мање у самоодбрани као царски синови гинули на европским ратиштима са песмом на уснама".[20]

Све те мере власти у самој Граници, а додири граничара са спољним светом у току вишегодишњег одсуствовања од свог села водили су у другој половини XVIII и у XIX веку ка еманципацији под утицајима владајуће духовне климе диктиране из царске престонице.

Међутим, све више материјално осиромашујући и увиђајући сву апсурдност свог живљења у таквој друштвеној средини, у коју се никада сасвим нису интегрисали, граничари су у току револуционарне 1848. године, предвођени својим најобразованијим представницима, опет „у име всих, и вси за једнога" сада захтевали да се Војна Граница као анахронизам укине, што је учињено тек после неколико деценија, 1872. године.

---

[18] Ф. Чулиновић, *op. cit.*, с. 24, 29, 31.

[19] Д. Николић, *Одевање граничара Војне крајине у XVIII. и XIX. веку*, СЕЗб књ. XCI, Живот и обичаји народни књ. 37, Београд 1978, с. 120—122.

[20] К. Петровић, *Карловци и карловачко становништво*, Историјски часопис САН књ. V, св. 27, Београд 1955, с. 308.

Из тога времена потичу и следећи стихови:

„Мили Боже, има ли јунака,
Та јунака а над граничара,
Сва му срећа милост је царева,
А имање то голо камење,
Дворови му ниска колибица,
Сва светиња дрвена црквица,
Крсна слава просена је слама
Сав завичај гробови зелени,
Давор' сине више с' заслужио."[21]

На основу овог уопштеног прегледа миграционих кретања у Војној Граници и постмиграционих процеса који су се одигравали на тим просторима, могле би се издвојити две фазе у прилагођавању досељеног становништва.

Прву фазу чинило би време непосредно по досељавању, обухватајући период до средине XVIII века, када су досељеници, предвођени скупинама лако покретљивих наоружаних сточара, настојали да и у земљи колонизације као плаћени војници обезбеде свој лични и друштвени статус. Они су у то време представљали праве граничаре, односно чуваре граничних територија према Турској. Извојевавши почетком XVII века аутономне слободе, постали су идеални образац за понашање осталој маси пресељеника. Преносећи из старих завичаја своју динарску, патријархалну културу, косовску традицију и осветничка осећања према Османлијама, они тада још нису били захваћени владајућом културом нове средине.

Друга фаза прилагођавања која се временски поклапа са другом половином XVIII века и XIX веком, у акултурацијском смислу имала је далекосежније последице. Под утицајима Војне Границе, односно под сталном контролом званичних власти граничарско становништво је везивано за седелачки начин живота, преображавајући се постепено у својеврсни ратарско-војнички амалгам. „Ове људе је", сматра Цвијић, „било лако довести у зависност и формирати по одређеном калупу кад им се створе могућности за бољи живот и када се задовољи њихова јуначка динарска сујета".[22] Немајући других алтернатива, они су се навикавали на те промене, јер им је животна енергија стално потхрањивана преимућствима војничке професије, подстицана и гиздавошћу униформе коју су ипак коначно прихватили, поносни на своја одличја и похвале претпостављних, који су им живот усмеравали.

Као резултат обеју адаптационих фаза могло би се рећи да су граничари, у оквиру хетерогеног хабзбуршког друштва већ до XVIII века прерасли у особени социокултурни ентитет, задржавши га на једном вишем цивилизацијском нивоу и касније. Њихова граничарска самосвест темељила се на јединственој етнодемографској и верској основи и културним вредностима балканско-европске провенијенције, а изнад свега на истоветној судбини и животним искуствима, таложеним неколико столећа.

---

[21] J. Савковић, op. cit., с. 171: Н. Беговић, *Живот и обичаји Срба граничара*, Карловац 1887., с. 3.
[22] J. Цвијић, op. cit., с. 403.

Иако би се у данашњим пресецима културних слојева на подручјима некадашње Границе могле утврдити разлике у културолошким одликама становника западних и источних делова Границе, ни процес дебалканизације није свуда показивао исте резултате, многе чињенице говоре у прилог да је период Војне Границе доводио до такве културне нивелације, да су локална етничка имена досељеника, па и њихов заједнички назив „власи" уступали место називима „крајишник", или, још чешће, „граничар",[23] што је у свести тога становништва преношено генерацијама до наших дана.

Према томе, осим војно-историјског значаја, Војна Граница је занимљива и за етнолошка проучавања и то не само што су акултурацијски процеси у њој потврђивали неке правилности у додирима и прожимању различитих култура у лимитрофним областима, изазваних миграционим кретањима, о чему је било речи у овом саопштењу, већ је отворила и неке проблеме које би тек требало решавати.

Desanka Nikolić

MIGRATIONAL PROCESSES IN MILITARY BORDER AND ITS GUARDS

In this paper the Military Border guards as a sociocultural entity within the context of migrations that were taking place on its territory, and of its parallel development as an institution, between the sixteenth and the nineteenth centuries, are discussed.

In the first part historiographic data concerning causes, direstions and concequences of the migrations which have conditioned the foramtion and functioning of the Border as a defensive belt against the Turks are given.

The second part of the paper deals with the study of the immigrants' (mainly of Serbian ethnic origin and of Orthodox creed) processes of adaptation to the new environments. Military profession, a struggle for the preservation of their self-managing rights, together with the pressure of the military authorities and militarization on the whole, have all conditioned the guards, who lived for centuries within the Border, to develop into a particular sociocultural collectivity. Their common names „guards" and „bodrer-area inhabitants" have been preserved in the collective memory long after the formal abolition of the Military Border, practically till nowadays.

[23] J. Šidak, op. cit., c. 15.

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XXXIX
Bulletin of the Ethnographical institute, vol. XXXIX
Београд 1990.

Оригинални научни рад
UDK 728 (497. 13—2)

Александра Мурај
Завод за истраживање фолклора
Загреб

КУЛТУРА СТАНОВАЊА НА ПРИМЈЕРУ ЖУМБЕРАЧКИХ СОШИЦА

У првом дијелу ријеч је о теоријском одређењу појма „култура становања", те о методолошком приступу и обликовању методичког поступка. Као илустрација емпиријског истраживања описан је у другом дијелу развојни ток стамбених процеса који су се у жумберачком насељу Сошице (сјеверозападни дио средишње Хрватске) збивали у току осамдесетих година) XX ст. [1]

Кључне речи: стил живљења, стамбени простор, интеракције човек-грађевина, стамбене навике.

1. „Култура становања" припада појмовима који су у етнологији новијег датума. У стручној се литератури, понајприје иноземној а затим и домаћој, сусреће у последња два десетљећа. Будући да су му аутори и придавали различито одређен садржај, ваљало се понајприје запитати: што тај појам значи, односно што је њиме обухваћено. Затим је слиједило и наредно питање: да ли је култура становања у етнологији ново, досад непознато подручје истраживања? Или је то нови кут мотрења тематике што је и досад већ била истраживана и обрађивана; нови поглед произашао из промијењена схваћања етнолошке знанствене дисциплине?

Познато је да је етнолошка мисао у свом повијесном ходу била темељена на неколико теоријски различитих приступа изучавању свога предмета. Донедавна је превладавала таква теоријска оријентација чији је примарни интерес био усмјерен изучавању културних елемената унутар културне цјелине. Из таква је усмјерења произашао, дакако, и приступ тематици становања, коју се изучавало као дио тзв. материјалне културе. У фокусу проматрања биле су тварне чињенице: вањски облик настамби и њезина унутрашња опрема с нагласком на форми појединачних предмета или стамбених уређаја. Успоређивањем подударности тих облика у ширем географском и културном простору настојало се установити сродности, па затим поријекло, спознати развој, па као крајњи циљ ријешити питање постања.

У савременој теоријској оријентацији кут мотрења помакнут је с културних елемената на њихове носиоце. За етнологе таква усмјерења примарни је задатак да пропитују однос човјека спрам његове културне

[1] Исход цјелокупног истраживања објављен је у књизи *Živim, znači stanujem. Etnološka studija o kulturi stanovanja u žumberačkim Sošicama*, Hrvatsko etnološko društvo i dr., Zagreb, 1989.

и природне средине, те да уоче стил живљења припадника појединих социјалних слојева или етничких скупина. Предметом истраживања обухватили су уз видљиве дијелове културе — као што су понашање и дјеловање — и оне невидљиве — попут осјећања и мишљења. У истраживањима таква усмјерења дотадашња подјела на тзв. материјални, социјални и духовни дио културе показала се неприкладном, јер су појаве што их се настојало спознати задирале истодобно у свако од та три подручја. Требало их је стога шире означити, преименовати. Створене су нове синтагме: култура одијевања, култура прехране, култура становања.

Разумијевајући тај појам у његову најширем смислу пошла сам од претпоставке да је ријеч заправо о свему ономе што обухваћа начин живота у стамбеном простору, можда чак и шире, у грађеној средини. Тако схваћен то је слојевит комплекс, састављен од сплета различитих промјенљивих односа. Требало је стога разлучити његове конститутивне елементе.

Пошла сам понајприје од оног већ и досад уобичајеног аспекта: начина обликовања стана или стамбене зграде, закључивши да га ни у овакову приступу никако не треба занемарити. Кад би се, наиме, тај архитектонски аспект третирало тек' као нужни материјализирани оквир у којем је становање смјештено, испустило би се из фокуса важан процес сталне интеракције што се догађа између станара и облика стана. Јер, с једне стране, човјек дјелује на свој стамбени простор користећи га на одређени начин, уређујући га одређеним стилом па и мијењајући га по потреби. Али, истодобно, и сама грађевина својим обликом, саставом, величином просторија, те техничком опремљеношћу дјелује на начин и културу становања.

Сљедећи је конститутивни елеменат тога појма понашање и дјеловање у стану. Ријеч је о уобичајеним поступцима (можемо их назвати стамбеним навикама) који су у најужој вези с функцијама стамбеног простора. Мисли се при том на примарно значење стана као мјеста на којем је човјек физички заштићен, камо се склања и гдје се прехраном, одмором и његом одржава на животу, те похрањује имовину. Мисли се, такође, на значење стана као радног простора, као мјеста гдје се обављају послови којима се допуњује примарна или секундарна економска дјелатност. Мисли се и на стан као мјесто гдје се проводи обитељски живот и остварује друштвена комуникација, и то како на разини неформалног свакодневног понашања тако и на разини дјеломице формализираних акција, везаних уз посебне пригоде у животном или годишњем циклусу.

Разумије се, стамбене се навике, понашања у стану, не могу проматрати без предмета, без ствари којима је стамбени простор испуњен. Међу њима се разликују двије врсте. Једно су они опћи упорабни предмети, пријеко потребни за становање, који су мање-више свима заједнички. Свакоме је потребан лежај, неки уређај за припремање хране те конзумирање оброка, мада њихово обликовање може у различитим срединама бити различито. Помишља ли се при том на сувремене технолошке стандарде по којима станови морају бити опремљени, могло би се у први мах учинити да је стање у том погледу толико изједначено да се и нема што истраживати. Међутим, баш у ступњу кориштености

тих уређаја, у навикама везанима уз упорабу предмета и опреме, а које могу бити итекако различите, крије се једно од обиљежја културе становања.

Али осим објеката упорабне намјене, у стану се налазе и предмети који припадају другој разини. То су ствари којима људи или уљепшавају свој боравишни простор или су им потребне као опредмећење неких њихових духовних потреба. Избором украсних предмета у стану, насупрот оним упорабнима, станари испољавају своју индивидуалност. У њима се може зрцалити њихово осјећање лијепога, али њима исто тако исказују свој однос спрам обитељи, спрам ужег завичаја или домовине, спрам религије. Помоћу њих идентифицирају се с херојима или идолима свога или прошлих времена, преко њих одређују свој социјални статус и интегрирају се у своју социјалну скупину. Укратко, у њима се може препознати станаров назор на свијет и живот.

А тиме се долази и до сљедећег елемента што чини садржај појма „култура становања": до предоцби што их људи имају о стамбеној средини, до мишљења о њој. У пропитивању жеља људи, о стану и његову уређењу, у изучавању његових тежњи, аспирација, па чак каткад и примјене ирационалних поступака за осигуравање среће своме дому, могу се препознати вредноте. Дио тог комплекса сачињава и стамбена етика, која се особито очитује у обичајима гостопримства.

Рекла сам већ да етнологија истражује однос човјека спрам његове културне и природне средине. Па кад је већ ријеч о томе што човјек мисли о становању и стану, наметнуло се и питање: какве су му предоцбе о његовој животној средини; како доживљава и процјењује простор којим свакодневно пролази од мјеста становања до мјеста рада и мјеста на којима задовољава и друге потребе; како оцјењује и доживљава своје насељено подручје и природну средину. Постављањем ових питања настојало се спознати колико шири простор у којем човјек живи има за њ и идентификацијску моћ.

Из овако рашчлањеног појма „култура становања" произлази да се не ради о неком новом и непознатом подручју истраживања у етнологији. Многе од наведених елемената истраживачи су и досад запажали, па се њима посебице и бавили. Склона сам мишљењу да се ради само о новом куту мотрења понешто шире оптике. О повезивању разноликих појава у посебан комплекс, чија је стожерна ос човјек са својим материјалима, биолошким, психичким и духовним потребама, смјештен у одређено повијесно вријеме и одређени културни простор. Уз још једну допуну: при изучавању културе становања неке друштвене скупине мора се бити свјестан мобилне структуре тога комплекса, те га схватити као трајни процес, увјетован ширим културним контекстом.

2. Ваљаност теоријске концепеције обликоване на овај начин требало је провјерити у пракси. Стога је мој наредни задатак био: одабрати средину у којој ће се провести истраживање; одлучити се за методолошки приступ и обликовати методички поступак.

Одлучила сам да истраживање проведем у руралној средини и тако се одмах суочила с питањем: да ли је оправдана дистинкција на рурално и урбано кад је ријеч о истраживању културе становања? Познато је да се разлике које су у прошлости постојале између града и села у

наше вријеме све више губе. Неоспорно је да се село све више урбанизира. Но не треба занемарити ни чињеницу да и међу грађанима има становника чији начин живота садржи и понешто од руралнога.

При овом сам избору имала на уму неке околности које сматрам још увијек карактеристичнима за сеоске средине у неким дијеловима Хрватске, а које су пробно истраживање донекле могле олакшати. У тим је срединама социјална структура уједначенија, јер је међу припадницима руралнога насеља друштвена раслојеност и специјализираност послова знатно мања него међу припадницама градова. Још увијек превладава аграрна дјелатност уз коју је формирана структура свакодневног понашања, узајамних односа, па и сустава вреднота. Значајном сматрам чињеницу што су контакти међу сусељанима непосредни, и то не само зато што се ради о заједници с мањим бројем становника па се сви међусобно познају него и зато што су и многи међу њима у рођачким односима, који се његују и поштују. Стога и преовладавајући начин комуницирања као и информирања почива на усменим контактима, док је саобраћање писмом и другим савременим средствима масовног комуницирања много мањег опсега. Сви ти фактори, међу њима и заједничко судјеловање сусељана у неким свечаностима, придоносе уједначенијем начину живота и разини културе, па је — уза све поштовање индивидуалних разлика — истраживање могуће спровести по јединственом поступку. Тој методичкој предности иде на руку што и резиденцијална површина сеоског насеља сама по себи одређује територ истраживаног простора.

Као локалитет у којем ћу провести истраживање одабрала сам село Сошице, смјештено недалеко хрватско-словенске границе, у подручју Жумберка. Избор насеља био је посљедицом искуства стеченог из једног мог претходног сличног истраживања,[2] при којем сам замијетила да је проницање у оне теже видљиве сегменте културе становања, као што је осјећање и мишљење о стану, олакшано ако се већ познаје шира етнолошка слика истраживаног локалитета. А Жумберак је подручје што сам га познавала боље од неких других крајева у Хрватској.

У промишљању о томе како већ споменутој теоријској концепцији осмислити одговарајући методолошки приступ било је посве јасно да би се најбољи резултати у истраживању могли постићи интердисциплинарним радом, с обзиром на доиста разнолике елементе који сачињавају културу становања. Требало би остварити уску сарадњу етнолога с архитектом, повјесничарем умјетности, социологом, просторним планером итд. Но, таква се замисао у пракси није могла остварити, па је конкретно истраживање у Сошицама што сам га подузела као провјеру нетом описане хипотезе било остварено само мојим удјелом, уз примјену уобичајене методе етнолошког истраживања. А ријеч је о дескриптивној методи којом истраживач — на основи изравног дотицаја с предметом истраживања у његовој егзистенцијалној средини — израђује опис неке збиље, да би га у даљем поступку анализирао, компарирао, те синтетизирао.

[2] Истраживање је било подузето у селу Јалшевец недалеко Загреба, а објављено у студији *Transformiranje načina i kulture stanovanja u Jalševecu*, Narodna umjetnost 14, Zavod za istraživanje folklora, Zagreb 1977, стр. 95—149.

Основна подлога за стварање дескрипције била је теренска грађа што сам је сабрала у Сошицама у раздобљу од 1981. до 1985. За тај сам посао изградила упитницу, настојећи при том да у својим главним назнакама — разумије се, уз неке модификације — буде примјенљива за истраживање културе становања у било којој средини: сеоској, и градској и мјешовитој.[3] Грађа се састојала од казивања Сошичана, што сам их потицала водећи с њима разговоре према упитници; затим од властитих опсервација, доживљаја и спознаја, што сам их стицала за вријеме вишекратних дужих боравака у истраживаној средини; такође и од исхода неке врсте анкете што сам је провела међу дјецом основне школе у Сошицама, а чији су ми ликовни и писмени радови били својеврсна допуна за уочавање стамбених вреднота.

Теренској сам грађи придружила релевантне податке што сам их црпила из земљишно-катастарских те статистичко-демографских извора, хисториографских и других знанствених дјела, као и публицистичких радова и журналистичких написа. А све то с наканом да се истраживани комплекс не проматра као скуп појава самих за себе, већ да га се смјести у његов социјално-економски и културно-повијесни контекст.

Премда су, дакле, мој, најисцрпнији извор информација били наши савременици, живи становници Сошица, а предмет мога истраживања био сегмент њихова садашњег начина живота и културе, свјесно сам настојала — кад год је то било могућно и гдје год су то извори допуштали — да продрем и у прошлост. Таквим сам приступом настојала постићи да се сваки дио истраживаног комплекса сагледа у процесу, у његову континуитету. Као што и тај наш савременик, уосталом, без обзира на своју јединствену и непоновљиву индивидуалност — у многим својим очитовањима испољава оно што је баштинио од предака.

3. Споменуто је већ да се Сошице налазе у Жумберку, брдовитом предјелу западног дијела средишње Хрватске. То је подручје с оскудним природним ресурсима, неразвијеном инфраструктуром, без значајнијих привредних објеката. Припада економски најзаосталијим подручјима Хрватске, па не зачуђује што процес економске емиграције непрекидно тече од посљедних деценија XIX ст. до данас. Осим трајног исељавања у оближње градове, дио данашњег активнога становништва на привременом је раду у Њемачкој, па су они и носиоци неких утјецаја на становање. За остатак сад већ малобројног становништва, међу којим све више превладавају старачка и самачка домаћинства, основни је егзистенцијални извор пољопривреда.

То једнако вриједи и за Сошице, село што се састоји од шездесетак домаћинстава, некохерентно распршених у шест, међусобно мање или више одвојених заселака. Такво грађевинско ткиво насеља посљедицом је некадашњег начина живота у обитељским задругама, које нису биле само родовске и производне већ и насеобне цјелине.

Разумије се, немогуће је изнијети цјелокупни исход емпиријског истраживања, тим више што сам сваки поједини сегмент настојала освијетлити у континуитету који обухваћа раздобље од пријелаза стољећа до 80-их година. Стога ћу укратко изнијети развојни ток стамбених процеса,

[3] Интегрални текст упитнице објављен је у већ цитираној књизи *Živim, znači stanujem*, стр. 199—202.

посматран кроз призму корелације грађевинског обликовања и начина становања. Крајем XIX и првих година XX ст. највећим се дијелом становало у дјеломице катној кући чији је горњи стамбени дио био састављен од свега двије просторије. У мрачној и зачађеној кухињи („вежа") припремала се и на огњишту кухала храна за укућане, али и за стоку, па су се уз прибор за кухање те посуђе овдје налазиле и приручне намирнице. У тој су се просторији укућани и умивали. Све остале животне манифестације обављали су у соби. Ондје се спавало, благовало, боравило дању, састајало са сусједима и рођацима. Ту су се светковали годишњи благдани, одржавале свабде, рођала дјеца, умирало и лежало на одру. Но, не само то. У соби су се обављали неки повремени заједнички радови обитељи и сусједа: комушање кукуруза, чишћење перја, предење вуне, послови уз свињокољу. Све су те многоструке стамбене функције биле сублимиране и у имену те просторије, који су Сошићани тога доба називали „кућом".

Промјена стамбеног стандарда збила се у раздобљу између два рата. Градитељске претпоставке за промјену састојале су се у томе што се стамбени дио куће повећао с двије на три просторије и што је полуотворено огњиште у кухињи замијењено зиданим штедњаком. Преинака црне кухиње у удобнију, чишћу и свјетлију просторију изазвала је премјештање неких од дотадашњих стамбених функција из собе у кухињу. Кухиња сад постаје мјестом гдје се благује, борави у току дана и комуницира са сусељанима. Осим мјеста за припремање хране, непромијењеном јој остаје и стара функција простора за умивање. Размјерно томе сужује се значење собе: наставља се функција спаваонице и просторије за одвијање већине кућних светковина. Но, соба све више стјече функцију репрезентативности: угледни се гости примају у соби а свакодневни посјетиоци у кухињи. Нова, трећа просторија намијењена је похрани намирница, спремишту одјеће и кућних помагала, а могла је — према стању у појединој обитељи — бити и спаваоницом.

Будући да је године 1944. већи дио грађевинског фонда био разорен, пришло се, по завршетку рата, његовој обнови. При том се није промијенио дотадашњи основни градитељски модел зграде, али се кућу дјеломице модернизирало и прилагодило стамбеним стандардима карактеристичнима за раздобље 1950 — 1970. Постојеће куће најчешће су дограђивали. Како је дограђени простор у приземном дијелу био искључиво намијењен господарским потребама, читав се низ аграрних радова — који су се у првој фази обављали у соби, а у другој у кухињи — у трећој фази преноси у приземни дио куће. Тиме се господарски тракт оштро одијелио од стамбених просторија на кату и уједно чвршће повезао с осталим господарским објектима на дворишту. У дограђени дио на кату уграђује се санитарни чвор па је тако, по први пута, функцији особне хигијене намијењен посебно предвиђен простор. Кухињу су опремили савременим намјештајем и кућанским стројевима. Уз метални штедњак на дрва, који је у свакодневној упораби, каткад се успоредо појављују и електрични и плински штедњак. Но њихова је права намјена секундарна јер им је примарна функција статусних симбола. У соби је превладавао намјештај типа брачне спаваонице од сјајног фурнира, а уређује је допуњено мноштвом украсних ситница, претежно тривијалног обликовања. Трећа је просторија, изгубивши своју ранију намјену спремишта, такође преузела функцију спаваонице, премда с мање репрезентативним покућством.

Међутим, у тој дограђеној и модернизираној кући, прилагођеној у доброј мјери опћим стамбеним стандардима друге половине XX ст., кухиња је задржала своју стамбену поливалентност. Уз примарну функцију мјеста за припремање хране, она и надаље остаје просторијом у којој се конзумирају оброци, гдје укућани бораве дању, гдје се примају свакодневни гости, израђују школске задаће, слуша радио-програм. Насупрот томе, собе су готово искључиво намијење спавању. Чак се и телевизијски програм с пријемника, смјештеног додуше у соби, најчешће гледа кроз отворена кухињска врата.

Четврта фаза процеса догађа се у посљедњем десетљећу и евидентна је на примјеру новоградњи. За сошичке је новоградње карактеристично да избором грађевинског материјала, обликовањем вањштине и унутрашњом композицијом простора више не поштују наслијеђену грађевну традицију. Власници новоградњи махом су људи запослени у Њемачкој, па у својим аспирацијама слиједе, на неки сеоски начин, облик градске обитељске куће. Што се пак становања тиче, показало се да у садашњој генерацији Сошичана зреле доби настаје дискрепанција између њихових аспирација и угледања, с једне стране, те укоријењених стамбених навика и сошичког начина живота, с друге стране. Примјер је томе новоградња којој се због њезина модерног вањског изгледа и савременог комфорног унутрашњег уређења сви Сошичани јавно или тајно диве. Међутим станари те репрезентативне куће свој свакодневни живот проводе заправо у скромној и не особито удобној љетној кухињи, приграђеној уз главну кућу. Стекао се дојам да укућани нису још посве срасли с друкчије обликованим станом у којем би требали живјети на начин како то дотад нису навикли. Нема сумње да је у мотивацији власника за одабир управо такве стамбене зграде превагнуло схваћање куће као престижног показатеља над промишљањем о прилагођености те зграде збиљским потребама начина живота.

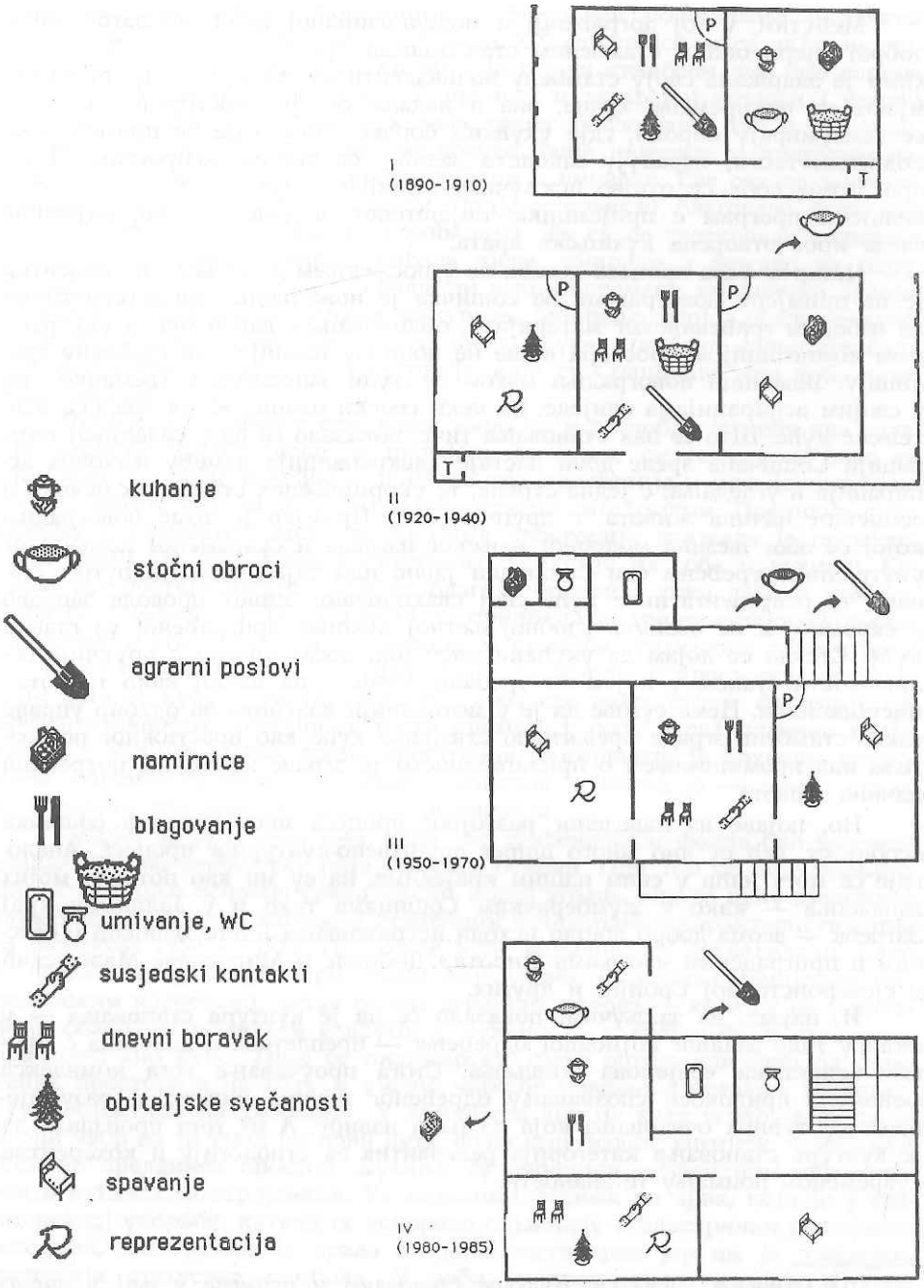
Но, појаве из наведеног развојног процеса нису никаква сошичка особитост, већ су дио много ширег друштвено-културног процеса. Аналогије се могу наћи у свим нашим крајевима, па су ми као потврда мојих запажања — како у жумберачким Сошицама тако и у Јалшевцу крај Загреба — веома добро дошли исходи истраживања Ласте Баповић у сеоским и приградским насељима Пирота,[4] Добриле и Мирославе Малешевић у сјевероисточној Србији[5] и других.

И, најзад, да закључим: показало се да је култура становања — у оквиру тако заданог појмовног одређења — преплетена и повезана с многим аспектима човјекова живљења. Стога проучавање тога комплекса феномена придоноси спознавању одређеног начина живота и разумијевања културних очитовања која из њега извиру. А из тога произлази да је култура становања категорија релевантна за етнологију и кохерентна савременом поимању те знаности.

---

[4] Баповић, Ласта, *Култура становања и промене у њој у пиротском крају*, Зборник радова Етнографског института, 14—16, Етнографски институт САНУ, Београд 1984, стр. 374—413.

[5] Братић, Добрила, и Малешевић, Мирослава, *Кућа као статусни симбол*, Етнолошке свеске IV, Етнолошко друштво Србије, Београд 1982, стр. 144—152.



Razvojni tok stambenih procesa

Aleksandra Muraj

DIE WOHNKULTUR AM BEISPIEL DES DORFES SOŠICE (ŽUMBERAK)

Da in der Ethonologie der Begriff „Wohnkultur" relativ neu ist, befaßt sich die Autorin mit der Bestimmung, dem Inhalt und der Bedeutung dieses Begriffes. Dabei geht sie von der Annahme aus, daß sich dei Wohnkultur nicht auf die Lebensweise im Wohnbereich beschränkt, sondern das Leben im baulichen Umfeld schlechthin umfaßt. Dieser Ausgangspunkt bedingt eine Definition des Begriffes als vielschichtige Erscheinung, die sich in eriner Veilzahl unterschiedlicher und veränderlicher Beziehungen manifestiert. Auf Grund dieser Begriffsbestimmung werden die einzelnen Konstituenten dieses komplexen Phänomes ausgegliedert und ihre Charakteristike herausgearbeitet. So drückt sich, beispielweise, die materielle Komponente in specifischen räumlich-baulichen Merkmalen aus, der soziale Aspekt findet im Verhalten der Bewohner in ihren Wohnräumlichkeiten seinen Ausdruck, während der geistige Aspekt in den Gefühlen und Vorstellungen der Bewohner hinsichtlich ihres Wohn-beziehungsweise Lebensraumes zu suchen ist. Auf Grund einer derartigen Analyse kommt die Autorin zum Schluß, daß es sich bei der Wohnkultur nicht um einen neuen, daß heißt bisher unbekannten, Forschungsbereich handelt. Viele der erwähnten Aspekte wurden von den Ethnologen bereits früher aufgegriffen und gesondert untersucht. Daher geht es nur um eine neue Betrachtungsweise, um die Verknüpfung unterschiedlicher Aspekte zu einem Ganzen, dessen Zentrum der Mench mit seinem materiellen, biologischen, psychischen und geistigen Bedürfnissen ist, wobei auch die Zeit und der jeweilige Kulturbereich zu berücksichtigen sind.

Die praktische Anwendungsmöglichkeit ihres Konzeptes erprobte die Autorin am konkreten Beispiel der Bewohner von Sošice, einer dörflichen Siedlung im Gebiet des Žumberak-Gebirges.

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XXXIX
Bulletin of the Ethnographical institute, vol. XXXIX
Београд 1990.

Оригинални научни рад
UDK 393

Добрила Братић
Етнографски институт САНУ
Београд

УСАМЉЕНИ ПОКОЈНИЦИ

Смрт се спознаје размишљањем и стварањем појмова, а животиње су тога поштеђене. Оне живе и нестају не мислећи: неколико минута страха, неколико секунди море и све је готово. Но живети читав живот са усудом смрти која вас прогони у сновима и чак у најсунчанијим данима — то је нешто друго.

Ernest Becker

Замишљена комуникација са покојницима чини основ посмртних веровања и ритуала у народној религији Срба. Симболички контакт између живих и мртвих чланова заједнице одвија се на својевроној „значењској раскрсници" која се може пратити преко два замишљена начина посмртног битисања појединаца. Једно је „социјално благословљени", односно самостални и независни наставак посмртног живљења душе која напушта беживотно тело, осуђено на пролазност. Друго је специфични вампирски поремећај у токовима посмртног трајања, замишљен као неприродно одбијање душе да напусти тело.

Кључне речи: вампир, бестелесни покојник, колектив, појединац

Чини се да човек никад није оскудевао у религијским замислима помоћу којих је застрашујућу очевидност свог краткотрајног и пролазног боравка на „овом свету" претварао у претпостављену вечност неке друге, бестелесне егзистенције с „ону страну гроба". Само, изгледа да је „пут у вечност" препун тешкоћа, замки и оностраних стрампутица које се могу избећи једино уз помоћ и подршку „с ове стране", коју су живи, посредством компликованих посмртних ритуала, одувек несебично пружали својим покојницима. Ако је религијска машта и створила неке лагодније путеве ка „вечитом миру онога света", онда се то свакако не односи на српску традицију; слободно се може рећи да посмртни ритуал у Србији, као концентрисани израз укупног друштвеног одношења према мистерији смрти, инсистира на болном и тегобном преласку из једног облика у други облик постојања. Те замишљене тешкоће стављају покојника у ситуацију велике зависности од заједнице, која себи даје право да уз помоћ моћних механизама својих ритуала, још дуго после смрти појединца покреће невидљиве конце његове оностране егзистенције. Утемељен на анимистич-

ким представама о смртном телу и бесмртној души човека,[1] посмртни ритуал у Србији највећу тешкоћу првих оностраних корака појединца види управо у *раздвајању од пролазне телесности* и постепеном и мучном прилагођавању на нове услове *бестелесног постојања.*

Упркос утешној перспективи загробног живота коју нуди, традиционално друштво ипак не може одолети искушењу да смрт представи као низ непријатних одрицања од овоземаљских добробити; према веровању, човекова душа, и кад се одвоји од тела, још задуго остаје привржена чисто телесним, али и другим овоземаљским потребама, па у томе зависи од живих сродника који јој „прискачу у помоћ" читавим низом подушја, која трају годину дана, а у источним деловима Србије чак до седам година од смрти појединца.[2]

Подушја или даће су заправо свечаности, ритуалне гозбе које у одређеном, традицијом прописаном ритму, најближи сродници покојника организују на гробу или код куће, са циљем да „фрустрираној души" дотуре све што јој „тамо" може недостајати. Саме гозбе су чиниле можда најважнији део тих ритуалних сретања са покојницима, јер се веровало да оно што се том приликом поједе и попије „иде" гладној, свега жељној души, која уосталом и сама „долази" да узме учешћа у таквим скуповима.[3] У ту сврху остављало се у челу или зачељу трпезе празно место, на које је понегде стављана и покојникова одећа,[4] чиме се вероватно настојало удовољити још једној елементарној потреби коју су живи пројектовали у хладни, неприступачни свет мртвих. Светлост, која се свакако доживљава као једно од највећих овоземаљских добара, такође је несебично слана покојницима, не само паљењем многих свећа већ и организовањем посебних подушја у ту сврху.[5] Становништво источне Србије је развило изузетно рафиниран однос према загробном животу, па су њихови покојници чамотињу свог оностраног трајања могли „разбијати" музиком и игром, којима су их живи развесељавали, обилато их користећи у најразноврснијем и најбогатијем систему подушја код нас.[6]

Идеја да се за „насушне потребе" својих најближих могу бринути и након њихове смрти, очигледно помаже ожалошћенима ослобађајући их обесхрабрујућег осећања немоћи, али зато покојнике оставља у правом „егзистенцијалном вакууму", чинећи их зависницима од света који су заувек напустили. Ако, дакле, оставимо по страни ожалошћене и пустимо их да се теше множином услуга које могу учинити својим драгим покојницима, открићемо, на једном вишем нивоу општости, дубоко осмишљену колективну представу која претендује да влада душом појединца чак и кад она напусти тело, и, следствено замишљеним законима посмртног

---

[1] О томе видети: С. Зечевић, *Култ мртвих код Срба*, Београд 1982, 9—23; Д. Бандић, *Табу у традиционалној култури Срба*, Београд 1980, 107—108.

[2] С. Зечевић, op. cit., 73—81; Д. Бандић, *Концепт посмртног умирања у религији Срба*, Етнолошки преглед 19, Београд 1983, 43—44.

[3] С. Зечевић, op. cit., 75.

[4] Ibid.

[5] Ibid., 83—88.

[6] Видети: М. Драгић, *Систем помана и култ загробног живота код становништва влашког говора источне Србије*, Развитак бр. 2, Зајечар 1975; С. Јанковић, *„Помана алба" — „Бела даћа"*, Развитак бр. 2, Зајечар 1972; Д. Стојановић, *Посмртни обичаји у Неготинској крајини*, Мокрањчеви дани 1967, Неготин 1969; С. Зечевић, op. cit., 95—97.

битисања, сама крене пут вечног боравишта. Овај апсолутизам колектива може се уочити и у веровању по коме вечни мир душе може бити озбиљно нарушен или чак потпуно онемогућен неким пропустом у извођењу посмртног ритуала,[7] што опет згодно усмерава понашање живих тражећи велику пажњу и усредсређеност у тешкој ситуацији „присуства смрти", а покојника додатно условљава, никако му не дозвољавајући да се „осамостали" и сам одговара за оно што ће му се „дешавати у вечности".

Па, ипак, не може се тврдити да колективне представе сасвим занемарују одговорност појединца за оно што га може очекивати кад једанпута „испусти душу", само што се та одговорност наговештава тек кад ствари „крену по злу". Следећи досадашњи тон излагања, можемо слободно рећи да се све озбиљно компликује у случају да фрустрирана, усамљена душа занемари уобичајене, од колектива понуђене канале комуникације и покуша *самостално*, на своју руку оставрити контакт с хуманом средином од које ју је смрт одвојила. Оваква побуњена, осамостаљена душа зове се вампир и представља праву покору и велику опасност за живе. Вампир је заправо покојник чија је *душа опасно залутала* на путу тражења вечног спокоја на оном свету јер се *није одвојила од тела*, већ са њим и даље чини целину, што јој омогућава да се на волшебан начин ноћу извлачи из гроба и враћа међу живе.[8]

Кад се у селу прочује и поверује да се неко повампирио, однос заједнице се од тог тренутка из основа мења, па они исти људи који су за својим подушним трпезама остављали празно место за осујећену душу драгог покјника, сада ће без икакве милости показати вампиру „друго лице" и учинити све да контакт с њим онемогуће и засвагда прекину.[9] Традиционална веровања, дакле, праве јасну *значењску раскрсницу*, предочавајући два пута на којима се, пркосећи егзистенцијалном амбису, ипак могу сретати живи и мртви чланови заједнице. Разумљиво да само једним од тих путева човек може корачати слободно и без страха, јер га је *трасирао колектив*, док је други „прокрчен" *настојањима с оног света*, па је као такав крајње опасан и неподесан за људе. Подушја су састанци с бестелесном душом покојника које, посредством ритуала организује колектив, док вампир иницира дружење на своју руку, узимајући себи за право да бира с ким ће се и којим поводом сусрести.

Па ипак, овај „оностранн побуњеник" не може се кретати слободно, већ је присиљен да се шуња, прикрада и потајно остварује своје намере, као уосталом свако ко се успротиви вољи и нормама заједнице. Зато пут до људи вампир може прелазити само *у току ноћи*,[10] док га дневна активност колектива (најављена граничним звуком првих петлова) претвара у немоћно и пасивно биће; чак и кад „промени светом", појединац не може занемарити вољу и моћ колектива, па је неспокојна, фрустрирана душа способна да покрене своју „телесну љуштуру" само онда кад социјални живот привремено замре. Дању притајен у гробу, вампир чека ноћни прекид у социјалном протицању времена да би задовољио своју очајничку потребу за повратком међу људе.

---

[7] С. Зечевић, op. cit., 84.

[8] Шире о вампиру видети: Т. Ђорђевић, *Вампир у веровању нашег народа* СЕЗб LXVI, Београд 1953; Д. Бандић, *Вампир у религијским схватањима југословенских народа*, Култура бр. 50, Београд 1980.

[9] Видети: Т. Ђорђевић, op. cit., 191—210.

[10] Ibid., 149; Ш. Кулишић, П. Ж. Петровић, Н. Пантелић, *Српски митолошки речник*, Београд 1970, с. в. Вампир.

Очигледно је да овај заблудели покојник не вапи за светлошћу многобројних подушних свећа, јер је тама његов природни савезник који га штити од „будног ока" колектива, омогућавајући му ноћне шетње по забрањеним просторима људског света. Па и жеље које вампир приликом својих ноћних посета настоји задовољити, далеко надилазе све што друштво иначе нуди легалним путем подушја. Фрустриран преко сваке мере и очигледно „жедан живота", вампир напада људе и животиње, убија их да би се „погостио" њиховом крвљу и тако се дочепао живототворне снаге којом ће и надаље покретати сопствено тело, неспреман да га се одрекне.[11] Ни сексуални апетити овог створа нису занемариви; чудни оностранн љубавник не задовољава се „чедним жељама" које му приписују и посредством подушја испуњавају живи сродници, већ својим ноћним посетама бившем партнеру показује да његова чулност не трпи никаква ограничења.[12] Па и онда кад наизглед нема зле намере према живима, већ се само појављује у селу или чак покушава да учини какво добро дело, усамљена, сабласна појава вампира застрашује и изазива велико негодовање и осуду читаве заједнице;[13] јер, страх не изазива само оно што вампир може учинити човеку, већ, пре свега, *непосредност контакта* на којој он инсистира.

Вампир се не задовољава посредним начином комуникације који нуди заједница, већ своје жеље настоји да задовољи непосредно, у директном сусрету са животом, због чега мора заобићи колектив и *пришуњати се појединцу,* користећи његову ноћну усамљеност и „препуштеност себи". Непосредност контакта коју тражи повампирени покојник јесте извор свеколике смутње, баш зато што тај захтев подразумева *покретање леша* уз чију помоћ ће необични ноћни посетилац „пресећи" чулну баријеру која га дели од људи и тако директно задовољити своје потребе не чекајући „милост" колектива са његовим испосредованим начинима. Али, као и друга натприродна бића и вампир се може кретати искључиво у периоду социјалне безвремености, па се у својој *активној телесности*[14] успева „пробити" само до *интимног ноћног доживљаја појединца,* никад даље од тога. Село се може накнадно уверити у постојање нераспаднутог тела у гробу или у трагове покојникове активности (налазе са окренутог на страну, отворених очију и слично),[15] али активни вампир указаће се само немоћном, усамљеном појединцу. Баш зато је активна телесност овог створа крајње варљива, неспутана строгим законима „овог света" — не може га видети свако, мења облик, провлачи се и кроз најмање отворе итд.[16] Упркос томе што се служи „телесном љуштуром", вампир је у својој *мрачној активности неухватљив,* потпуно недоступан друштву у целини; материјалност његовог неприродно оживљеног тела крхка је као и ноћни доживљај човека до кога је упорни покојник успео непосредно допрети.

Па опет, онемогућавање вампирске активности постиже се, пре свега, *повредом покојниковог тела,* било да је реч о агресивном ноћном вампиру или о пасивном створу који притајен у гробу чека да се смири

[11] Т. Борђевић, op. cit., 173.
[12] Ibid., 179; В. С. Караџић, *Српски рјечник,* с. в. Вукодлак; *Српски митолошки речник,* с. в. Вампир
[13] Д. Бандић, op. cit., 90—91.
[14] О активном и пасивном вампиру видети: Д. Бандић, Ibid, 87—91.
[15] Т. Борђевић, op. cit., 213—214.
[16] Ibid., 158—159; *Српски митолошки речник,* с. в. Вампир.

дневна захукталост друштвеног догађања. За усамљене ноћне сусрете с активним покојником традиционална веровања, као једно од најефикаснијих оружја препоручују пробадање његовог тела неким оштрим предметом, иглом на пример.[17] Односно, ако је довољно прибран, човек може сам изаћи на крај с агресивним ноћним бићем тако што ће пробушити његово сумњиво тело и на тај начин га претворити у безобличну пихтијасту масу или грумен усирене крви.

Ипак, једино апсолутно поуздано средство за пресецање неконтролисаног комуникацијског канала између живих и мртвих чланова заједнице јесте заправо *колективни напад на вампирово тело;* уз присуство изабраних представника села ритуално је откопаван гроб несмиреног покојника, а његов леш пробадан глоговим коцем или спаљиван.[18] Веровало се да такво накнадно, симболичко убиство мртваца заједницу трајно ослобађа његове напасти.[19] Јер, док је ноћна, активна телесност вампира неухватљива, подложна трансформацији и на сваки начин сумњива, дневна пасивност леша безрезервно подлеже законима „овог света", па јој колектив у том часу може „доскочити". Уосталом, ако је већ уобичајена, јутарња делатност заједнице довољна да вампира неопозиво сатера у гробну чамотињу дана, онда је логично очекивати да ће додатни, симболички ангажман озбиљно нарушити дотадашњу равнотежу снага у времену, обележену ноћним дављењем вампира и дневном владавином друштва; ухваћен у пасивној рањивости свог немоћног тела, вампир губи битку са заједницом која додатном, симболичком активношћу повећава своју моћ и тако спречава свако даље кретање оностраног одметника.

Очигледно да се „слаба тачка" опаког покојника мора тражити у његовом телу које се претвара у беживотну гомилу костију истог часа кад колектив покрене своје моћне механизме. Могло би се рећи да душа, зависно од социјалних осцилирања, губи могућност да влада телом, па вампир редовно упада у стање *дневне обамрлости,* да би на крају коначно „умро", *смртно рањен ритуалном активношћу заједнице.* Убиство вампира је тако симболички акт одвајања душе од тела покојника, успостављање друштвено пожељног поретка у замршеним односима између света живих и света мртвих. Јер, „лишен тела", вампир губи могућност да пробије чулну баријеру која га дели од људи, постаје бестелесни покојник који, једанпут спречен да се врати, мора потражити сопствени пут у непознату вечност „оног света".

Тако заједница задржава право да влада и душом и телом покојника са циљем да прати, контролише и на сваки начин потпомаже њихово одвајање као једини исправан пут у замишљену стварност загробног живота појединца. Подушјима се настоји задовољити жеђ душе за овоземаљским добрима да би се спречио њен повратак у тело, које је очигледно највеће жариште свеколике *емотивне смутње.*[20] У беживотном телу покојника се на чудесан начин преплиће познато и непознато, блиско и

---

[17] Т. Ђорђевић, op. cit., 201—202.

[18] Т. Ђорђевић, Ibid., 202—216; Исти, *Грађа за српске народне обичаје из времена прве владе Кнеза Милоша,* СЕЗб 19, Београд 1913, 464—465.

[19] Ibid,; видети: В. Чајкановић, *О магији и религији,* Београд 1985, 253—255.

[20] Видети: Д. Бандић, *Табу у традиционалној култури Срба,* 114—121; М. Прошић Дворнић, *Погребни ритуал у светлу обреда прелаза,* Етнолошки преглед 18, Београд 1982, 47—48.

страно, овострано и оностранo, па га традиционална промисао одваја од уплашених људи читавим „бедемом ритуала", спремна да их заштити и објасни необјашњиво. Тако ће и евентуални чудни доживљаји људи у глуво доба ноћи бити не само објашњени него и у „корену сасечени" ритуалном интервенцијом колектива, који је способан да уради немогуће и убиством једног мртваца направи ред у компликованим и надасве осетљивим односима између живих и мртвих чланова заједнице.

Због свега тога не чуди чињеница да традиционална веровања сваког покојника доводе у *искушење вампирења*,[21] намећући му фрустрације које га неминовно упућују на контакт с „овим светом", док му истовремено бране да своје потребе задовољи непосредно и на начин који измиче социјалној контроли. Другим речима, сваки покојник је потенцијално крајње *опасан*, али и крајње *немоћан и завистан* од заједнице, дакле право „жариште" противречних емоција. Односно, могло би се рећи да традиционално друштво на овај начин даје за право сваком појединцу да „озваничи" своје амбивалентне емоције према покојнику, неминовно проистекле из драстичне промене ситуације која дојучерашњег пријатеља, рођака, брата, оца, итд. претвара у непознато биће које живи неки чудан живот ван домашаја оних с којима је доскора „делило и добро и зло". Преминули члан заједнице, овостран у свежим сећањима људи и оностран у својој новој егзистенцијалној условљености, јесте збуњујућа појава која и привлачи и одбија истовремено, стварајући емотивни чвор који није лако разрешити. Само привидно подилазећи хаотичним емоцијама, посмртни ритуал ће се развезивањем тога чвора бавити још дуго после сваке појединачне смрти у заједници, усмеравајући понашање људи и дајући компетентне одговоре на основна егзистенцијална питања. Сви притајени страхови и непријатељство које код живих неминовно изазива покојник „прелиће" се у застрашујућу визију вампира, док ће љубав и брига за блиску особу која се „отпутила у вечност" бити изражена кроз многа и брижљиво припремана подушја. Свако осећање кривице је овим „значењским раскршћем" такође изванредно решено, јер веровања мудро стављају знак једнакости између добробити живих и добробити мртвих. Душа која се после смрти везује за тело не само да плаши и угрожава живе већ и себе доводи у егзистенцијални ћорсокак; све што људи у тој ситуацији могу учинити да би заштитили себе, истовремено је у интересу покојника, јер су *пролазни мир живих и вечни мир мртвих*, према традиционалним веровањима, међусобно дубоко условљени.

У сваком случају, традиционално друштво инсистира на томе да човек не може сам победити таму у коју одлази кад једанпут, неминовношћу људског усуда „испусти душу"; мрачне, непознате путеве осветљаваће за њега заједница, почев од прве самртничке свеће па све док покојник не утоне у вечни, бестрасни мир предака.[22] Пре тога он је, могло би се рећи, ни жив ни мртав, па ноћ у којој тумара треба што *јасније осветлити* и „населити" овоземаљским добробитима којима се „храни" гладна, свега жељна индивидуалност. Оно што колектив не може понудити својим драгим и опасним покојницима јесте топлина непосредног

[21] Т. Борђевић, *Вампир у веровању нашег народа*, 164—172; В. Чајкановић, op. cit., 250.

[22] О разлици између покојника и предака видети: Д. Бандић, *Концепт посмртног умирања у религији Срба*, 45—46.

људског присуства и учешћа у животу оних од којих су, немилосрдном игром надмоћних сила, заувек раздвојени. Зато колектив, поштујући свеже успомене на члана који је „прешао границу", осигурава бројне посредне контакте с њим, покушавајући делове „овог света послати тамо" и на тај начин победити мрак који у лику несмирених покојника прети да се увуче у ноћну, рањиву самоћу појединца. Осветљавајући тек незнатан део безмерног мрака у коме борави покојник, пламенови многобројних подушних свећа *истовремено појачавају светлост и топлину дана*, штитећи тако живе од несхватљиве страхоте вечите ноћи.

Dobrila Bratić

THE LONELY DECEASED

In Serbian folk religion beliefs in life after death and the corresponding rituals are based on the imagined communication with the deceased. The symbolic contact between the living and the dead members of the community takes place at the particular „conceptual crossroads" which may be discerned through two different imagined ways of individual's posthumous existence. The first one is the „socially blesses" way, according to which the soul is allowed to continue its individual and independent life, after it had left the dead body doomed to transient existence. The second is the specific, vampire-like disorder in posthumous existence, envisioned as an unnatural refusal of the soul to leave the body. The symbolic endeavor of the community is directed towards establishing „regular" or „orderly" posthumous existence of the deceased which presupposes the separation of the soul and the body at the right time, and also the prevention of the unnatural vampire-like animation of the corpse. Distinction between these two ways of the imagined life after death, as well as the establishment of their conceptual interdepedence, opens up new perspectives in studying posthumous beliefs and rituals in traditional Serbian culture.

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XXXIX
Bulletin of the Ethnographical institute, vol. XXXIX
Београд 1990.

Оригинални научни рад
UDK 929:291.213

Иван Чоловић
Етнографски институт САНУ
Београд

СМРТ ЉУБЕ ЗЕМУНЦА ИЛИ ПАРАДОКС О ЗАШТИТНИКУ

Југословенски криминалац Љубомир Магаш (звани: Љуба Земунац) постао је посмртно (убијен је 1986. у Франкфурту) јунак паралитерарних прича (у новинским фељтонима и у једној књизи). Он је ту добио улогу племенитог разбојника; одликује се на изглед неочекиваном мешавином људске топлине и свирепости. По томе он подсећа на друге племените разбојнике из нашег старијег (Старина Новак) и новијег фолклора (Чаруга). Зверска суровост Љубе Земунца, као и његових претходника, објашњава се функцијом заштитника од смрти: као заштитник он заслужује дивљење, као лик испуњен смрћу (уместо нас) он улива страх.

Кључне речи: прича, мит, жртвовање, обожавање, покојник-заштитник.

I

Љуба Земунац (право име: Љубомир Магаш) био је криминалац који је, после двадесетак година живота ван закона, посвећеног разним мутним гангстерским пословима, убијен новембра 1986. у Франкфурту. Његов гангстерски живот и насилна смрт својевремено су описани или, тачније испричани и опевани, у великом броју новинских чланака и фељтона,[1] а ове године појавила се и књига *Љуба Земунац, манекен смрти,* чији су аутори Душан Поповић и Небојша Павловић.[2] Ову грађу о Земунцу употпуњује стотинак читуља које су објављене поводом његове смрти, највише у „Вечерњим новостима", и епитаф на надгробном споменику који су Земунцу подигли његови другови:

„Топло је срце имао за мале
У свет неправде носио мач љути
Кажњавао је незасите але
Робину Худу водили га пути

[1] У овом раду највише сам користио фељтон П. Алексијевића *Ко је био Љуба Земунац,* објављен у пет наставака у *Илустрованој политици* (од 25. XI до 23. XII 1986), чланке М. Стојановића објављене у „Политици" од 12. и 13. XI 1986. и прилоге разних аутора објављене у недељнику „Интервју" 1. XI и 5. XII 1986.

[2] Душан Поповић, Небојша Павловић, *Љуба Земунац — манекен смрти,* „Литера", Београд 1989.

Спасавао је коме беше тешко
Разделио је много своје крви
Све је код њега постало витешко
Рођен је за вођу, остао је први."

„Кукавице је тврдо презирао
Знао је тајну која људе веже
Немачком замком изрешетан пао
У својој земљу достојанствен леже."

Моје интересовање ограничено је на ову грађу. То значи да ме овде Љуба Земунац занима искључиво као протагонист једног броја прича, казивања или стихова и да ми није стало до тога да сазнам ко је и какав он уистину био. Желим да откријем значење судбине овог нашег савременог одметника од закона, онако како је она приказана у текстовима који су му посвећени, а не да испитујем веродостојност тих приказа. Све написано о њему узимам, ако тако могу да кажем, здраво за готово. Уосталом, уверен сам да је оно фиктивно, имагинарно у текстовима о Љуби Земунцу заправо прави предмет интересовања сваког њиховог читаоца, да је причање приче најважнија функција тих текстова, мада су они, на изглед, усмерени на то да открију шта се иза приче крије.

Тиме, међутим, не желим рећи да је Земунац за мене и за „обичног" читаоца књижевни јунак, да њему посвећени новински текстови, казивања и стихови припадају некој врсти књижевности. Постојећа грађа о њему остаје с оне стране књижевности као институције вербалне естетске комуникације, чак и ако се прихвати да у тако схваћеној књижевности има места за разне периферне и маргиналне жанрове (тривијалну, масовну, забавну, пучку књижевност, сублитературу итд.). Причање и певање о Љуби Земунцу припадају неестетској вербалној комуникацији, то јест таквој комуникацији у којој се не остварује књижевно-уметничка функција.

Проучавање комуникације у магији, ритуалу (сакралном и секуларном), у миту или светковини показује да се она одвија путем нарочитих кодова (или подјезика) који омогућавају човеку да успостави симболичну везу са иначе недокучивим светом оностраних сила, богова, јунака, предака или покојника и исту такву, несвакидашњу, симболичну везу са другим људима учесницима неког обреда или неке светковине. Особитост ових кодова, невербалних и вербалних, који нас овде више интересују, није нешто до чега се тек анализом долази, него је она, напротив, наглашена, истакнута у први план: с које год стране им се пришло, они нам најпре казују: „Пажња, ово је нарочити језик. Њима пренесене поруке имају нарочити смисао и не треба их бркати са другима". То значи да комуникација успостављена путем ових кодова подразумева скретање пажње на форму порука, то јест на оно што лингвисти називају семантизовањем форме. Отуда у језику магије, ритуала, мита или светковине толико упадљивог ритма, фигуративног говора, нелогичности, посебне дикције и других језичких средстава која веома подсећају на елементарне облике књижевне уметности. Отуда, такође, и заводљива, али не и најсрећнија идеја да конструктивни поступци и језички

артефакти потребни магијској, обредној или некој другој њима сродној комуникацији чине првобитну или примитивну поезију.

Гледање на магијско, обредно или митско певање и приповедање, то јест на фолклор, као на рудиментарну, наивну или аутентичну (цивилизацијом неискварену) поезију као да и данас пркоси чињеницама које указују на хетерогеност књижевно-уметничке и фолклорне (магијске, обредне, митске) комуникације. Схватање фолклора као нарочитог облика вербалне уметности учврстило се пре свега захваљујући томе што се о фолклору највише суди на основу корпуса текстова такозване народне књижевности, текстова насталих селекцијом, редакцијом и стилизацијом фолклорне грађе према књижевно-уметничким мерилима.

Стварање „народне књижевности", које се може описати као естетизација производа фолклорне комуникације, могућно је, по мом мишљењу, због постојања структуралног афинитета између фолклора и књижевне уметности: они припадају подручју симболичне вербалне комуникације, њихови производи су језички артефакти, чију битну особину чини наглашена, семантизована форма. Истим структуралним афинитетом може се објаснити и супротан поступак, поступак фолклоризације књижевних средстава и самих књижевних творевина, а то је поступак којим настају многи производи савремене фолклорне комуникације (епитафи, новинске тужбалице, нове народне песме, легенде о подвизима савремених хероја), због чега је могућно о њима говорити као о паралитератури или „дивљој књижевности", али их никако не треба бркати са књижевном уметношћу, чак ни са рудиментарном, чак ни са тривијалном.

До закључка да су фолклорна и књижевна комуникација хетерогене довела ме је и критика Јакобсоновог лингвистичког критеријума поетског, то јест његове познате дефиниције естетске функције језика, која се, најкраће речено, огледа у истицању поруке зарад ње саме. Јакобсон не своди подручје испољавања естетске функције на поезију; оно је много шире, али, по његовом мишљењу, естетска функција је одређујућа, доминантна у поезији, а изван ње увек је подређена некој другој језичкој функцији. Мене је, пак, анализа примера које наводи сам Јакобсон, а још више анализа фолклорне и паралитерарне грађе, уверила у то да порука истакнута зарад ње саме може бити доминантно обележје и неуметничких језичких творевина. У ствари, рекло би се да има више врста вербалне комуникације које су незамисливе без опредмећеног, видљивог језика, без семантизоване форме. То су, поред естетске (поетске) комуникације, сва она симболична саобраћања са ближњима, натприродним силама, мртвима, прецима... где се, захваљујући семантизованој форми и супстанци знакова, јавља нека врста надзначења.[3]

Кад је реч о текстовима у којима се прича или пева (као у наведеном епитафу) о гангстерским подвизима и јуначкој смрти Љубе Земунца, нема сумње да и они садрже неке мотиве и нуде неке поруке који далеко превазилазе задатак кога се њихови аутори на изглед држе,

[3] Читалац се подробније може обавестити о мом гледању на паралитературу или „дивљу књижевност", као и о аргументима на које се ослањам критикујући Јакобсоново схватање поетске функције језика у мојим књигама *Дивља књижевност. Етнолингвистичко проучавање паралитературе*, Нолит, Београд, 1985. и *Време знакова*, Књижевна заједница Новог Сада, 1988.

да се радозналој публици саопштава права, прозаична, на документима и сведочанствима заснована истина о овом гангстеру. Али, упркос томе што се у њима прибегава сваковрсним књижевним средствима, тако да је њихова фикционална, паралитерарна страна упадљивија од документарне, фактографске, ови текстови се не одликују књижевно-уметничком вишезначношћу и није им примерена одговарајућа, литерарна рецепција, која подразумева дистанцирано уживање. Њихова симболична значења (или надзначења), иако се не могу свести на спољашње податке о јунаковој биографији, од њих добијају непобитну веродостојност, ону веродостојност коју етнолози познају као важно обележје митова.

Некада је веродостојност митским причама давао ауторитет врача, свештеника или владара, чији су писмо и реч били свети. Данашња митска прича, нарочито кад је реч о њеним тривијалним и секуларизованим облицима, делује веродостојно управо захваљујући нечему што би је на први поглед могло довести у питање: томе што истиче своју документарну, фактографску подлогу. Документи, датуми и друге бројке, изјаве адвоката и полицајаца, сведочење особа из Земунчеве најближе околине, уз то фотографије његовог сина, оружја, медаљона, писама, надгробног споменика, његове мајке, пријатеља, полицајаца који су га ухапсили, места његове смрти, све то нимало не оповргава приче о Љубиној надљудској снази и храбрости, о његовим чудесним оздрављењима и спонтаним доброчинствима, о Љубиној власти над људима и над силама подземља, него их заправо поткрепљује. То што је криминалац Љубомир Магаш стварно постојао и што је, без икакве сумње, убијен у Франкфурту помаже читаоцу да поклони веру причама о Љуби Земунцу као савременом Робину Худу или црном владару подземља.

II

Паралитерарни лик Љубе Земунца саздан је од самих противречности: он је и невероватно пожртвован и необично опасан, претерано вољен и сувише омражен, оличење највеће људске благости и бруталног насиља. Те противречности нису скривене, него су, напротив, до краја заоштрене и о Земунцу се радо говори као о „двострукој личности", „понекад дечје нежном, понекад брутално грубом" човеку, чији је живот био „паклена симфонија нежности и зла". Истовремено, у текстовима је приметно настојање да се крајње опречне особине у овом лику некако измире.

На пример, прибегава се разликовању варљивог изгледа и праве Земунчеве природе, тако да је он само на изглед рђав човек, осион разбојник и силеџија, а „у бити је поштен", „у суштини нежан". Његова насилничка жестина приказана је најчешће као средство за остваривање племенитих циљева. Он је немилосрдан и суров само као осветник и избавитељ недужних и несрећних, као заштитник домовине или као правичан и строг судија. Само као борац против „незаситих ала" он се и сам преображава у крвожедну звер, односно „експлодира": „Експлодирао је само у одређеним тренуцима" — каже се на једном месту — „онда када је требало неког помоћи или заштитити".

Ипак, у лику Љубе Земунца много шта ремети овако успостављену равнотежу између његових злоћудних и благородних црта. Злоћудност

је ту највећим делом необјашњива, ако се прихвати да се она јавља само у односу на „але" и друге злотворе и непријатеље. Она Земунца често води несразмерно суровом кажњавању противника, а богме и својих људи. О томе сведочи и једна мрачна прича о освети извршеној над неким коцкарем који се усудио да побегне с новцем Љубиних пријатеља. „Иако је Вељко из Амстердама, где се то догодило" — каже ова прича — „побегао у Беч, Љуба га је пронашао. Прво су он и Ђента, са лажним пасошима у Марибору сачекали Јусу, Магашевог друга и одмах отишли у Беч. Двадесет седмог октобра њих тројица откривају Кривокапића у једном бечком кафеу, који, иако наоружан, не пружа отпор. Љуба и Јуса га хватају под мишке и дижу од стола, а Ђента дволитарском флашом вина удара по глави. Кривокапић пада мртав. Освета је извршена."

И својој најближој околини Љуба је уливао страх у кости: „Морали смо да га слушамо као деца и радимо све што је он желео, иначе бисмо добили по глави", жали се један члан његове дружине. У слику о Љуби Земунцу као „урбаном Робину Худу", опасном бунтовнику, али с разлогом, љутом, али праведном и родољубивом борцу за ствар малог човека најтеже се уклапају силовања девојака, која се у текстовима о њему не прећуткују. То је оно што га „највише укопава" истичу писци књиге о њему.

Необуздана махнитост, тешко спојива са позитивним особинама народних заштитника и осветника, својствена је многим нашим фолклорним одметницима од закона. Они умеју да буду претерано, застрашујуће сурови, да се у тој суровости заборављају и у њој уживају, да буду суровији према својима, нарочито према женама, него према противницима. Стјепан Мусић, аутор десетерачке баладе *Хајдук Чаруга, његов живот, разбојништва и смрт*, слика овог славонског Робина Худа као крвожедног убицу: „Вичан своме послу крвавоме, / Уживо је у злочину своме"[4] (стр. 104). И у најновијој верзији приче о славонским хајдуцима и Чаруги без оклевања се говори о „крвавим хајдучким оргијама".[5]

Тешко схватљивом и с улогом љутих народних осветника неспојивом свирепошћу одликују се и јунаци неких од најстаријих записа песама о хајдучким подвизима. Старина Новак и његов син Грујица ни према коме нису тако сурови као према својим неверним женама. У једној песми из *Ерлагенског рукописа* издају своје жене Грујо кажњава тако што је маже „прахом и сумпором", ставља је у „јаз до појаса", пали јој косу и седа „пити ладно вино".[6] Из нашег времена потиче запис песме у којој Новаков син опет поступа као бездушни џелат, али овога пута кажњава мајку: „Новак му дозвољава да он одреже мајци десну дојку и обе руке, намаже је гасом и запали, она гори и они се греју на тој ватри".[7]

Противречности у ликовима Старине Новака и чланова његове дружине које не дозвољавају да се они без остатка сведу на улогу врлих народних заштитника, подстакле су истраживаче нашег класичног фолклора да кључ за њихово тумачење потраже у митолошкој димензији тих ликова. По мишљењу Владимира Цветановића „да би народни певач

[4] Издање Књижаре Томе Јовановића и Вујића, Београд 1924.

[5] Драган Јовашевић, *Истина о Хајдуку Чаруги*, Београд 1989.

[6] *Ерлагенски рукопис старих српскохрватских народних песама*, Сремски Карловци 1925, бр. 117.

[7] Владимир Бован, „Преображај историјског хајдука Новака у

могао да оствари овај сложени и доста противречно конципирани приступ у грађењу овог лика (Старине Новака), могао је да до краја изоштри своју машту и скоро несвесно нека решења потражи у митском". Међу митске елементе лика Старине Новака, поред натприродне снаге, везе са вилама и самог имена Стари или Старина, које означава „митског многобожачког претка", Цветановић убраја и суровост и назива је „митска суровост". У прилог томе, он наводи Чајкановићеве речи да су гнев и суровост „једна од основних карактерних особина примитивних паганских богова: они су често немилостиви, нервозни и увредљиви". Развијајући ту идеју, Цветановић налази у Новаковом лику неке црте паганског врховног бога Дабога и словенског Световида.[8]

И Љубинко Раденковић у песмама о Старини Новаку и Новаковићима налази митолошку подлогу, али он њихово митолошко порекло другачије тумачи: „Оне су створене на темељу десакрализованих календарско-обредних песама о Громовнику и младом Богу (Божићу) које су певане у циљу правилне смене временских циклуса и обезбеђења плодности... Вероватно да ова десакрализација настаје у додиру словенског живља с Византијом и примањем хришћанства. Тада се словенски ратници примају у службу ради заштите византијских граница и они ове песме преиначују у песме о јунацима."[9] Сходно томе, неке особине Старине Новака, на пример, изузетна снага његовог гласа, могу се објаснити као преношење атрибута Громовника из мита у еп.

Идентификација прототипских митских атрибута Старине Новака значајна је за Раденковића као увод у „још ширу реконструкцију митолошких сижеа" у песмама о хајдуку и његовој дружини, „која би могла знатно проширити досадашња сазнања о словенској и индоевропској митологији".[10] Насупрот томе, за Цветановића су елементи митског „једна од темељних карика у вајању сложене структуре епског лика Старине Новака", што том лику даје „значајну флуидност и понекад вишеслојност", а тиме и „завидан уметнички ниво и песничку ознаку".[11] Обојица се, међутим, слажу у томе да ти елементи митског у епским песмама о Старини Новаку више немају митолошко-религијску функцију, да су ту они десакрализовани, односно естетизовани. Та првобитна функција може се реконструисати, али она у епу више није делатна, више не чини посебан план значења или рецепције.

Закључак да се митско у епским песмама о хајдуху Новаку може наћи искључиво као на нов начин употребљена митска грађа прихватљив је у два случаја: кад је реч о корпусу нашег класичног и, слободно се може рећи, уметничког народног епа, чији су текстови приређени с обзиром на естетску рецепцију, и, затим, кад се митски елементи схвате као реликти неке старе митологије, а не — што је такође могућно и оправдано — као нови производи исконског, али увек живог митотворства, који могу са сличним производима минулих времена имати само

песнички лик Старине Новака", у: *Старина Новак и његово доба*, САНУ, Београд 1988, стр. 143.

[8] Владимир Цветановић, „Неки елементи митског у лику Старине Новака код Срба", у: *Старина Новак и његово доба.*

[9] Љубинко Раденковић, „Митски атрибути Старине Новака у епској поезији Јужних Словена и Румуна", у: *Старина Новак и његово доба*, стр. 230.

[10] Исто, стр. 243.

[11] Нав. дело, стр. 208.

генеричку а не нужно и генетску везу. С разлогом се може претпоставити да први извођачи и слушаоци песама о Старини Новаку нису у његовој сенци запажали присуство Дабога, Свевида, Громовника или неког другог божанства, али није ништа мање вероватно да је за њих тај јунак моћног гласа, одевен у вучје крзно, суров према својој жени а наклоњен вилама, био нешто више од храброг борца против туђина. Тачније, то и нешто више.

То је онај вишак значења који се јавља и у причама о нашем савременом харамбаши Љуби Земунцу, вишак који нам не дозвољава да у њему видимо ни само бруталног криминалца нити само племенитог заштитника нејаких. Шта нам те приче говоре? Који парадокс крију?

III

Већина новинских текстова са причама о Љуби Земунцу објављена је непосредно после његове смрти, тим поводом, а у њима, као и у касније објављеној књизи, важно место имају казивања његове мајке, сетре, зета и његових другова из такозваног подземља. За све њих он је вођа и заштитник онако како то може да буде само покојник у некој тужбалици или у епитафу.

Неке од невероватних особина Љубе Земунца, посебно кад је реч о фабулозним врлинама, припадају некролошком репертоару атрибута за вредновање покојника. Описи Земунчеве скоро анђеоске благости и светачке трпељивости, његове пожртвованости и мудре правичности заправо су евокација врлина покојника у његовој улози ослонца породице и њених вредности. „Највише је волео" — прича један од његових другова — „да смо сви на окупу, да седимо заједно и смејемо се, добро једемо, играмо фудбал, једноставно да живимо као срећна породица."

Као неком покојном pater familiae, њему се приписује да је „о својима око себе водио рачуна у сваком погледу и зато су га обожавали", да је био извор опште среће, „ведар и насмејан, увек спреман на шалу". Скоро да нема разлике између ових реченица из текстова о нашем јунаку и неких читуља објављених поводом његове смрти. „Његовом смрћу нестало је из нашег друштва топлине, радости и увек присутне бриге за све нас", стоји у једној од њих.

Очинска брига Љубе Земунца као покојника-заштитника протеже се преко граница породице и његове бандитске дружине; најпре на све земљаке Југословене, раднике, угоститеље, проститутке, а затим и на све људе без разлике. Он је, каже једна прича, „и непознатим људима помагао". Набрајају се дела која то потврђују: заштитио је непознату девојку у аутобусу од напасника, посећивао је „по болницама болеснике које није имао ко да обиђе", „дао цемпер са себе неком момку у Лондону", „бундицу поклонио човеку коме је било хладно", заштитио је „радника коме газда неће да исплати зараду", „келнерицу Босанку којој газда неће да плати", наркомане је одвикавао од дроге терајући их да трче.

Сродна овим делима су јуначка дела Љубе Земунца као српског или југословенског родољуба или као чувара Европе. Једно од њих је излазак на мегдан неком опаком боксеру у Милану: „Био је тамо" — каже једна томе посвећена прича — „неки Бравоне, боксер, иначе фа-

шиста по убеђењу, увек је на ринг излазио у комплетној црној опреми. Љуба, да би га провоцирао, увек у црвеној. Онај клипан да излуди од муке, а Љуба га бије".

У другој верзији исте приче Љуба објашњава: „Хоћу", говорио је, „да људи знају из које земље долазим". Понекад је он велики Србин, прогонитељ усташа. На једном весељу у Штутгарту, које је приредио неки усташки емигрант поводом рођења унука, „Љуба је предложио, а да нико није смео да му противречи, да дете назову Срба или Србољуб". На другом месту, он се враћа у улогу југословенског родољуба, борца против шовиниста. Та прича казује како је Љуба у некој четничкој кафани тражио да се пева хрватска песма „Бежи Јанкец, бежи Јанкец в бели Загреб град".

Уз све то, он је усташе, Шиптаре и четнике прогањао и за рачун Европе, као њен самозвани заштитник, јунак чију је она улогу схватила тек кад га више није било: „Франкфурт је био безбеднији док се он налазио тамо. Европа је била безбеднија. Сада су се у Франкфурту поново окупили Шиптари. Из Париза је стигао Албанац Бруно, бивши телохранитељ албанског краља, којег је Љуба својевремено толико испребијао да није смео да привири у Немачку. Он је главни човек за растурање дроге у Европи и САД." „Уосталом" — каже се на другом месту — „сада се најбоље види ко дивља тамо: Шиптари, усташе и четници, а у Љубино време то није смело да се деси."

Толико је Земунчева потреба да некога штити била неодољива да се он заштитнички понео и према свом будућем убици Горану, кога је чак „дизао из мртвих", односно „дигао на ноге", јер је тај „дечко тамо био ситан лопов".

На примеру овог мотива кобне доброте јунака, кад спасени од смрти подло убија свог спасиоца, нарочито добро се види да лик Љубе Земунца има своју нарочиту конфигурацију зато што његова дела почињу и трају post mortem. Само захваљујући томе, Земунац може да буде спасилац свог убице. И кад није само умрли заштитник породице, о коме некролошки причају ожалошћени, него има улогу хероја-заштитника нације, света или човека уопште, он је то епитафски.

Поред улога покајника-заштитника породице и клана и епског бранитеља сиротиње, народа и царства од тлачења и разних непријатеља, Љуба Земунац има и једну у правом смислу митолошку функцију: оно од чега он штити људе јесте, у крајњој линији, сама смрт. Он то може најпре зато што је обдарен чудесном, натприродном виталношћу, која га чини скоро бесмртним. Његова виталност је право чудо и због тога што је већ приликом рођења морао да се бори за живот: „Родила га је жена која није имала више од 42 килограма", а када је рођен, био је „обамро и једва су га повратили".

Та прва победа над смрћу прекалила га је, тако да је он постао „физички много јак дечко", „брдо од мишића", прави „спортски феномен", односно „медицинска сензација", о чему сведочи, на пример, прича о једној тучи, у којој је Земунац био тако тешко рањен да је морао да буде оперисан у болници: „Тамо су Љуби оперисали желудац и извадили су један бубрег. После две недеље изашао је из болнице здрав, о чему су такође писале новине, јер је то била медицинска сензација". На другом месту се тврди да Љубу „нико није могао да онесвести сем ако му не пробије лобању", а и он сам је умео да се похвали својом

неуништивошћу: „Мене једино бомбом могу да убију. До сада су ме ударали: пајсером, боли ножевима, пуцали, више пута тешко рањавали и остајао сам жив".

Због свега тога речено је за Земунца и то да „смрт као да није била спојива са његовим бићем". Последња потврда његове натприродне отпорности на разорну снагу смрти дошла је, само на изглед парадоксално, кад је он већ био мртав, у причи о преносу његових остатака у други гроб: „И после шест месеци Љубино тело је било малтене нетакнуто, као да му ни смрт ништа не може".

Улогу заштитника људи од смрти Љуба Земунац у пуној мери остварује тако што на себе прима не само ризик излагања смртној опасности, којој он, захваљујући феноменалној виталности уме да одоли, него и саму смрт. Његова смрт је нужна, јер је неопходан услов за конституисање лика или, можда је боље рећи, ликова покојника, легендарног јунака и митског заштитника, али је, уз то, и добровољна, прихваћена као највећа жртва, као крајња тачка до које се може стићи у одбрани живота. Љуба Земунац није само заштитник него и нека врста добровољног жртвеног јарца, односно он је „манекен смрти", како је тачно назван у наслову књиге која му је посвећена. Мада је пао као жртва завере или зато што је пожелео срећу уз вољену жену и у зао час престао да носи панцирну кошуљу, Љуба је заправо могао да се спасе, али није хтео: „Несрећни крај испред франкфуртског Земаљског суда могао је да избегне да се једноставно окренуо и отишао својим путем". Другим речима, „он никада није знао за узмицање, што му се коначно обило о главу". Тако је Љуба Земунац, у неку руку, жртвовао и саму своју бесмртност. Но, с друге стране, ми знамо да је, у ствари, реч о бесмртности покојника.

Покојници, јуначки преци и богови, који, штитећи нас, жртвују и свој живот, предмет су наше највеће љубави. Али, има у њима нешто ужасно што нас истовремено испуњава највећим страхом. То је оно противречно осећање живих према мртвима, које је присутно у култу покојника, али и у култу предака и богова. Душан Бандић на једном месту говори о том осећању у нашој народној религији и закључује да се ту и нови покојник и душе предака посматрају као могућни извор опасности, мада су ове последње „у основи добронамерне". „Међутим", — каже Бандић — „амбивалентна осећања која великим делом одређује однос живих према мртвима присутна су и у односу друштвене заједнице према душама предака. Упркос њиховој превасходно позитивној улози, преци се замишљају и као опасна бића, која могу да се окрену против потомака уколико они нису извршили све своје обавезе према њима или су се ‚непожељним' поступцима ‚огрешили' о њих.[12] Нема сумње да опасност исте врсте прети људима и од стране њихових божанских заштитника. „Не треба се чудити" — пише Рене Жирар у књизи *Насиље и свето* — „што су разни Олимпи настањени бићима која имају на души велики број силовања, убистава, оцеубистава и инцеста, не рачунајући дела лудила и бестијалности".[13]

---

[12] Душан Бандић, *Табу у традиционалној култури Срба*, Библиотека XX век, Београд 1980, стр. 198.

[13] René Girard, *La Violence et le sacré*, Grasset, 1972, str. 350.

Као и сви покојници, наши јуначки преци и божански заштитници опасни су управо зато што су се за нас жртвовали, што су на себе примили ударац смрти, јер они нису тек проводник кроз који би се злћуда сила смрти у тренутку испразнила, убијајући их, него се та сила у њима задржава и на краће или дуже време ту настањује. Што је заштитник био виталнији, то је и сила потребна да се он усмрти већа, а тиме је већа и опасност коју он после своје смрти представља.

Улога феноменално виталног, али мртвог заштитника разлог је, по мом мишљењу, што је у Љуби Земунцу истовремено нагомилано толико негативне, зле силине. Он се жртвовао управо тако што је енергију смрти везао за себе и зато је потребно да се то нагласи: да се његова обузетост неизмерном силином речито и потанко опише, тако да читалац приче о њему може да ужива у осећању заштићености и непогођености које прожима учеснике неког обреда жртвовања и много подсећа на осећање олакшања са којим је помешана наша жалост за покојницима.

Зато Љуба Земунац може да понесе — уз све оне необично позитивне особине човековог заштитника од смрти — и читав низ у највећој мери негативних моралних атрибута. Каже се да је он био силеџија, суров, бруталан, мрк, разбијач, немилосрдан, безобзиран, осион, опасан, лукав, похлепан, бескрајно дрзак, опаке нарави, осветољубив, страшан. У његовом лику јасно се истичу и неке зверске црте, он је „бруталан до зверства". Има у њему нешто вучје: он је „горски вук чак и без оружја", очи су му „опасне" поглед „леден"; „кад се наљути" — казује једна прича — „на челу су му избијали црвени печати". На другом месту се описује како је Земунац једном тако „урлао да је све одзвањало. О томе је писала сва немачка штампа. Назвала га је ‚југословенским дивљаком'...".

Ове тероморфне црте употпуњава његово тело прекривено ожиљцима и потпуно истетовирано; „само су му леђа била чиста", истиче се у једном тексту. И по таквим цртама Љуба Земунац подсећа на друге фолклорне разбојнике-заштитнике, на пример, на Старину Новака, који такође воли да урла као ала, да риче као јелен, да се одева у животињско крзно.

Покојници, легендарни преци и митски јунаци налик боговима надахњују нас љубављу, јер прихватају смрт да бисмо ми живели, али та њихова испуњеност смрћу ужасава нас. Због тога је можда најважнији део магијско-религијске праксе посвећен контролисању и неутралисању убилачке енергије нагомилане у нашим мртвим заштитницима. Рене Жирар чак мисли да се сви обреди у суштини не разликују од посмртног обреда „по томе што су усмерени на прочишћење и одстрањење злћудне силе".

Као да постоји нека неминовност да наши највећи заштитници морају бити истовремено и највећи насилници, а наш однос према њима мешавина љубави и зазирања, што је можда најбоља дефиниција обожавања. У сваком случају, култ мртвих је испуњен бригом да се они, указивањем дужног поштовања и приношењем жртава приволе да смрт, кад су је већ једном узели, задрже за себе, да остану тамо где су, у свету мртвих, у доњем свету, који се исто тако прикладно може назвати и „подземљем", као у причама о Љуби Земунцу.

Он је ту описан као „пророк европског подземља", као „велика црна фигура немачког подземља", „опасни шеф подземља", „неприкосновени господар чувеног франкфуртског подземља", „окружен пажњом својих и страхопоштовањем осталих", „недодирљив"; Франкфурт је — каже се ту — „постао његово црно краљевство у којем је био неприкосновен". Наћи да ово подземно краљевство није само свет порока и злочина него можда и више од тога, краљевство мртвих, није нека натегнута претпоставка, већ могућност разумевања коју сами ови паралитерарни текстови нуде. Надам се да се на таквој, у текстовима садржаној могућности разумевања заснива и све остало у мом тумачењу противречности у лику Љубе Земунца, тог нашег савременог племенитог разбојника. Његова насилност је, по свему судећи, саставни део улоге јунака-заштитника, који на себе узима ризик опасног живота, па и саму силину смрти, те му је зато право обитавалиште далеко од нас, у свету мртвих.

Ivan Čolović

LA MORT DE LJUBA ZEMUNAC

ou le paradoxe sur le protecteur

Ljubomir Magaš, dit Ljuba Zemunac (Liouba Zémunatz, c'est-à-dire: Liouba de Zemun), était un gangster d'origine yougoslave, tué en 1986 à Francfort. Après sa mort, ses exploits ont été devenus le sujet d'une riche paralittérature, où Ljuba Zemunac est présenté comme un nouveau Robin des Bois: l'ennemi des riches et des laches, le protecteur des pauvres et des innocents. Pourtant, ce personnage est caractérisé par une violence démesurée et incontrôlable. Ce trait le rapproche d'autres personnages de hors-la-lois du folklore yugoslave (Starina Novak, Čaruga). La violence extrême de Zemunac (de ce type d'héros folklorique) s'explique par une fonction mythologique qui lui était confiée: proteger les humains contre la mort. Il accepte à être térassé et habité par la violence de la mort pour qu'elle épargne les autres. Ce sacrifice le rends vénérable et rédoutable en même temps. C'est le paradoxe de toute divinisation: le respect et la peur.

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XXXIX
Bulletin of the Ethnographical institute, vol. XXXIX
Београд 1990.

Претходно саопштење
UDK 398.9(=861)

Десанка Николић
Етнографски институт САНУ,
Београд

ОДНОС ПРЕМА СМРТИ У ПОСЛОВИЦАМА СРБА

Пословице, фолклорни жанр и извор за проучавање односа према смрти у Срба. Ставови према смрти: прихватање и одбацивање; Значајна функција пословица посвећених феномену смрти у етосу човека патријархалне културе.

Кључне речи: пословице, изреке, фолклорно стваралаштво, смрт, Срби, патријархална култура.

У саопштењу је реч о односу према феномену смрти у релацијама колективних схватања и ставова нашег традицијског човека изражених у пословицама и изрекама.

Пословице као фолклорни жанр је тешко прецизно дефинисати. Обично се под тим појмом подразумева сажета изрека у облику тврдње или савета о некој појави из стварног живота или о норми.[1] Називају их још и „правила народне мудрости", или „кратке оштроумне изреке" које представљају „морални коректив", односно „назор на свет". Вредност пословица Вук је видео не само у томе што се у њима налази „превелика мудрост и наука за људски живот" него оне указују и на карактерне особине и разум народа, а „многе", истиче Вук, „ударају и у народне обичаје".[2] В. Дворниковић пословице убраја у „колективно прихваћено мудровање, које се не заснива на теоријској, већ на животној филозофији, уз прагматично оверавање њених истина и сазнања".[3] Пословице поседују особену садржајно-изражајну структуру. За њих је карактеристично што концизним изразом обухватају обиље садржаја, у чему, како је мислио М. Лалевић, „нису успеле ни епика, ни лирика".[4]

Приступајући теми, имали смо на уму да пословички текстови својом мисаоношћу, изражајном динамичношћу и сликовитошћу уопштавају све оно што је човек желео да разјасни у сфери стварног и трансцедентног, критички се односећи чак и према животу и смрти.

Да би се фолклорно стваралаштво уопште, па и пословице, могло користити као релевантни извор, а не искључиво као додатна илустрација неке појаве, или поткрепљење већ постојећем објашњењу, неоп-

[1] M. Bosanac, D. Mandić, S. Petković, *Rječnik sociologije i socijalne psihologije*, Zagreb 1977, код пословице.
[2] В. Ст. Караџић, *Српске народне пословице*, М. Пантић, Поговор, Београд 1969, с. 355.
[3] В. Дворниковић, *Карактерологија Југословена*, Београд 1939, с. 616.
[4] М. С. Лалевић, *Прилог проучавању пословица*, Трећи конгрес фолклориста Југославије, Цетиње 1958, с. 110.

ходно је, као што је познато, узети у обзир социокултурни контекст у коме се то фоклорно дело посматра. Да бисмо, бар унеколко задовољили тај принцип, пошли смо од чињенице да су пословице по неким општељудским идејама које скривају у себи интернационалне по садржају, а да истовремено чувају у бити свог смисла локалну и специфичну индивидуалност. Тиме смо се руководили и приликом избора емпиријског материјала за анализу пословичких текстова.

Осим пословица општељудске, универзалне примене, оријентисали смо се и на оне које се везују за подручја динарске патријархалне културе, чије је становништво карактеристично по смислу за беседништво (нпр. испољено у здравицама неки писци убрајају у права реторичка остварења!), и пословички начин изражавања.[5] Тај, по М. Ђ. Милићевићу, „пословички говор", којем су се дивили путописци и истраживачи, коришћен и у свакодневној комуникацији, претакан је у кратке приче и изреке. Оне се у таквим својим формама, као језички израз типских, етнокултурних одлика становништва могу узети као извор и за ова истраживања.[6]

Друга претпоставка при утврђивању изворности пословичког материјала којим се служимо у раду произлази из његове датираности. Основу за разматрање чинио нам је фонд пословица из Вуковог бечког издања *Зборника о пословицама* објављеног 1849. године. Тај Вуков рукопис настао је делимично преузимањем пословица из Мушкатировићевих *Причти*, док приближно три четвртине збирке представљају његови записи делом из Јадра, из времена када се са пословицама, како сам каже, први пут сусрео још у свом „дјетињству", у свом родном Тршићу, а делом благодарећи својим путовањима по југозападним деловима данашње Југославије, по Црној Гори и Боки Которској.[7]

И при оцени документарне вредности осталих објављених и необјављених збирки пословица које користимо, узели смо у обзир њихову просторну и временску фиксираност, а и приступ сакупљача. Евидентно је да је већина њих следила Вукову генетску методу. У уводима текстова или уз саме пословице пружана су објашњења о настанку пословице из приче или неког стварног догађаја, при чему, на пример Лапчевић, неке пословице сматра и „моралним поукама", које су то постале „саме од себе".[8] Негде се наводе првобитни извор и литература из којих су пословице преузете.[9] Један број сакупљача усвојио је Вуков начин разврставања пословица по азбучном реду, док су се неки каснији аутори овак-

---

[5] М. Кнежевић, *Ужичка беседничка проза: здравице*, Рад VIII Конгреса савеза фолклориста у Титовом Ужицу, Београд 1961, с. 155.

[6] М. Ђ. Милићевић, *Кнежевина Србија*, Београд 1876, с. 591.

[7] В. Ст. Караџић, op. cit., с. 356, 358; у својој студији о Вуку Караџићу као етнографу и фолклористи, М. Радовановић на једном месту каже: „Вук је својом оригиналном методом, с једне стране, испитивања настанка и порекла већине пословица, и с друге, приказивања пословица не као апстрактних народних мудрости, већ као живе свакодневне праксе у народном животу — остварио и у Зборнику пословица јединство етнографије и фолклора". — М. Радовановић, *Вук Караџић етнограф и фолклорист*, СЕЗб САНУ књ. LXXXV, Одељење друштвених наука, Расправе и грађа, Београд 1973, с. 172.

[8] Д. Лапчевић, *Пословице из Моравица*, Београд 1924, с. 3.

[9] Љ. Митровић, *Религија у српским народним пословицама и изрекама*, Београд 19 , с. 11.

вих збирки определили за тематску поделу пословица.[10] У жељи да избегну извесна понављања, изостављали су пословице које је Вук већ објавио. Такав случај је са Љ. Бенићем, иначе врсним познаваоцем фолклорне баштине становништва ужичког краја, који не наводи о којим Вуковим пословицама је реч, мада би и ти подаци били корисни за упоредна проучавања.[11]

Трећи предуслов за утврђивање изворности пословица потражили смо у квантификовању података које овај књижевни род пружа својом бројношћу. Прегледали смо око осам хиљада пословица и других текстова ове врсте и из њих издвојили седамдесет пословица и изрека, садржајно најдиректније везаних за феномен смрти. То процентуално значи мање од једног постотка у односу на осталу тематику заступљену у овој фолклорној врсти која нам је стајала на располагању. Ова чињеница би нас могла навести на помисао да наш човек није био превише заокупљен размишљањима о смрти, односно да ју је искључивао из својих медитација. Међутим, било каква дефинитивна закључивања у том смислу, без компаративних истраживања, била би преурањена, па ћемо се задржати само на претпоставци.

Постојећи фонд пословичких текстова са мотивом смрти, иако невелик, обухвата више аспеката ове проблематике, као што су, на пример: предзнаци смрти, наименовање, тј. терминолошко одређивање самог чина умирања, затим разне карактеристике које се приписују смрти итд.

Ако говоримо о односу према смрти, а то је наш задатак, анализа садржаја пословица указује да оне својим специфичним изражајним средствима наговештавају различите идеје и схватања о сопственој смрти, а и смрти другога, што се објашњава различитим држањем човека према смрти. На тим основама систематизована пословичка грађа пружа увид о два основна типа понашања. То су: прихватање и одбацивање смрти, уз прелазне варијанте између та два опречна становишта.

Започећемо пословицама у којима се на тему живота и смрти говори уопштено. У таквим размишљањима наш традицијски човек је настојао да одгонетне смисао сопственог битисања, пролазности и вечности. Смрт га је подстицала да је савладава као нерешиву енигму.[12] Искуство га је научило да све што се рађа и умире, па и пословица каже: „Једном се рађа, а једном умире", или „Данас јесмо, сутра нијесмо" и „Једанпут се мре". При том остају и многе недоумице, као што је и ова: „Све знам, ма незнам кад' ћу умријети".

Таквих и сличних дилема у односу на смрт, иза којих у ствари стоји страх као „универзална чињеница", рекло би се да је мање што се човек више приближава смрти у дубокој старости.

Пословице са тематиком понашања према смрти у најзрелије доба спадале би у категорију прихватања смрти, предодређеној самим постојањем индивидуе. Ту закономерност потврђују следећи пословички текстови: „Стар човек, стиже рок", „Дан по дан, па и смрт заврат", „Што

[10] Р. Познановић, *Традиционално усмено народно стваралаштво Ужичког краја*, Посебна издања Етнографског института САНУ књ. 30, св. 1, Београд 1988, с. 172—183.

[11] Љ. Бенић, *Етнографски записи — Прилог грађи за етнографско проучавање Златибора*, Чајетина 1980, с. 213 (рукописи у Етнографском институту САНУ).

[12] Р. Николић, *Камена књига предака*, Београд 1979, с. 253.

даље, све ближе смрти", затим „Ближа му смрт од колијера", како се каже за старца у златиборским селима или, слична предходној, „Ближи сам гробу него дому".

Пословица „Ако буде по реду мријети" можда најбоље илуструје опште правило да се смрт старца може идентификовати са појмом такозване идеалне смрти, а неизбежне услед самог биолошког процеса старења. Таква смрт представља део реда ствари, јер се животни циклус појединца завршава. Етнографска грађа могла би да потврди мирење старих људи са таквим поретком, који свој крај очекују са достојанственом мирноћом. У таквој, на неки начин, прижељкиваној смрти, Л. В. Тома налази „извесни ведри реализам, а истовремено и неку врсту оптимистичког фатализма".[13] У културама прединдустријских друштава, којима је припадала и наша традицијска култура, ауторитет најстаријег у породици дозвољавао му је да пошто материјално обезбеди своје бројно потомство и припреми укопну одећу, сам одреди церемонијал у вези са својим сахрањивањем, често недалеко од куће и имања. То се може закључити и по овој пословици: „Волиј' сам да ми моја земља крв пије, него туђа".

И следећих неколико пословица сврстали бисмо у категорију прихватање смрти. Међутим, у њима се не ради о умирању најстаријих, већ о егзалтираном мирењу са смрћу уопште. Кроз ове текстове провејава меланхоличност и сета, јер се упоређивањем реалног, свакодневног живота и смрти, у овим пословицама преимућство даје смрти. Ево тих примера: „Док смо живи радимо, кад умремо лежимо" или „Нико се с' оног свијета није разбијене главе вратио", а затим: „Није умро онај што је умро, већ онај што је остао жив", „Грђа је глад од смрти", „Сваком злу смрт је лијек" итд. Садржина ових текстова могла би се протумачити трауматичним ситуацијама у народу услед неиздржљивих услова за опстанак, као што су, на пример, биле гладне године, епидемије, ужаси ратовања и сличне недаће из историјске прошлости.

Истој скупини пословица припадале би и оне по којима је смрт предодређена судбином и божанском силом. Тако су пословице: „Нема смрти без суђена дана", „Мука душе не вади, већ суђен дан" или „Од суђења се не може утећи" у директној вези са веровањем да је сваком човеку „суђено" колико ће живети и када ће умрети. То веровање, познато многим народима, па и Србима, које се заснивало на миту о Усуду (Суђаје), с обзиром на то што је људима пружало извесну утеху и смирење пред тајном смрти, ушло је и у пословички говор, у народну мудрост.[14]

Међутим, пословице „Бог дао, Бог узео", „Отишао Богу за истину", или „Док Бог смрти не да не може се умрети", одређеније упућују на хришћанска схватања. Смрт се овде узима и као казна за почињене грехе у животу, и зато: „По смрти нема кајања" или „Не ваља шарати (у смислу лагати), јер ћемо умријети". Ове пословице би се могле схватити као потврда хришћанске догме о спасењу после смрти, у чијој се суштини крије, како истиче Морен, „прастаро јеврејско проклетство: грешност". С обзиром на то да се осећање греха психолошки повезује са осећањем

[13] Л. В. Тома, *Антропологија смрти I*, Београд 1980, с. 172.

[14] Ш. Кулишић, П. Ж. Петровић, Н. Пантелић, *Српски митолошки речник*, Београд 1970, с. 279; С. Зечевић, *Култ мртвих код Срба*, Београд 1982, с. 35.

кривице коју индивидуи намећу норме друштвене заједнице, стални страх од репресија те заједнице појачава осећање кривице, коју, са своје стране, подржава и свест о смрти. Сматра се да је из тих разлога избегавање греха и божје казне хришћанство предвидело својим учењем по коме треба „људи да се управљају у свакидашњем животу.[15]

И наш патријархални морал одређивао је све оно шта „треба" и шта „мора", а шта „не сме" да се чини. По њему „Усуд" и Бог представљају два највиша регулативна принципа те етике, заступљене и у нашим пословицама. Отуда кад је реч о смрти, мислио је В. Дворниковић, као да „цео свет традицијске мудрости прелази у религиозност и мистицизам".[16]

Највиши степен прихватања смрти, боље рећи величања и усвајања смрти на рачун живота, испољен је у пословицама које смо окарактерисали као „херојски однос према смрти, а који Морен идентификује са „стављањем живота на коцку".[17] У њима се смрти супротстављају високе етичке вредности: слобода, част, поштење. То превазилажење смрти као реалности налазимо у пословицама: „Боље гроб но бит' роб", „Боље је погинути главом него образом" и даље „За част главу, а част ни за главу", „Волиј' сам да ми газиш по гробу но по трбуху", „Боље је поштено умријети него непоштено живјети" итд. Те моралистичке поруке идентичне су схватању смрти у нашој епској поезији, посредством које је, умногоме, и настао мит о балканском херојy, бескомпромисном борцу за слободу и људску правду.[18]

У овим пословицама епског карактера испољава се назор на свет нашег патријархалног, родовско-племенског друштва, коме су јуначко пожртвовање и „чојство" били кориснији „него ишта друго". На овим моралним појмовима уобличен идеални узор представљао је за „племенски живот важну друштвену творевину".[19] Тако је јуначка смрт у функцији модела служила као узор живима. Према неким новијим испитивањима менталитета Црногораца, вишевековна ратовања убрајају се у важније предуслове при формирању структуре тога менталитета, о чему изричито говори и богати арсенал пословица.[20]

За разлику од пословица о којима је до сада било речи, а у којима се смрт прихвата: очекивањем у старости, егзалтираним мирењем са њом уз веровање у загробни живот и судбину, или херојским превазилажењем смрти, следи круг пословица у којима се смрт одбацује. Разликовали бисмо две варијанте таквог понашања: прво, одбијање смрти као свест о њој кроз мржњу, и друго, бежање од смрти посредством исмејавања.

У прву подгрупу сврстали бисмо ове текстове пословица: „Смрт је варалица, доће изненада", „Смрт не пази ни старо ни младо", „Смрт не гледа никоме у брке", а затим „Напада к'о смрт на живот". Значи, смрт је опака и свемоћна сила, при том неухватљива и несавладива, па ове речи као да упозоравају и прете.

---

[15] Е. Морен, *Човек и смрт*, Београд 1981, с. 256.
[16] В. Дворниковић, op. cit., с. 616.
[17] Е. Морен, op. cit., с. 325—326.
[18] П. Цацић, *Homo balcanicus homo heroicus*, Београд 1981, с. 108—123.
[19] С. Вукосављевић, *Организација динарских племена*, IX одељак: *О менталитету племеника*, Посебна издања САН књ. CCLXX, Етнографски институт књ. 7, Београд 1957, с. 176.
[20] T. Baković, *Depresivni optimizam Crnogoraca*, Zagreb 1985, s. 43—45.

У другу подгрупу сврстали смо, по садржају и форми, занимљиву скупину пословица хуморног, боље рећи пежоративног карактера, које одступају од свих досада поменутих пословичких текстова, и по односу према смрти, а и по начину како се тај однос испољава.

Навешћемо најпре пословице у којима је наименован сам чин умирања. За онога ко је непосредно умро каже се: „Отегао папке", „Оладио попару", или „Бацио поткове". Ова последња, по Вуку, значи да су му као кад коњ угине („липше") скинули потковице.

Скарадно звуче и пословице на тему помена. То су: „Весели к'о на дађи", „Наједосмо се к'о на дађи", или „До подне за душу, од подне за гушу". Ове три пословице преузете су из обичајне традиције и преведене на језик пословице. Последњу од њих Д. Лапчевић коментарише тако да је настала кад људи на гробљу једни друге нуде јелом и пићем „све за душу покојни", при чему се тада, бележи писац, „многи изопијају, посвађају и потуку, па се готово увијек разилазе разбијени' глава: зато се и вели да од подне настаје за гушу".[21]

Насупрот таквом реалистичком осликавању посмртних обреда и исмејавању нарави, што је дидактичке природе, пословице: „Весели се ка' и мати мртвом сину" или „Дошао кад и мој отац из гроба", иза своје скарадности крију у себи сву драматичност умирања, и жалост за смрћу најближих у породици. Ругање смрти исказано је и у једној краткој причи у форми дијалога, коју је Љ. Ђенић забележио на Златибору и уврстио је у пословицу. Она гласи: „Имаш ли новаца?... Па мало... Причувај га, јер ће ти ускоро требати када ти буду звали попа за барјактара". Није тешко погодити да овај текст у преносном смислу асоцира на сахрану, односно на смрт онога коме је порука упућена.

Цитираћемо још једну пословицу у том духу, а то је: „Туга смрче на унуче". Вук је допуњава причом у којој се описује како је „некаква баба говорила да би већ желела да умре, а када јој се неко преобучен обратио ноћу и рекао јој да је смрт, и да је дошао по њу, она је узвикнула: „Туте (иди) смрче на унуче", показујући руком на дете. У поменутој причи и пословици изведеној из ње, уз страх главне личности од смрти, евидентан је и однос ружења смрти. Такво порицање смрти од стране млађих Морен објашњава њиховим настојањем да у својој „освајачкој делатности надјачају умирујуће тајне хармоније смрти".[22] Слично томе у култури неких афричких народа исмејавајуће понашање треће генерације према првој тумачи се успостављањем извесне дистанце према сопственој смрти.[23] У нас би се примери моралног очишћења кроз хумор могли потврдити и другим књижевним врстама, а пре свега анегдотама. Кад је реч о мотиву смрти, овде ваља поменути познати текст анегдоте о „Ери с' онога свијета".[24]

У неким пословицама које припадају овој категорији понашања према смрти снага живота се директно супротставља снази смрти, па се виталитет спрам морбидитета налази у опозицији. На пример: „Боље је умрети сит него гладан", „Боље је рањену него убијену", или „Волим ја постити понедељник за њега, него он за мене да пости" (по Вуковом ту-

[21] Д. Лапчевић, op. cit., с. 18.
[22] Е. Морен, op. cit., с. 297.
[23] Л. В. Тома, op. cit., с. 94—95.
[24] М. Мисаиловић, *Социолошка и психолошка значења ерског хумора*, Ужички зборник 7, Титово Ужице 1978, с. 255—272.

мачењу: „Волим ја убити њега него он мене"). У свим овим текстовима ужасавање од смрти жели се заменити хумором, што је у крајњој линији у функцији живота и одржавања врсте.

И, на крају, неколико закључних напомена.

Определивши се за пословицу као извор, у раду смо настојали да установимо колико је наш традицијски човек у својим размишљањима и осећањима био оријентисан на феномен смрти, и што је још важније како се постављао према смрти.

Видели смо да је заузимао различите ставове: препуштао јој се, и резигнирано мирио са њом, нарочито у старости; у неуједначеној борби са смрћу призивао је мађију и Бога или је одбацивао у име виших, етичких вредности; затим се згражао над њом, изругивајући јој се, чиме је, у ствари, успостављао извесну равнотежу између ужаса умирања и радости живљења.

На тај начин нам је анализа садржаја пословица, уз њен специфични језик метафоре, с једне стране, наговестила многе противуречности човековог понашања према смрти уопште, о чему говоре и новија антропološка истраживања, у којима се настоји да се феномен смрти решава на универзалном плану.

С друге стране, пословице о којима је било речи указују и на своју значајну функцију у етосу човека патријархалне, динарске културе. Пословица уопште, па и ова на тему смрти, уз остале фолклорне врсте, првенствено је широком применом повећавала фонд његовог самоучког сазнања. Заснивајући се на искуствима претходних генерација, пословица се стално на делу доказивала. Није застаревала јер је у суочавању човека са тајном смрти, ту неминовну истину скривала и откривала, посредством њему схватљивог и блиског пословичког изражавања. Увек актуелна мудрост пословице нудила је и извесно смиривање и олакшање, каналишући понашање људи. Отуда можда не би било претерано рећи да је пословица, подстичући човека на размишљање и акцију у борби са смрћу, могла да послужи као мисаона подлога на којој се изграђивао свет наше богате обичајне традиције посвећене култу мртвих.

Desanka Nikolić

ATTITUDES TOWARDS DEATH IN SERBIAN PROVERBS

The paper deals with the traditional concepts of death as expressed in Serbian proverbs and sayings.

In the introductory part proverbs as folkloric genre and as a relevant source for studying attitudes to death among the Serbs are discussed.

Content analysis indicates that there are two basic types of behaviour regarding death, and that these are: acceptance (exalting reconciliation to death, giving up to death in the old age, acceptance in the name of ethical principles, etc.), and rejection of death (either disgust or mockery).

The author concludes that proverbs in their metaphorical language indicate the contradictions of man's attitude to death as an universal phenomenon, and, at the same time, their important function in the ethos of Serbian patriarchal culture.

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XXXIX
Bulletin of the Ethnographical institute, vol. XXXIX
Београд 1990.

Претходно саопштење
UDK 398.3 : 398.4

Драгана Антонијевић
Етнографски институт САНУ,
Београд

ВАРИЈАЦИЈЕ ТЕМЕ СМРТИ У БАЈКАМА СРПСКОГ УСМЕНОГ СТВАРАЛАШТВА

Тема смрти присутна је у многим бајкама и представља један од њених основних симбола. Обрада ове теме може се двојако посматрати. Једној групи припадају бајке које говоре управо о самој смрти. У њима је она персонификована и као таква надмеће се лукавством са јунаком бајке да би на крају однела победу. Ове бајке на смирен и оптимистички начин говоре о неминовности прихватања коначног краја коју смрт доноси. Много већи број бајки, пак, смрт користи као један од централних мотива. У овим причама смрт је увек привремена, могућан је чудесан реверзибилан ток управо зато што је то симболична и функционална смрт која омогућује преображај јунака, промену његовог статуса, али и повраћај уравнотежених и складних односа у друштву који су били нарушени.

Кључне речи: бајка, смрт, прихватање коначног, трансцендирање коначног, обред прелаза, мотив заборава.

Тема смрти у бајкама представља извор многих мотива, то је тачка ка којој и од које крећу различити правци значења. Варирајући тему смрти у дословном или преносном смислу, и сама бајка се јавља као својеврсна *метафора смрти.* Све што је на почетку приче било започето, изграђено и установљено, у бајци потом мора да „умре", да се наруши и поништи да би се отворио пут ка бољој будућности за бајословног јунака, те отуда смрт представља услов његовог напретка, чијој афирмацији бајка као жанр стреми. Прожетост бајке смрћу може се, начелно, посматрати на две међусобно условљене равни: кроз присуство теме смрти као означујућег или означеног у целини бајословног исказа који је, опет, са своје стране одређен жанровским опредељењем бајке према феномену смрти. Та блиска повезаност гради сложено семантичко поље у коме, на први поглед, значења дивергирају под налетима чудесног, али у суштини исказују стабилност дихотомног смисла: у бајкама се смрт не може поништити, али се може симболично превазићи.

Из ове констатације непосредно произлазе и две основне варијације теме смрти, чему ћемо посветити ово излагање:[1] једна се тиче описа смрти и става који бајка према томе гради, док се друга бави смислом трансцендиране смрти.

[1] За анализу су одабране бајке из три збирке: Вук Ст. Караџић, *Српске народне приповетке,* Београд 1928; Веселин Чајкановић, *Српске народне приповетке,* Српски етнографски зборник, III одељење, књ. 1, Београд 1927; Војислав Ђурић, *Антологија народних приповедака,* Београд 1989.

ПРВА ВАРИЈАЦИЈА:

БАЈКЕ О СМРТИ ИЛИ ПРИХВАТАЊЕ КОНАЧНОГ

Једино сигурну извесност за коју људско биће зна бајка прихвата као судбински дар, баш као што је такав дар и сам живот. Смрт је, дакле, човекова судбина, коју одређује Бог. У нашим бајкама обично се приказује у лику старе жене у црнини, мада њену функцију може да преузме и св. Арханђео — божански гласник смрти. У том својству, смрт се јавља као посредник између Бога и човека. Некипут је поражавајуће неизбежна као у бајци о Урису** и суђајама,[2] некад застрашујућа, остављајући пустош и ништавило где год се појави, сустижући човека свугде и свагда, па чак и онда кад он покушава да се спасе управо тамо одакле је и сама смрт дошла, као у бајци *Петар бега од смрти****. Но, изнад свега, дубоки смисао у прихватању коначног наше бајке откривају у једном посебном својству смрти: лишена зла и неморалности, она је по себи *праведна*. Срж таквог схватања понајбоље исказује реченица којом у бајци *Смрт кума*** човек објашњава зашто је одлучио да се окуми баш са смрћу: „Нико није праведан као ти. Ти свакоме чиниш право и никоме дужна не остајеш". Бајке попут ове, на пример, као и *Десети брат****, *Свети Арханђео једнак према свима***, *Милостиви солдат***, и њима сличне дају можда најадекватнију слику бајословног одређења спрам смрти: у суштини, у њима нема страха нити стрепње пред њом. Приповедајући о свом јунаку, обичном смртном човеку, бајка прихвата смрт као његову реалност, штавише, као сврсисходну неминовност која је чинилац равнотеже у свету природе, где је човек тек једна од њених многоструких појавности. Отуда проистиче дубока метафоричност човекове одлуке да са смрћу склопи симболично сродство: ако већ не може да је поништи нити да јој умакне, може је начинити својим „партнером" и „савезником".

Служећи се наративном имагинацијом, бајка такав став конкретизује у низу мотива, па се тако смрт приказује као вечити путник, друг и пратилац људи на путу, као помоћник и заштитник у лику „захвалног мртваца", док је као кума дарежљива јер, подучавајући своје штићенике лекарској вештини, она их уводи у тајне одржавања живота и привремене победе над самом собом.[3] Али, онда кад дође да узме данак своје помоћи и кумства, у бајци нема горчине — то је напросто очекивани завршетак таквог савеза. Понекад, додуше, у бајкама човек може и да превари смрт и тиме за неко време онемогући њено деловање, као у причи *Солдат и смрт***, где иронијом приповедач постиже духовит и психолошки смирујући ефекат. Преиначавајући божје заповести, лукави солдат задаје „наивној" смрти „сизифовске" послове, који са њеном делатношћу никакве везе немају. Као последица таквог обрта настаје прави хаос — нико више не умире и не разбољева се, свет се преко сваке мере множи, а изнемогла

[2] Бајке које наводимо као пример биће у тексту даље означене на следећи начин: једна звездица (*) за бајке из Вукове збирке, две (**) за бајке из збирке Веселина Чајкановића и три звездице (***) за бајке из антологије Војислава Ђурића.

[3] У лику куме Смрт подучава своје штићенике како ће препознати да ли могу да излече болесника или не. Ако виде да Смрт стоји крај ногу болесника, он ће оздравити, а коме је код главе — умреће.

смрт на крају тражи помоћ и спас од самога Бога.[4] Па ипак, свака превара, пријатељство или дар смрти привремени су и томе у бајци нема ни најмање сумње.

Може се стога закључити да бајке о смрти садрже неку врсту *реалног оптимизма:* недвосмислено показујући немогућност да се судњем часу избегне, бајке, у крајњем значењу, исказују мирно прихватање те чињенице јер — шта човеку друго и преостаје? Јунак у бајкама не тежи вечном животу, већ хармонији света;[5] отуд и сазнање да су живот и смрт супротни али и комплементарни, једно без другог не иде и то је она бит коју мудрост бајке исказује.

ДРУГА ВАРИЈАЦИЈА:

СМРТ У БАЈКАМА ИЛИ ТРАНСЦЕНДИРАЊЕ КОНАЧНОГ

У много већем броју бајки смрт је гранични појам којим се *означава промена* било личног јунаковог стања или пак неке друштвене ситуације у коју је уклопљена индивидуална јунакова судбина. Заправо, бајка и јесте повест о нарушавању реда, друштвеног и природног, који посредством јунака на крају бива поново успостављен. Али, управо у том тренутку поремећаја ствара се услов за појаву смрти. Довољно је подсетити се свих оних мотива којима се наговештава присуство смрти у бајкама: загонетних нестајања, окамењивања, дугогодишње успаваности, чудесних преображавања, отмица или прождирања од стране чудновишних бића и створова, близина јама или пећина кроз које се силази у доњи свет, као и маштовитих описа лутања и наизглед узалудних трагања које јунак предузима по далеким и фантастичним пределима, па све до праве смрти која понекад сустиже бајословног јунака. Овоме се могу придодати и бројни ликови који по својим особинама, пореклу, месту на коме се налазе као и функцијама које обављају јасно предочавају близину смрти или су то и сами демони оностраног света: змајеви, виле, дивови, аждаје, виловити коњи и ђаволи, космичке силе, „старци" и „бабе".

Разлози због којих може бити изазвана смрт јунака могу бити различито описани и мотивисани, па тако, нечија злоба, неумереност, љубомора или осветољубивост често шаљу јунака на пут без повратка, али такву судбину он може и сам да заслужи својом кривицом.

У тренутку када се, дакле, смрт оваплићује у својим небројеним видовима знамо да је ток радње у бајци достигао кулминацију и да јунака чека крај. И, ево тачке у којој приступ феномену смрти јасно разграничава бајку од мита, епа или предања. Тамо где се мит завршава исказујући трагичну ограниченост људских моћи и узалудност покушаја да се досегне бесмртност богова, а предаја застаје у зебњи и страху од животног усуда додељеног човеку, бајка доживљава свој антиклимакс: прича се напросто посуноврати и смрт буде превазиђена — мртав оживи, успавани се пробуди, а путник са онога света враћа се као победник у овоземаљски свет живих.

---

[4] Мотив „заробљене смрти" због чега више нико не умире, налази се и у бајци *Милостиви солдат*, Чајкановић, бр. 30.

[5] Драган Лакићевић, *Пепељугина папуча*, Братство—јединство, Нови Сад 1989, 16.

Схватили смо до сада да бајка не негира чињеницу смрти, али могућност да она буде превазиђена отвара простор бајци да искаже свој пуни смисао и своја танана значења. У таквом контексту откривамо да је, осим ретких изузетака, смрт за јунака у бајци увек *привремена* управо зато што је то *симболична и функционална смрт*. Оно што она у бајци представља у функцији је сасвим одређеног смисла — да означи обред прелаза за појединца, али и да укаже на промену стања унутар ширих друштвених односа који се увек преламају кроз нечију појединачну судбину. Размотрићемо укратко оба таква случаја.

1. Јуначке бајке о борби са змајевима и другим демонским силама, као и бајке о потрази за чудесним предметима или о свадбеним проверама са низом тешких задатака,[6] садрже мотив искушавања јунака која по њега могу бити кобна. Јунак постаје учесник чудесних догађаја, у несвакидашњем простору и времену, одвојен од свега оног што за њега симболише блискост и сигурност познатог окружења. Напредујући кроз своју животну авантуру, јунак прелази семантичку границу дозвољеног и сада смрт или њене замене, у таквим околностима, постају могуће и стварне. Образац по коме се граде ове бајке је митолошко-ритуални, иницијацијског типа,[7] стога се оне развијају следећи класичне етапе обреда прелаза. Премда је јунак изложен опасностима од оног тренутка када се одвојио од своје нормалне, свакидашње ситуације, са пресудним животним искушењем он се најчешће у бајци среће током такозване фазе агрегације. Обавивши свој главни задатак и победивши демонске силе у посвећеном простору оностраног, јунака затичемо на повратку кући: он је безбрижан јер са собом води невесту и носи блага која је задобио. Али, управо тада, када се чини да више нема ничег што би се испречило на његовом победоносном путу, пред самим циљем, њега вреба највећа опасност. Сусрет са ривалом или лажним јунаком може бити кобан јер овај преотима јунаку резултат његове борбе, присваја за себе подвиг, а јунака убија.

Речена секвенца садржи мотив симболичне смрти и поновног рађања: да би открио тајне посвећености, искушеник мора да умре и роди се као нова, одрасла особа, али, такође, ако не умре у стању своје несавршености, он себи онемогућује сваки даљи напредак. У бајкама је религијска посвећеност обично потиснута у други план да би уступила место *процесу индивидуације* — духовном и емотивном сазревању јунака. У том смислу и његова привремена смрт означава одсудни тренутак у јунаковом трагању за самим собом.

Прелазак из нижег стања свести у коме је јунак срео своје друго ја, своју мрачну и несавршену страну личности у лику супарника, ка вишем, бољем, духовнијем и зрелијем животу несумњиво представља мучан и болан пут. Да би стекао зрелост и превазишао стање устаљености и коначности које нам је у бајци често сугерисано почетним описом јунака као најмлађег детета у породици или пак као презрене, ружне,

---

[6] Такве су на пример бајке: Баш-челик,* Коме бог помаже нико му наудити не може,* Змај од три главе и царева кћи,** Јова и царска кћи,** Деведесет и девет синова,** Брат и сестра,** Царевић и дивова кћи,** Царев син и циганин,** Очев трс,** Царев син армичар,** Срећни сат,*** Три јегуље,*** и друге.

[7] Е. М. Мелетински, *Поетика мита*, Нолит, Београд 1984, 268.

будаласте или на неки други начин маргинализоване особе, „јунак мора да избори право на остварење могућности свог индивидуалног јаства".[8] Отуда је смрт у овим бајкама у функцији трансцендирања коначног ка вишим просторима свести и слободе. Завршетак бајки потврђује постигнуће тог циља који се, по Мелетинском, састоји у „трансформацији психо-физиолошког хаоса у социјални космос, социјално обуздавање и регулисање личних емоција".[9]

2. Бајке нешто другачије и често веома сложене композиције говоре о смрти као *последици поремећене комуникације међу људима.* Да ли ће се нешто рећи превише или се неће казати довољно, хоће ли се испољити претерано поверење у нечије жеље или ће се, пак, изневерити дата реч, само су неки од многих облика кроз који се остварује такозвано *семантичко поље заборава.* Клод Леви-Строс, који се детаљно бавио овим проблемом у митовима, сматра да у основи овог семантичког поља лежи супротност која се исказује као *претеривање* или *помањкање* у комуникацији са *собом или са другима.* На тај начин се граде односи између четири основна комплементарна појма: *заборав, индискреција, неспоразум и носталгија.*[10] Свака од ових категорија на свој начин показује пропуст да се успех акције постигне умереношћу и правовременим извршавањем датог задатка, односно исправним ставом у решавању постављеног проблема.

У бајкама, услед неуспеха да се комуникација оствари на прави начин наступа смрт или, пак, због почињене грешке јунак бива изопштен из друштвене заједнице. После тога, он обавезно мора до проће кроз дуго и тегобно трагање и лутање, које такву одсутност претвара у симболичну смрт. Може се разумети зашто је казна тако тешка. Ако се друштво и култура заснивају на сложеном систему комуникација, онда нема места за особу која није хтела или није умела да поштује „правила игре". Ако је јунак заборавио или ако се заборавио, онда је он са становишта друштва симболички мртав; наиме, заједница ће њега заузврат заборавити све док не исправи почињену грешку. Зато, свест, сећање и спознаја јесу чиниоци који помажу у искупљењу и омогућују повратак у заједницу, културу и трајање.

Мит и бајка радо користе специфичну семантичку позицију заборава да би пренели своје поруке. Заборав јесте граничник који изазива прекид комуникације и, заједно са препознавањем и сећањем која му следе, представља ревалоризујућу тачку уложених надања да се са историјског времена заборава и дисконтинуитета може прећи на митско, безвремено време континуитета и вечито живе свести. У томе се, поред осталог, бајка разликује од мита. Своју жртву митски херој полаже као залог колективног сећања и процене његовог херојског акта, док се јунак бајке одлучује за индивидуални пут и властиту историју: сећање ће њему самом помоћи да се врати у заједницу и у њој траје за време сопственог живота.

---

[8] Joseph Henderson, *Drevni mitovi i suvremeni čovjek,* u *Čovjek i njegovi simboli,* Mladost Zagreb, 1987, 132.

[9] E. M. Meletinski, op. cit., 229.

[10] Claude Lévi-Strauss, *Mythe et oubli,* у *Le regard éloigné* Plon, Paris 1983, 253—259.

Мада свој основни интерес бајка показује за индивидуалну судбину, с обзиром на то да иза сваког појединца стоји његово друштвено окружење, тај утицај рефлектује се и у бајци. Стога се поремећај комуникације у бајкама остварује у социјалној форми као патологија брачних и породичних односа, али и као показатељ промена унутар оних друштвених односа који настају услед примене породично-социјалних регулатива проистеклих из брачне размене, као што су ендогамија и егзогамија.

Зависно од типа приче и њених варијанти и верзија,[11] наилази се на следеће наративне мотиве и топосе: „заборављена невеста", „жена на свадби свога мужа" и алтернативно „муж на свадби своје жене", потом тип приче о „жени у потрази за изгубљеним мужем" и, обрнуто, „муж у потрази за изгубљеном женом" што се обично повезује са мотивом „мужа-животиње" или натприродне „тотемске" супруге, затим сторије о инцестуозном оцу, о страдањима недужне жене коју је оклеветала свекрва, итд. Искушења кроз која јунаци ових бајки пролазе настају актуализацијом једног или више поменутих категорија. Заборав, индискретно понашање или кобни неспоразум међу сродницима стварају драматичне заплете који су резултат обично свесног прекршаја јасно формулисане или индиректно постављене забране. После кривице следи казна: јунак који се, претеравши у свом понашању, заборавио биће заузврат заборављен и напуштен; због погрешно протумачених речи или нечијег лажног сведочења недужну жртву задесиће екскомуникација или смрт. Тежини кривице примерено одговара тежина искупљења и управо централни део фабуле ових бајки посвећен је мукотрпном настојању да се почињена грешка исправи, док ће сећање и спознаја бити награда за уложени напор да се поново успостави поверење међу супружницима и рођацима. Па ипак, неке од ових бајки трагично се завршавају, а својом тмурном и фаталистичком интонацијом ближе су митовима него правим бајкама.[12]

Преламајући теме о брачним и породичним сукобима преко основних опозиција „свој : туђ", „близак : далек", „родни : неродни" или укључењем космолошког кода кроз антиномију „природни : натприроди", ове бајке варирају проблем смрти и заборава као симболичне смрти да би постигле свој крајњи циљ: преуређење односа који су били драстично нарушени. Трансцендирање коначног овде је у служби потребе да се поврати изгубљена хармонија, да се превазиђе заборав, неповерење и отуђење унутар узбурканих брачних и породичних односа. Ако су претходне бајке тежиле индивидуалном психичком развоју, ове тај захтев преносе на шири друштвени план.

---

[11] Према Арне-Томпсоновом Каталогу народних прича, то су типови: 313А и Ц, 400, 425, 510Б, 706, 707, и др. Из наших збирки такве су на пример бајке: Златна јабука и девет паунница,* Баш-челик (један ток),* Змија младожења,* Царева кћи овца,* Цар хтио кћер да узме,* Зла свекрва,* Царевић и дивова кћи,** Златокоси јунак у прасећој кожи,** До златног расуденца,** Златни синови и несрећна царица,** Овца трандафилька,** итд.

[12] Због тога се не треба чудити што у овим бајкама налазимо транспозиције неких познатих митских тема и мотива, као на пример о Одисеју, о Орфеју и Еуридици, о Амору и Психи, мотив Електриног комплекса, мотив „осуде краља Лира", итд.

*

* *

Видели смо, дакле, да две основне варијације теме смрти типски раздвајају бајке. С једне стране налази се релативно мали број прича чији су главни актери сама персонификована смрт и обичан човек у вечитој игри надмудривања са добро познатим и увек истим крајем. Насупрот њима налази се већина класичних бајки које, жанровски јасно дефинисане, теже постигнућу љубави и разумевања, као и афирмацији духовно и емотивно зрелог живота. Ако то изостане, поручују ове бајке, наступа смрт и свеколика празнина отуђеног и промашеног живота. Својим уверењем да сваки појединац може успети у остварењу тог сложеног задатка, превазилажењем свих оних искушења која са собом носе разорну пустош метафоричне смрти, народне бајке пружају охрабрење већ небројеним поколењима својих слушалаца.

Dragana Antonijević

LES VARIATIONS DU THÈME DE LA MORT DANS LES CONTES MERVEILLEUX SERBES

RÉSUMÉ

Le thème de la mort est bien fréquent dans les contes merveilleux serbes. Il y reçois deux rôles sémantiques principales: la présense de la mort dans le discours narratif empreinte ou la fonction de signifié ou bien la fonction de signifiant. D'où relèvent deux variantions du thème thanatique dans les contes serbes. D'un côtè, la mort est personifiée et apparaît en tant que le personnage du conte, de l'autre côtè la mort est le sort qui menace ou frappe les héros du conte.

Les contes avec la mort personifiée, parfois macabres et imaginés d'un fatalisme éxageré, parfois gais et plaisents, expriment l'idée que la finitude de la vie hummaine doit être acceptée avec sérénité et que la présense de la mort ne doit pas troublé une attitude optimiste.

La majorité des contes avec le thème thanatique le traîte d'une façon abstraite, ou en tant que le motif de l'oubli ou en tant que le moment d'un changement de status sociale (rite de passage). Dans les deux cas il s'agit de la mort symbolique, puisque elle est, en principe, provisoire et les morts peuvent reprendre la vie.

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XXXIX
Bulletin of the Ethnographical institute, vol. XXXIX
Београд 1990.

Претходно саопштење
UDK 393

Милка Јовановић
Етнографски институт САНУ,
Београд

„САСТАНАК" СА ПОКОЈНИКОМ

У раду се говори о доста старом обичају, који је у народу познат као „састанак" са покојником, „поновно" или „двоструко" сахрањивање, „раскоп" или „откопавање" гробова.

Најчешћи повод овоме било је „вампирење" умрлих, затим жеља за поновним сусретом са умрлим, жеља да душа покојникова стигне у „рај". У науци се претпоставља да су овај обичај наши народи примили, посредством балканских староседелаца, од Грка и Римљана.

Кључне речи: покојник, сахрана, вампир, гроб, обичај, душа.

Из циклуса посмртних обичаја код наших народа, за ову прилику издвојили смо један, наизглед доста редак обичај, познат као „састанак" са покојником, „поново" сахрањивање (Србија), „раскоп" (Повардарје) или „откопавање" гробова (Дебар).

Према подацима, рекло би се да овај обичај у прошлости није био шире распрострањен. Међутим, имајући на уму чињеницу да су црква и власти забрањивали раскопавање умрлих и да је због тога оно кришом обављано, може се претпоставити и много шире подручје на коме је обичај био распрострањен. Временски, подаци којима располажемо, углавном се односе на даљу прошлост, а мање их је који говоре о појави из ближе прошлости.

Раскопавање гробова било је познато и античким народима. Фистел де Куланж пише „да је Калигулино тело било закопано у земљу без погребних обреда, па је због тога његова душа лутала и привиђала се живима до онога дана, када су се решили да ископају тело и да га поново сахране уз прописане обреде". Из истих разлога Плаут помиње „како је душа умрлога постала силом луталица, јер је тело било закопано у земљу, а да нису били извршени обреди".[1]

У Египту је, у новом царству, било уобичајено да се имућнији људи два пута сахрањују. Наиме, по њиховој жељи, а да би умилостивили бога Озириса, најпре су сахрањивани поред његова гроба у Абидосу, где би остајали извесно време, а онда поново враћани и сахрањивани у својим гробницама.[2]

---

[1] Фистел де Куланж, *Античка држава,* Београд 1956, с. 9.
[2] Према усменом саопштењу проф. др Душана Глумца.

Тибор Секељ је такође забележио да после три године и Индијанци отварају гроб, скупљају кости и стављају у једну рупу, а затим их дефинитивно сахрањују. Узрок овој појави Секељ није забележио.[3]

Раскопавање гробова и поновно или двоструко сахрањивање код наших народа вршило се из више разлога, и то, изгледа, најчешће на подручју Србије и Македоније, док је мање било познато у Војводини и западним крајевима Југославије. Нема потврде да ли је у прошлости и у тим деловима земље вршен овај обичај, али се зна да је „године 1730. Сабор у Војводини забранио откопавање мртваца, што се често дешавало".[4] И чланом 20. Душанова Законика предвиђана је строга казна за оне који би отварали гробове умрлих . . .[5].

Отварање гробова, а затим поновно сахрањивање, вршило се из више разлога. Изгледа да је, ипак, најчешћи повод био „вампирење" умрлих, затим жеља да породица још једанпут види своје најближе, да душа умрлога стигне у „рај" и, најзад, из неких других, условно речено практичних разлога.

Највише података односи се на отварање гробова услед „појаве вампира". У Вуковом *Рјечнику* код речи „вукодлак" забележено је „како се кадкад пронесе глас да се неко повампирио и бива да се сви сељаци скупе с глоговим кољем, па раскопају гроб и избоду умрлога оним кољем".[6] Милан Ђ. Милићевић помиње случај из првих десетина овога века, да су сељаци у Подибру, на глас да се неко повампирио, позвали свештеника, спремали оштро глогово и клеково коље, па почели раскопавати гроб. Свештеник је читао књигу *Громовник*, говорећи: „Изиди, нечисти душе, изиди! Заклињем те тристаседамдесет пута, иди, проклети демоне у бездан". Људи би раскопали гроб, наложили ватру око гроба, па оним оштрим кољем пробили би надувено тело умрлога, после чега би загрнули гроб земљом и, по народном веровању, вампира би нестало.[7]

У Архиву Србије, у актима „Министарства просвешћенија" налазе се подаци из којих се види да је људима због откопавања умрлих чак суђено и строго забрањивано да то убудуће чине. Актом број 764 од 23. фебруара 1834. године Начелство среза Подунавског јавља Попечитељству „да су четири фамилије из Заклопаче . . . , 15. прошлог месеца јануарија без ичијег одобрења гробове и то први своје матере, други такођер своје матере, трећи свога сина, а четврти отца свога, који су пре месец ипо дана помрли, раскопавали и у присуству више сељана њини отварали капак умрлим и неком ij водом по совјету свештеника њиног засипали зато што ij ноћу нешто плаши и дави, и што мисле да су се повампирили". Начелство је виновна лица на испит узело и строго укорило, а осталим сељанима строго запретило „да ће убудуће сваки који се из подобног сујеверја своје мртваце ископавати усудио буде, под суд и строгу казну подпасти". Тако су, средином прошлог века, одлуком суда округа Пожаревачког, осуђени на батине или камџије неки људи и жене из села Манастирице из Млаве што су гроб

[3] Тибор Секељ, *У земљи Индијанаца*, Београд, с. 144.
[4] Боривоје Дробњаковић, *Етнологија народа Југославије*, Београд 1960, с. 165.
[5] *Законик Стефана Душана*, Београд 1898, с. 158.
[6] Вук Ст. Караџић, *Рјечник*, код речи „вукодлак".
[7] Милан Ђ. Милићевић, *Живот Срба сељака*, СЕЗБ I, Београд 1894, 326, 327.

једне жене и у гробу лежеће тело откопавали. Ово су учинили верујући да су им, наводно, „због појаве вампира“ овце мањкавале.[8]

У вези са раскопавањем „вампирских гробова“, Слободан Зечевић у својој књизи *Култ мртвих код Срба* ограничава време „вампирења“ умрлих на период до 40 дана, који он назива „критичним“, јер се, по народном веровању, душа умрлога коначно одваја од тела баш у то време, а тело почиње да се разлаже. Веровало се, такође, да се тело вампира лако не распада, а душа се одваја тек кад започне тај процес, због чега су и откопавани вампирски гробови у настојању да се души помогне да се смири и пређе у неки други свет, где ће наставити да живи и да, што је за живе најважније, буде добронамерна према родбини и комшијама. Због тога је, сматра Зечевић, четрдесети дан после смрти био веома значајан у култу мртвих, па је у вези са тим и помен и „четересници“ био, негде и остао, најважнији у низу помена који се одржавао.[9]

Као што је већ речено, раскопавање гробова вршило се и из велике жалости за умрлим и жеље да га још једанпут виде. Тако је, на пример, у неким селима у источној Србији настањен румунским живљем вршено откопавање умрлих на дан „четереснице“ од смрти да би их још једном видели, па су их поново закопавали. Тихомир Ђорђевић, проучавајући Румуне у источној Србији негде почетком нашег столећа, пише да има помена о поновном сахрањивању мртваца, што се тајно ноћу вршило и да се о томе не сме јавно говорити. Међутим, он наводи примере из села Валакоња и Жагубице, где су мајке, из жеље да виде умрлу децу, раскопавале и поново затрпавале гробове.[10]

У Крајини (источна Србија) овај је обичај био познат као „састанак с покојником“, где је било случајева да породица умрлога, после 40 дана или пола године од смрти, откопа гроб, умије вином и изљуби покојника и поново га затвори — такође из велике љубави и чежње за умрлим.[11] Према теренским подацима из 1968. године, услед велике жалости за покојницима отварани су гробови и у селима око Неготина (Малајница код Штубика, Давидовац на Дунаву, Душановац и Прахово). Обичај је био да се после „састанка“ с умрлима и њихове поновне сахране поново дају подушја као што је и први пут учињено.

Насупрот крајевима где се обичај поновног сахрањивања вршио тајно, ноћу, кријући од власти и цркве, у неким местима у Македонији. то се чинило са посебним церемонијалом и у присуству свештеника „Раскопување по адету“ у околини Ђевђелије обављало се 3 до 7 година после сахране, и то обично уз ускршњи пост, изузев прве и последње недеље. Гроб се отварао у присуству свих рођака. Покупљене кости носили би у цркву, где би испод Христове иконе, а у отвореном гробу остајао је суд са водом (и у другим нашим крајевима „не ваља“ да преноћи отворен гроб). Сутрадан се вршило ново опело и са свештеником на челу кости су испраћене до гроба где су поново сахрањиване.[12]

---

[8] *Државни архив НР Србије*, Министарство просвете, бр. 597 од 19. II 1843.

[9] Слободан Зечевић, *Култ мртвих код Срба*, Београд 1982, с. 99.

[10] Тихомир Ђорђевић, *Кроз наше Румуне*, Београд 1906, с. 41.

[11] Живко Стевановић, *Обичаји и веровања из Крајине*, СЕЗБ XXXII, с. 40.

[12] Миленко Филиповић, *Етничке прилике у Ј. Србији*, Споменица ослобођења Ј. Србије 1912—1937, Скопље 1937, с. 486—487.

Сличних помена имамо и из околине Штипа и Галичника. Тамо је постојало веровање да је умрли, ако се после одређеног времена не распадне, био велики грешник или да на њему лежи „голема клетва" („да ги землка не изеде"). Тако је и у Прилепу један гроб био четири пута отваран док умрли није иструлио... У Галичнику је био обичај да се виђенији људи, а нарочито кућне старешине, о трогодишњици смрти обавезно раскопавају.[13] Слични подаци односе се и на Мијаке. Прстен и новац нађени у гробу чувају се као лек. Откопавање се вршило из већ помињаних разлога, односно да се увере да ли је умрли потпуно иструлио и да ли је за живота имао тешких грехова.[14]

Насупрот „грешном" откопавању гробова, било је случајева где се то „ваљало" чинити, или, како је речено, чињено је из неких, на пример практичних разлога. Тако се неки Терзић, удовац из Кучева, дуго после смрти своје жене није могао оженити. По наговору сељана, он је раскопао гроб своје жене и скинуо јој ципеле, после чега се, наводно, убрзо оженио и имао двоје деце. Или, ако мајка после смрти свога детета, јединчета, не би више могла да зачне, „ваљало" је откопати дечји гроб, померити сандук и опет га затворити (Горње Полимље).[15]

Раскопавање гробова у народу је још оправдано и у случајевима када то, по народном веровању, служи заштити здравља. Наиме, има помена да се умрломе од „јектике" — турбекулозе у прошлости у сандук стављала боца са вином која се после 40 дана вадила и тим вином запајала цела породица као заштита и лек од болести (Србија).[16] У крајевима где није било вина (Драгачево и долина Ибра) стављао се корен печеног кукуруза, а поступак је био исти као и са вином. У својој студији *Стари словенски погреб*, Сима Тројановић о овој појави пише овако: „Иако се на први мах чини да овом обичају ваља порекло тражити као леку, ипак није тако јер су прохујале многе стотине година, па му се утро негдашњи значај и побуда. Тек толико се зна да су Скити, док су још под овим именом постојали, вино уз мртваца у гроб сахрањивали. С обзиром на то да код старих грчких писаца има помена да су нека скитска племена гајила винову лозу, врло је веворатно да се вино још тада заиста укопавало са умрлима".[17] Остало је неразјашњено због чега, мада то данас можемо да претпоставимо, јер су у њиховим гробовима касније налажени и други различити предмети који су им за живота служили. Новије тумачење овог обичаја свакако је један од начина којим се, по народном веровању, пре свега желело да заштити човеково здравље.

Рецимо на крају и то да се у обичај двоструког или поновног сахрањивања не би могло убројати уобичајено преношење владара или истакнутих појединаца што се у прошлости чешће дешавало, а и данас дешава. Тако су пренесени и наши средњовековни владари Стеван Не-

---

[13] Тихомир Борђевић, *Неколики самртни обичаји у Јужних Словена*, Годишњица Николе Чупића књ. LXIX, с. 84.

[14] Тома Смиљанић, *Племе Мијаци*, Гласник Скопског научног друштва III, с. 347—348.

[15] Према усменом саопштењу проф. Мирка Барјактаровића.

[16] Тихомир Борђевић, *Двоструко сахрањивање*, Гл. Скоп. научног друштва књ. I, с. 530.

[17] Сима Тројановић, *Стари словенски погреб*, Српски књижевни гласник за 1901, с. 23, 24.

мања, Урош I, кнез Лазар, као и Вук Караџић и многе друге личности из савременог живота. Ексхумација лешева такође не би могла да се сврста у овај обичај.

Према елементима које садржи или је садржао, обичај поновног сахрањивања, уз обавезно учешће ватре, воде и вина као најважнијих атрибута из култа мртвих, може се претпоставити да је веома стар. У науци се претпоставља да је преко балканских староседелаца примљен од античких народа, Грка и Римљана, код којих се ова појава такође сретала. У нашој земљи обичај се, према расположивим подацима, најдуже одржао у Македонији и у североисточној Србији, управо тамо где су њихови утицаји били изразитији и у другим елементима материјалне и духовне културе. Али, имајући на уму да се раскопавање гробова у већини случајева вршио тајно, може се претпоставити и много шире подручје на коме је обичај одржаван. Најзад, с обзиром на чињеницу да је веровање у загробни живот у нашем народу доста распрострањено, може се претпоставити да се и „састанак" с покојником очувао до данашњих дана, нарочито онда када је реч о појави вампира. Уосталом, као што је познато, традиција је до данас пренела многа веровања и обичаје из давних времена. Значење многих од њих је заборављено, али су се они, и поред тога, одржавали без поузданог тумачења зашто се то чини.

Milka Jovanović

A MEETING WITH THE DECEASED

A custom know among the Serbian people as the „repeated" or „double" interment, „an encounter" with the deceased, „uncovering" or „digging up" of the grave, is discussed in this paper.

This custom used to be performed secretly, at night, because exhumation for ritual reasons was prohibited both by the ecclesiastical and civil authorities. Hense, it is difficult to ascertain either the time and place of its origin or its exact spatial distribution. Still, however, the available data indicate that it was most frequently registered in Serbia and in Macedonia.

Graves were excavated and the remains re-buried for a number of reasons. The most common ones were the „vampirizations" of the deceased, a family's wish to see its dead members once again, further to help the soul reach the heaven and, finally, conditionally said, for some practical reasons.

It may be assumed that the custom of second interment, if its constituent elements, such as fire, water, and wine, otherwise attributes of the cult of the dead, are considered, dates from ancient times. It is supposed that the Slavic settlers had adopted the classical Grees and Roman custom, via the old Balkan inhabitants. Because the custom of meeting with the deceased is grounded in belief in life after death which is very wide-spread among our peoples, it has survived almost to the present time. Its preservation is further supported by the fact that in some parts of the country belief in vampires is still deeply rooted in peoples' religious concepts.

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XXXIX
Bulletin of the Ethnographical institute, vol. XXXIX
Београд 1990.

Прегледни чланак
UDK 393.9

Мирко Барјактаровић
Београд

ОБИЧАЈ СКЛАПАЊА „БРАКА" СА МРТВАЦЕМ

Обичај „ваља" обавити. У овом случају говори се о накнадном обављању: „венчању" пре саме сахране умрлог момка (или девојке) са одговарајућом особом. Овде се свакако ради о појави преосталој из времена када се чврсто веровало у загробни живот и када је и накнадно ваљало умрлу особу изједначити са онима који су већ ступили у брак.

Кључне речи: обичај, посмртно венчање, источна Србија, традиција.

Увод

Радње, које по устаљеним и од појединих заједница прихваћеним захтевима и у одређеним приликама ваља учинити називамо обичајима. Те радње се обављају као изазивачи и подстрекачи да би се њима нешто (корисно) постигло. Или су пак то радње којима се као врстом предохране и заустављача спречава да (нам) се нешто рђаво не би догодило.

а) Као за нешто срачунате радње, обичаји се обично извршавају унапред. На пример, познатој радњи да се невести понегде младожењи коју приведу момковој кући додаје дете (наконче) симболички очигледна је намена и жеља да и та невеста буде роткиња. Или, да би у новом дому било берићета и богатства, младу посипају плодовима или новцем. Каткада то она сама ради.

б) Осим тих превентивних радњи, међутим, које се унапред обављају, има обичајних радњи које се могу и које ваља (макар) и накнадно урадити. Тако, код нас се гдегде верује да се младић не би могао оженити или девојка удати ако им о рођењу нису биле приређене бабине или повојница. Обичај бабина састоји се у томе да мајци и детету које она роди сусетке и рођаке доносе понуде, нарочито у храни.[1] Ако је то пропуштено да се уради одмах по рођењу детета, може и касније

[1] Вук Караџић саопштава да су они што би породиљу и дете посећивали, седели целу ноћ „чувајући бабине", веселећи се и певајући. Он наводи и неке посебне песме које су том приликом певане (*Живот и обичаји народа српског*, Беч 1867, 91).

да се учини.[2] Филиповић је овај обичај назвао „накнадним" бабинама или повојницом.[3]

Има затим обичаја, као што су помени мртвима, који се, по правилу, или скоро искључиво, врше после нечије смрти. Међутим, у североисточној Србији, „поману" (подушје) себи може неко да обави и за живота.[4] Уосталом, ма какви да су били, обичаји би се заволели и чували. По њему су се људи (групе) препознавали.

У нашим даљим излагањима биће говора о једном обичају који се код нас могао такође накнадно и фиктивно обавити. Била је то „женидба" умрлог момка, односно „удаја" умрле девојке непосредно пре него би их сахранили.

Грађа

Потребно је да најпре, макар и сажето, изнесемо у чему се састоји тај обичај. У селу Манастирци, код Петровца на Млави, обављена је 1958. године једна „мртва свадба". Наиме, вереник је погинуо и сахрањен. Тада је из вођњака извађена једна млада шљива и посађена на његовом гробу. После сахране „венчали" су вереницу за покојниково одело, шубару, штап и нож.[5] По принципу додирне (или контактне) мађије, покојникове ствари су замењивале самог покојника, исто онако као што и свештеник над капом болесника чита молитву за његово оздрављење.[6] Ово је и најновији забележени податак „венчања" са мртвим за који знамо. То значи да обичај у одређеном облику живи и у наше време. Разуме се да је он раније био познатији и раширенији. Тако, Милићевић саопштава да је у Србији био обичај да кад умре момак, обуку једну девојку „као да ће на венчање" па она, у погребној поворци, уз пратњу два девера, на послужавнику носи два венца. И, када мртвог спусте у гроб, један венац баце на њега, а други ће та девојка за једно време да носи иако ни мислила није да би се могла удати за тог момка.[7] У источној Србији на окићену вођку, која ће бити посађена уз гроб умрле особе, ставе се дарови за „младу", односно „младожењу", а понекад и огледалце и слика покојника. У влашким селима око Неготина умрлој девојци ставе преко лица вео, а на главу венац. На гробу ће

[2] На Косову, на пример, ради се овако: момак легне поред мајке и покрије се неким покривачем. За то време нека сусетка донесе повојницу (тигањице) и честита мајци принову (Лена Дебељковић, *Обичаји српског народа на Косову*, Српски етнографски зборник VII, Београд 1907, 177—8). У Левчу би девојку пристиглу за удају повили у пелене па би јој тада неко донео повојницу (Станоје Мијатовић, *Обичаји српског народа у Левчу и Темнићу*, Српски етнографски зборник VII, 4). Као што се види, у неким крајевима бабине је ваљало обавити макар и после 15 или двадесет година.

[3] M. S. Filipović, *Naknadne babine ili povojnica*, Etnološki pregled III, Beograd 1961, 122.

[4] С. Зечевић, *Самртни ритуал и неки обичаји култа мртвих у становништва влашког говорног језика Крајине и Кључа*, Гласник Етнографског музеја у Београду 30, Београд 1968, 65—70.

[5] Политика, дневни лист од 6 IV 1959, с. 9, Београд.

[6] Српски етнографски зборник 50, IV одељење 1, Београд 1934, 69.

[7] М. Милићевић, *Живот Срба*, Гласник Српског ученог друштва V, Београд 1867, с. 203.

неки момак („младожења") подићи покојници вео с лица, а венац ставити у сандук поред ње.[8] Иначе у овом крају за мртвим обавезно свирају сеоске „банде", и то: посмртне маршеве, „успутне" мелодије и „мртвачка кола",[9] као и „коло за душу".[10]

У Хомољу када сахрањују момка испред спровода један младић носи бели барјак, а други, који иде са њим, носи младу ишчупану воћку окићену вуницом, чарапама, убрусима, рукавицама, кошуљама. Иза сандука са покојником иду девојке („певице")[11] и певају. Слично је и у бољевачком крају.[12] За певицама иду „свирци" и свирају. Мушкарци тада испале и по који метак преко покојника. Мачај је, у прошлом столећу, записао да се пратња момка или девојке код Влаха у источној Србији састоји од помешаних гласова: гајди, кукања и пуцања из пиштоља.[13] О сахрани девојке њена мајка дарује певице и онога који носи барјак. Дајући им дарове, она говори: „Да се види на оном свету пред мојом (изговори име кћери)".[14] У Левчу ће мајка у тој прилици рећи: „Ево да ве дарујем, данас ми се шћер удаје, а ви сте били њени сватови".[15]

Кад умре момак у Власини (јужна Србија), у кућу његових долази девојка коју је волео, вереница или његов „пар по годинама". Та девојка тога дана спрема по кући и зову је „месиља". Од родбине умрлога она ће добити одело слично невестинском.[16] За ову сахрану иначе се спрема као за свадбу.[17] Први „ручак" (помен) за умрлога момка или девојку у Лесковачкој Морави „за њих је свадба", а присутни су гости.[18] У селу Брзи, у том крају, умрла девојка (младиневеста) за четрдесет дана „служи", то јест нека девојка у име покојнице ради одређене послове по кући. Кад одлучи да се жени, момак (вереник) умрле девојке одлази родитељима те девојке и тражи од њих да му „поклоне" венчање. Девојка коју он том приликом узима за жену спремиће им и дарове, а мајку умрле девојке зваће „мама". У Лесковцу умрлој девојци ставе и прстен на прст десне руке (писмено саопштење Д. Борђевића, из Лесковца).

---

[8] Б. Первуловић, *Посмртни обичаји у Неготинској крајини*, Развитак 3, Зајечар 1969, 79.

[9] Д. Борђевић, *Музика у посмртном ритуалу у неким влашким селима око Неготина*, Развитак 1, Зајечар 1971, 49.

[10] С. Зечевић, Наведени рад 70—71. Филиповић мисли да су балкански Словени донели из раније постојбине обичај бучних погребних свечаности које су завршаване „жалостивим колом" (*Трагови старословенске тризне код Јужних Словена*, Рад трећег конгреса фолклориста Југославије, Цетиње 1958, 335—336.

[11] С. Милосављевић, *Обичаји српског народа из среза хомољског*, Српски етнографски зборник 19, Београд 1913, 249.

[12] С. Грбић, *Српски народни обичаји из среза бољевачког*, Српски етнографски зборник 14, Београд 1909, 251—2.

[13] С. Мачај, *Обичаји Румуна*, Развитак 2, Зајечар 1966, 64.

[14] С. Милосављевић, Наведено дело 250. Тако је и у Ресави, где се саде воћке на гробове и где влашка гробља изгледају као воћњаци (Гласник Етнографског музеја у Београду III, 27).

[15] С. Мијатовић, Наведено дело у напомени 2, с. 91.

[16] С. Кнежевић, *Самртни и посмртни обичаји у Власини*, Гласник Етнографског института САНУ II—III, Београд 1957, 587.

[17] С. Кнежевић, Наведени чланак, 588.

[18] Д. Борђевић, *Живот и обичаји народа у Лесковачкој Морави*, Српски етнографски зборник, 70, Београд 1958, 506.

И у Боки Которској умрлу девојку опремили би као за венчање: обукли јој белу хаљину, а на главу ставили бели вео.[19]

У Поповом пољу девојку сахране у свечаном оделу и са накитом. Тако и момка. На гроб момка „повише главе" ставе капу, рубац и наранџу, а на гроб девојке свилену киту, јашмак (подвезача), огледало, рубац, цвеће и наранџу или јабуку.[20]

И у Шумадији ће девојку сахранити у свадбеном оделу и са накитом.[21] У ваљевском крају такође.[22] Тако и код Банатских Хера, где су младићи, који носе покојницу, окићени белим платном спремљеним за кошуљу (као што биван у сватовима) и где се на сандук спуштен у раку баца венац.[23] У селу Гају, код Беле Цркве, кад умре девојка, један момак у спроводу носи венац на послужавнику све до гроба. Кад умре момак, једна девојка носи до гроба кољиво, где се оно поједе.

У Лици умрлу девојку обуку у белу одећу, а на главу јој ставе венац.[24]

У Горњем Полимљу на кућу умрлога јединца или јединице истакне се црни барјак, а на гробу се сади бор. Умрлу девојку обуку у ново одело, а један момак у погребној пратњи носи преко рамена комад белог платна (онако као што о свадби носи девер). У гласном нарицању за овим покојницима фигуративно се наглашава да је то њихова „црна свадба", „црно коло" и да је то женидба (односно удаја) за црну земљу. Првих дана посећивања њихова гроба некако се око њега направи коло.

У ужичком крају настоји се да сахрана младића или девојке личи на свадбу. Покојника обуку најлепше што могу, и то у одело беле или што светлије боје. Девојци прибаве и штогод од накита (прстен, минђуше, ланчић), а момку сат и то им се стави у сандук. У селу Карану умро је један момак (техничар), који је имао вереницу. Његов отац тада је купио златан сат и дао га вереници свог сина, којој је и иначе за свадбу мислио да га купи. Обичај је да се тада деле и дарови онима који би их добили да је то свадба. У селу Рибашевини родитељи су (1971), кад им је умро син јединац, на улазу у двориште дочекивали младиће и девојке који су долазили на пратњу и делили им дарове.[25]

На острву Крку умрлог младића или девојку до гроба носе младићи и девојке у бело одевени и са црном ознаком на рукаву.[26]

---

[19] Ш. Кулишић, *Етнолошка испитивања у Боки Которској*, Споменик САНУ, Београд 1953, 204.

[20] Љ. Мићевић, *Живот и обичаји Поповаца*, Српски Етнографски зборник 65, Београд 1952, 207.

[21] В. Николић, *Народна ношња у Шумадиској Колубари*, Гласник Етнографског интитута САНУ II—III, Београд 1957, 494.

[22] В. Вујић, *О ваљевској народној ношњи*, Гласник Етнографског музеја у Београду 5, Београд 1930, 91.

[23] С. Димитријевић, *Обичаји у личном и породичном животу*, Банатске Хере, Нови Сад 1958, 251. За банатоко село Јарковац подаци код М. С. Филиповића: *Различита грађа из Јарковца*, Зборник Матице српске (Одељење друштвених наука) 11, Нови Сад 1955, 110.

[24] M. Pavićić, *Nešto o narodnim običajima iz Zovika (Lika)*, Vjesnik Etnografskog muzeja u Zagrebu II, Zagreb 1936, 98.

[25] Саопштење Милуна Раонића, професора из Ужица.

[26] V. Mrakovčić, *Životni običaji u Puntu, (otok Krk)*, *Zbornik za* narodni život i običaje Južnih Slovena 33, Zagreb 1949, 139.

У Славонији умрлу девојку до гроба носе шест момака. Њих сматрају њеним деверима и дарују их са по једним ручником. У поворци се носи барјак од свилених марама.[27] У Отоку (Славонија) дарови умрле девојке деле се као и о свадби.[28]

У Каставштини (крај северно од Ријеке и Опатије) испред сандука момка или девојке, који носе младићи и девојке (то јест свати — сватице) иде „младожења" или „невеста" као за свадбу одевени: младожења је у црном, а млада у белом оделу и са круном на глави.[29]

Код Чачка, у доњем Драгачеву, на надгробну крстачу момка или девојке веже се лутка. То је ознака гроба неожењене, односно неудате особе.[30]

Помињемо на крају и два примера сахране младих које налазимо у народним песмама. У једној македонској песми говори се о томе како је девојка, по својој вољи, жива закопана са умрлим младићем,[31] да би, како песма каже, после три године, њене молбе да младожења оживи биле и услишене. И, њих двоје су се потом „венчали". У једној варијанти муслиманске народне песме *Омер и Мерима* каже се да мртвог Омера носе „момци нежењени", а пратиоци су „дјеве неудате" и на крају:

У једну и' раку саранише
Кроз сандуке руке саставише
И у руке зелене јабуке...

те да су ускоро из њихових гробова изникли бор и борика.[32]

Нека поређења.

У претходном делу описали смо фиктивну и као накнадну свадбу умрлога момка или девојке. Разуме се да се не можемо задовољити само описима и фактографским материјалом, макар он потицао и са територије целе Југославије. Зато нам се овде намећу најмање два питања: ради ли се све ово о сахрани момка или девојке из друштвених и формалних разлога и због тога да би се код присутних (тиме) појачало жаљење за умрлом особом као што се чини у Горњем Полимљу? Или је,

---

[27] M. Kurjaković, *Smrt (Vrbova u Slavoniji)*, Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena I, Zagreb 1896, 203.

[28] J. Lovretić, *Otok — narodni život i običaji — Smrt*, Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena III/2, Zagreb, 1898, 40.

[29] J. Jardas, *Kastavština*, Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena 36, Zagreb 1957, 101. Овамо се иначе не верује да мртвац не би имао мира ако се не би обавио овакав обичај.

[30] С. Кнежевић, *Лутке у народним обичајима*, Огледи, Београд 1952, 42. У Семберији, кад из куће умре друга особа иза прве, верује се да ће доћи до трећег смртног случаја. Зато се „да се не потрећи", као замена за трећу особу, са другим покојником закопа лутка од крпа. Тако је и у Лесковачкој Морави (Српски етнографски зборник 70, 497). Лутка „герман" у источној Србији представља сушу и у одређеном периоду баца се у воду (Српски етнографски зборник 14, 337). Тројановић је мислио да ова лутка представља замену за људску особу (Српски етнографски зборник 13, 63).

[31] К. Пенушлиски, *Женидба са мртвацем у македонском фолклору*, Народно стваралаштво (фолклор) 13—14, Београд 1965, 1063—1068.

[32] В. Караџић, *Српске народне пјесме I*, Београд 1953, 277.

пак, све то преостатак из једног давног времена када се о смрти и мртвима имало другачије схватање од онога које ми данас имамо? Посебна су опет питања, која прате сахране уопште па и сахрану момка или девојке, као: сађење воћке на гробу, улога делова одеће покојника, значење лутке у погребном церемонијалу. Све су то питања која се сама собом намећу и траже одговоре. Ми та питања за сада остављамо по страни и покушаћемо да објаснимо порекло овога обреда или ове врсте „свадбе", која сигурно нити је неки скорашњи нити само наш обичај.

а) Када кажемо да овакво фиктивно склапање брака није скорашње на нашем простору, као доказе за то наводимо два примера. Једно је налаз археолога, а друго саопштење једног старог историчара. Наиме, по положају два костура, једног мушког и једног женског, нађених у Вучедолу, а који потичу с почетка металног доба, археолог Шмит претпоставља да је ту реч о заједничкој сахрани, то јест о жртвовању жене.[33] Историјски податак налазимо код Херодота (пето столеће старе ере), који помиње обичај код балканских Трачана да се људи окупљају и плачу када се некоме роди дете, док су се веселили приликом нечије сахране. Ми ово наводимо имајући, пре свега, на уму игру и песму о сахрани покојника у источној Србији. Осим тога, Херодот саопштава да су Трачани са умрлим мужем закопавали и једну његову жену пошто би је најпре заклали.[34] То је једно.

б) Друго, када кажемо да такав обичај није постојао само код нас, наводимо и неке примере као доказ за то. Тако, код Руса је донедавна била позната појава да кад умре девојка њу сахрањују у пратњи неког момка одевеног као „младожења". Тада би покојницу свечано оденули, ставили јој на средњи прст десне руке прстен, а на поклопац сандука свадбени колач. После тога овај момак је сматран рођаком породице те девојке, а остали су га сматрали удовцем.[35] Код Лужичких Срба за мртвачку свадбу или „последњи квас", као и код неким других европских народа, нарочито Белгијанаца, налазимо податке код Шневајса.[36]

Код наших суседа Арбанаса кад умре неожењен момак или неудата девојка, обуку их у најлепше одело и тако положе на одар. У Елбасану неожењеном мртвацу ставе венац на главу и веренички прстен на прст (док се са ожењеног мушкарца пре сахране скида прстен), а умрлој девојци обоје (каном) нокте као што се то чини невестама.[37]

Да не бисмо, међутим, наводили примере само за европске народе, навешћемо и један, али свакако карактеристичан пример код афричких банту црнаца. Наиме, ако негде далеко од свог насеља погине неожењен младић, његов дух (муиму) тобоже ће доћи у завичај и за време игре рећи некој старијој жени да је он ту и да жели да га ожене. После тога

---

[33] R. R. Šmit, *Burg Vučedol*, Zagreb 1945, 25—6, 41.

[34] *Херодотова историја* (превод са старогрчког М. Арсенића), Нови Сад 1959, 276.

[35] D. Zelenin, *Russische (ostlavische) Volkskunde*, Berlin-Lajpcig 1927, 322.

[36] E. Schneweis, *Feste und Volkbränche der Lansitrer Wenden*, Leipzig 1931, 95.

[37] E. Чабеј, *Живот и обичаји Арбанаса*, Књига о Балкану I, Београд 1936, 305.

отац покојника одлази у друго село, пронађе девојку, купи је и доведе. И, ту „невесту" суседи сматрају женом мртвога младића. Ускоро после тога ту невесту може да узме њен девер (брат убијенога). Злоставља ли је овај (нови) супруг и она од њега побегне у род, верује се да ће мушму умрлога због тога долазити и чинити пакост своме селу. Зато ће старешина породице (свекар) покушати да наговори младу да се врати мужу.[38]

Дакле, сахрана жене са мужем или пак накнадна женидба умрлога момка, односно накнадна удаја умрле девојке, не само да је стара појава већ је она некада можда била и општији обичај.

Природно је да се сада поставља питање када је, и, уопште зашто је, почела да се јавља пракса да се накнадно, односно посмртно, особа жени односно удаје?

Дискусија

Старо је веровање, то чак не треба нарочито ни истицати, да се после овог, кратког земаљског живота нечијом смрћу једноставно и не завршава све. Са тим се ни примитиван човек никако не може помирити.[39] И, некако по природи ствари, макар нечији живот био и тежак и релативно дуже трајао, одавна је створено уверење да се и даље после нечије смрти, на неки начин ипак живи. Малиновски би овде додао да је такво веровање створено као врста утехе испред коначног нестајања и уништења.[40] Ваљда отуда и обичај још код прастарих и праисторијских ловаца да покојника пре закопавања посипају црвеном бојом. Јер, црвена боја је боја живота. Таква радња и веровање умрлога папе његов ковчег ваља омотати црвеном тканином.[41] Хришћани мртвога пре укопа преспу вином. Вино је раније код нас понегде и раздавано на гробу.[42] Оно је одавно пијено и у славу божанства (код нас би се рекло „у славу божју").[43] Дакле, рано је потекло веровање да се живот не прекида смрћу. И, сигурно је то, и такво веровање, један од најбитнијих делова религије уопште.[44]

А када је настало такво веровање, где је то онда даље боравиште душе и уопште загробнога живота? Стари Грци и Римљани веровали су да се душа умрлога (лари, мани, генији, демони, хероји или како све они нису називани) у ствари сахрањује са телом покојника и да ће она даље живети под земљом (у такозваном доњем свету). Па и ми

---

[38] C. W. Hobley, *Further research into Kiknyn and kamba religions beliefs and customs* J. A, XLI (1911) (цитирано код L. L. Bruht, *Primitivni mentalitet*, Zagreb 1954. 60—61).

[39] М. Малиновски, *Магија, наука и религија* (превод са енглеског Анђелија Тодорвић), Београд 1971, 58.

[40] Б. Малиновски, наведено дело, 58. Видети и Вуко Павићевић, *Социологија религије*, Београд 1970, 47.

[41] Ambrogio Donini, *Pregled povijesti religije* (превод са италијанског Дариа Пухарић), Zagreb 1964, 24.

[42] Српски етнографски зборник 50, Београд 1934 (грађу сабрао В. Караџић, а уредио за штампу В. Чајкановић).

[43] В. Чајкановић, *О српском врховном богу*, Посебна издања CXXXII Српске академије наука, Београд 1941, 133.

[44] Kaj Birket Smith, *Putovi kulture* (превод са немачког Звонимир Голоб), Zagreb 1960, 347.

данас на надгробни камен стављамо натпис да ту „почивају" сени тог и тог. Зато ти стари народи нису заборављали да уз покојника ставе и његове личне предмете као: одело, оружје, посуђе, храну и коње, а значајнијим појединцима чак и робове.[45]

Уосталом, код неких се и сада, као на пример на Новој Гвинеји или у Камеруну (Африка), сматра да је дух мртвога уопште љут, киван и зао. Зато он стално и мисли како живима да нешто напакости или да кога собом одвуче.[46] Особито су, држало се, опасни они који су за живота нешто представљали.[47] Због тога се, а да би се придобила наклоност умрлога, и тражи и кажњава „кривац" за његову смрт. Понекад се за такво кажњавање кривца чини, додуше, само фиктиван приход. Брил мисли да је такво схватање и изазвало настајање познатог обичаја лова на људске главе на Новој Гвинеји. Да би се, наиме, од мртвога имало мира, за њега се некоме, као тобожњем кривцу, једноставно одруби глава.[48] И код нас је позната узречица да ко се не освети тај (нема мира) се не може „посветити". Осим тога, мртви тобоже могу живима да се јављају и у сну и да им постављају извесне захтеве. Ако у Конгу такав захтев постоји за роба, а овога тренутно нема, онда ће му уместо њега жртвовати једну од удовица.[49] Стари Грци веровали су да их њихови хероизирани преци помажу у бојевима. Зато су их за време борби и позивали у помоћ и остављали им место у строју.[50] Зато што се верује да смрћу живот не престаје, гдегде покојника сахране у седећем положају, праве му на гробу посебну кућицу, или га балсамирају.[51] Да би му се омогућио лакши одлазак на онај свет, са њим неки стављају чамац или неко друго саобраћајно средство.[52] Па и стари Словени су имали обичај да покојника сахране у чамцу.[53] Неки су своје старе чак убијали зато што их је, тобоже, очекивао бољи живот на ономе свету[54] него што су га имали на овом.

Као што се види, неук човек верује да са нечијом смрћу не настаје и тотални крај. На одређени начин и на одређеном месту умрли живи и даље. Барем за оно време докле га се живи сећају. Код наших народа обично се сматра да душа покојника за четрдесет дана борави негде у близини. Покојник за то време може живима да прави неке штете и пакости. И то не само ближој родибини. Зато се смрт некога, која је иначе најличнији чин свакога човека, како каже Малиновски,[55] и претвара у јавни догађај и бригу. Кад се већ верује да мртви живи и даље, и да живима може да чини какве невоље, онда ће по тој логици, и утолико

---

[45] Фистел де Куланж, *Античка држава*, Београд 1956, 8. Без сталног места боравка (гроба) и таквих прилога, мртвац би, односно његова душа, веровало се, био неснађан, незадовољан, гладан, па зато и злотворан (Куланж, 9—11).

[46] Lucien Lévy Bruhl, *Primitivni mentalitet* (превод с француског Н. Берус), Zagreb, 1954, 49.

[47] Lucien Lévy Bruhl, навођени рад, 50.

[48] Lucien Lévy Bruhl, навођени рад, 51, 53, 54.

[49] Lucien Lévy Bruhl, навођени рад, 83.

[50] В. Чајкановић, *Клицање предака*, Шишићев зборник, Загреб 1936, 652.

[51] Kaj Birket Smith, *Putovi kulture*, 303—305.

[52] Kaj Birket Smith, 307.

[53] Lubor Niederle, *Život Staryh Slovann* I/1, Praha, 1912, 262.

[54] Kaj Birket Smith, *Putovn kulture*, 309.

[55] Б. Малиновски, навођено дело, 59.

пре, бити незадовољан и злочест онај који је умро насилном смрћу или који је отишао на онај свет не проживевши земаљски живот онолико и онако као и остали из његове групе. Међу такве одмах бисмо могли да сврстамо и младе који одлазе у пуној снази и који од живота нису много доживели и осетили. Они нису били ни у брак ступили па нису, као други, ни потомака оставили. Отићи, дакле, младој особи са овог света другачије је него што то бива са осталима. То је већ неравноправност! А када је по среди неравноправност онда је ту и незадовољство и злоћа. Јер такви мртваци су сада у другој средини, они су одвојени од својих најмилијих па је и природно што су завидни и злобни. Да не би тога било, живи се потруде па у последњем тренутку, непосредно пре саме сахране, таквог потенцијалног незадовљника и пакосника „ожене" (односно удају). Таквим поступком живи су мртвога увелико изједначили са осталим вршњацима и тако га задовољили. Разуме се да су то радили и ради себе и свога мира. То је једно.

Друго, познато је, и општије је веровање, да на оном, другом свету неко продужава да живи како је то било у време смрти. Зато је у старој Грчкој, и не само у њој, био у обичају смех у тренутку када је неко (сâм) одлазио на жртву или када је други жртвован.[56] Донедавна и код нас, на пример у Хомољу, кад би родитељима умрло последње дете, а било је изгледа да могу имати још деце, они не би јавно жалили то (последње) дете, већ би се о првом наредном празнику ухватили у коло и стали да играју.[57] У Лесковачкој Морави и сада, кад учеста умирање деце некој мајци, натерају је да пева кад из куће износи покојника.[58] Затим, наше старије сељанке и сада чувају своје невестинско одело да би у њему биле сахрањене. Ваља, дакле, бити што лепше опремљен за онај свет. А за то је нађено и неко ближе објашњење: муж, који је пре умро, наводно не би могао на оном свету да позна своју жену ако не би тако била одевена. То би и код нас били преостаци некадашњег веровања да ће особа на оном свету живети онако како је у тренутку сахране одлазила на други свет.[59]

Закључак

Дакле, кад се загробни живот наставља онамо и онако где се физичком смрћу прекида овај земаљски, онда нам није тешко нити веровати нити тврдити да је „посмртна" свадба у основи својој накнадни чин којим заједница, односно живи сродници умрлога члана желе, ма и

[56] В. Чајкановић, *Студије из религије и фолклора*, Српски етнографски зборник 31, Београд 1924, 27, 28, 32.

[57] С. Милосављевић, *Обичаји српског народа из среза Хомољског*, 257.

[58] Д. Ђорђевић, *Живот и обичаји у Лесковачкој Морави*, Српски етнографски зборник 70, Београд, 1958, 497.

[59] В. Чајкановић, *Студије из религије и фолклора*, 35. С. Генчов мисли да нека веровања и фолклорни материјал у Бугарској, а који се односе на ласицу (невестица, невестулка) указују на обреде сахрањивања неудате девојке. И само име невестлука, каже он, има табуистички карактер. Зовемо ли ту животињицу именом невестица, неутрализујемо њену опасност за људе (Стојан Генчов, *Блгарски ритуални практики свр̀зани с невестулката*, Известија на Етнографски институт и музеј XIII, Софија 1971, 167, 170.

накнадно, да изравнају и да се изједначе са осталим одраслим члановима своје групе. То зато да се на тај начин мртви задовољи па према томе не буде пакостан и осветољубив према живим сродницима. Због тога мислимо да претпоставка да би оваква „свадба", односно брак, могла да буде „остатак" од некадашњег сахрањивања жене[60] са умрлим мужем нема праве основе. Сигурно је, међутим, да је било и таквих случајева; на пример, на неким Малежанским острвима удовицу би угушили или живу закопали са мужем.[61] Разуме се, за крути патријархални поредак, где се мушкој страни даје превага и где је жена често веома обесправљена, могли бисмо да помишљамо и на такву могућност. Али, како да у нашем случају објаснимо сасвим равноправно третирање умрлих момака и девојке? Чини нам се зато да би се умрли, ма и тим накнадним и фиктивним браком, одобровољио да нам, као незадовољник, не би чинио какво зло и освету. Умрети нежењен или неудата значи бити прикраћен за једну могућност земаљске животне радости, као и услова да се заједници дају нови чланови. То значи да ће такав покојник као неравноправан бити и озлојеђен. Зато га, пре коначног растанка са њим, ваља увести у брак.

Разуме се, овакав поступак, односно обичај „свадбе" умрлога својим постанком и оправдањем иде у оно време када се код људи чвршће веровало у загробни живот и када је постојао страх од освете мртвога онима који су га надживели. Мртви је могао, веровало се, да за собом повуче и неког од живих. Код нас се, на пример, веровало да је мртви могао да повуче онога са којим се родио истога дана (једноданчић) или истога месеца. Зато се живи (једноданчић или једномесечић), да не би одмах и он умро, братими са оним који га „одвеже" од умрлога (или његова гроба),[62] то јест са оним који га „откупи као роба од гроба".[63]

Друго би било оно што су се некада и (замишљена) божанства „венчавала" са земљом, људским бићем или кипом, што је опет рађено да би се мађијским путем подстакла плодност земље, људи и животиња.[64] Или би, шире посматрано, и једно и друго спадало у исти круг веровања, када су и покојницима придаване божанске моћи и особине?

Данас се код наших народа, сасвим природно, обичај „брака" мртвог и живог одржава у измењеном облику и тек фрагментарно (и са некадашњом заборављеном наменом), док је његова садржина добила скоро искључиво симболичан и жалостиви друштвени карактер. Веровање, пак, очувано у Каставштини да ако не буде „свадбе" умрломе момку или девојци они на другоме свету не би имали мира,[65] утврђује нас у уверењу да је овакав наш закључак оправдан.

---

[60] С. Кнежевић, *Самртни и посмртни обичаји у Власини*, 587—8.

[61] Kaj Birket Smith, *Putovi kulture*, 310.

[62] В. Караџић, *Рјечник српског језика*, код једномесечићи; В. Караџић, *Живот и обичаји народа српског*, Беч 1867, 275.

[63] М. Милићевић, *Живот Срба сељака*, Српски етнографски зборник 1, Београд 1894, 340.

[64] Ц. Ц. Фрезер, *Златна грана* (превод с енглеског Живојин Симић), Београд 1937, 186—190.

Mirko Barjaktarović

THE CUSTOM OF MARRYING THE DECEASED

Customs, that is actions by which something is to be attained, are preformed, as a rule, before, but sometimes also after the main event had taken its place. This contribution deals with one of those customs that are performed afterwards. Namely, if a single young man or girl dies, such a person should be „married" with a suitable living person just before the interment. Sometimes this posthumous wedding closely resembled the real one.

The author supposes that such a custom originates from those times when it was believed that the soul of the dead may bring misfortune to its living relatives. That is the reason why an unmarried deceased should be posthumously „married" and in this way made equal with other adult community members living in wedlocks. In this way he or she was to be induced with mercy so that his/her soul would cause no harm to the living.

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XXXIX
Bulletin of the Ethnographical institute, vol. XXXIX
Београд 1990.

Стручни чланак
UDK: 392.2

Иван Ковачевић
Филозофски факултет
Београд

„ПРИКОЉИШ"

Обичај „прикољиш" састоји се из пржења усијаним гвожђем старих особа које се дуго муче на самрти. Радња се тумачи тиме да онај ко се мучи пред смрт много је грешан те ће се повампирити.

Полазна тачка интерпретације овог ритуала састоји се из констатације да дуго и мучно умирање нарушава логичку симетрију у биолошком дисконтинуирању времена, коју сачињавају порођај и смрт. Увођењем биолошког и религијско-етичког кода, као и поређењем са неким магијским радњама и табуима у ритуалима у вези са рођењем закључује се да је „прикољиш" културна интервенција на ово нарушавање симетрије у дисконтинуирању времена. Последица тога је да се спречавањем аберантног умирања спречава аберантни загробни живот, тј. вампиризам.

Кључне речи: „прикољиш", самртни ритуал, дисконтинуирање времена, природни модел времена, културни модел времена.

Путујући по североисточној Србији 1905. године, Тихомир Борђевић је забележио казивања о обичају названом „прикољиш". С обзиром на то да Борђевићева забелешка није обимна, навешћемо је in extenso.

„Председник општине валакоњске Јанко Петровић казује да кад се човек пред смрт много мучи а не може да издахне значи да је много грешан или да ће се после смрти повампирити. Због тога су једну старицу, жену неког Чолаковића из Валакоња, која се у болести дуго мучила опржили иза врата усијаним гвожђем, верујући да ће се тиме отклонити да се не повампири кад умре. Но баба је при свем том оздравила. Из истих се разлога свако ко се у болести много мучи још за живота иза врата опрљи усијаним гвожђем. Овакви су случајеви у Валакоњу или ретки или се врше кришом, јер се боје да их власт не сазна.

Г. Михаиловић наводи да је слушао од Г. Ил. Миљковића бившег школског надзорника да су у Омољу Румуни у старије време жегли по врату и старце и бабе кад врло остаре а не умиру. Они су их метали у мртвачки сандук, давали им дућу, јели, пили и викали: „Бог да му (јој) школског надзорника да су у Омољу Румуни у старије време жегли по врату и старце и бабе кад врло остаре а не умиру. Они су их метали у мртвачки сандук, давали им дућу, јели, пили и викали: „Бог да му (јој) душу прости!" У таквим приликама су их и жегли гвожђем по врату од чега су често пута и умирали или су их, ако то не буде помогло, просто угушивали или угњавили. Овај се обичај тамо звао *„прикољиш."*[1]

[1] Т. Борђевић, *Кроз наше Румуне,* Београд 1906, 45.

У објашњењу овог ритуала анализа његове форме и „развоја" не даје релевантне резултате. Тако „формална анализа", прецизније названа формална редескрипција, заснована на етноекспликацији, свела би „прикољиш" на превенцију вампиризма имитативномагијским радњама. Ипак, оваква редескрипција не објашњава зашто се сама магијска радња обавља усијаним гвожђем а не хладним сечивом, чиме би имитативност била потпунија, с обзиром на то да би се ослањала и на језичко порекло назива ритуала — „прикољиш" — од приклати, клати. Друго могуће објашњење полази од тражења претходних чистих форми у односу на које би дати ритуал био „сурвивал". Такво објашњење инсистира да је реч о траговима убијања стараца,[2] при чему се оно заснива на људској жртви како мисли В. Чајкановић у чланку *Магични смеј*[3] или о траговима еутаназије и сл. Остављајући по страни овај правац истраживања, који често обилује спекулацијама, покушаћемо да осветлимо детерминанте оваквог ритуала без обзира на његове „претходне" форме.

Основ за објашњење, засновано на структуралној анализи ритуала, налази се у основној мотивацији ритуалне радње. Већина истраживача је ставила акцент на дубоку старост ритуалног објекта налазећи за то потврду у етнографском материјалу и фолклорним творевинама као што су предања о убијању стараца. Међутим, у том истом етнографском материјалу наводи се и други узрок дугог и тешког умирања који није у вези са старошћу ритуалног објекта. Реч је о *греху* тј. о грешном животу који доводи до дугог и тешког умирања, а крајња последица је вампирење умрлог. У свим сегментима ритуала јавља се *аберација* као његово основно обележје. Наиме, овде је реч о трострукој аберацији:

1. аберација живота : грешан живот
2. аберација умирања : дуго и тешко умирање
3. аберација загробног живота : вампирење.[4]

На етноекспликативној равни ова трострука аберација је повезана каузалним низом:

аберација живота ⟶ аберација умирања ⟶ аберација загробног живота

Међутим, истраживања целокупног комплекса веровања у вампире показују да је реч о манифестном нивоу. И поред тога што се у етнографском материјалу јавља још неколико форми аберантног умирања као узрока вампирења, оно није у директном детерминистичком низу који формирају аберантан живот и аберантан загробни живот. Аберација умирања се пре може схватити као показатељ аберантног живота и предзнак аберантног загробног живота. При том аберантан загробни живот, тј. његово елиминисање (убијање вампира) представља реализацију потребе друш-

[2] С. Тројановић, *Лапот и проклетије у Срба*, Београд 1898.

[3] В. Чајкановић, *Студије из религије и фолклора*, Београд 1924, 41—42.

[4] О веровању у вампире анализираном из угла друштвене аберације видети: Д. Бандић, *Вампир у религијским схватањима југословенских народа*, Култура, 50, Београд 1980.

тва за спречавањем аберације.[5] Стога се веза аберантног умирања са аберантним овоземаљским и загробним животом може окарактерисати као метафорична асоцијација:

означавајуће = аберантно умирање
| (показатељ и предзнак)
метафора
|
означено = аберантан овоземаљски и загробни живот

Како у основи магијске радње лежи замена метафоричних и метонимијских асоцијација[6] тако се и у овом случају метафорична асоцијација замењује метонимијским узрочним низом испољеним у етноексликативној равни и сама магијска радња усмерава на дуго и тешко умирање:

аберантан метонимија аберантно метонимија аберантан
живот ——→ умирање ——→ загробни живот

Као што је већ истакнуто, у основи сваке магијске радње лежи мешање метонимијских и метафоричних асоцијација и то се огледа и у „прикољишу“. Међутим, довођење у везу једног посебног обреда (у овом случају „прикољиша“) са општом теоријом магије осветљава један аспект ритуала, али не даје одговоре на нека друга питања. Једно од таквих питања, на које желимо овде да одговоримо, јесте: зашто је баш аберантно умирање „увучено“ у каузални низ, чиме је дошло до замене метафоре и метонимије и само аберантно умирање постало објект магијске радње.

И поред тога што је смрт драстичан облик трансформације, тј. прелаза, општа теорија обреда прелаза,[7] која се може применити на погребне обичаје и све друге ритуале везане за смрт,[8] није од велике користи. Само умирање има далеко мању ритуалну елаборацију у поређењу са, на пример, постпогребним ритуалима.[9] Једино се јављају неки елементи сепарације, којих је опет знатно више у периоду по наступању смрти.[10] Стога се може рећи да дуго и мучно умирање управо нарушава временску структуру обреда прелаза. Тако ова теорија само индицира у ком правцу треба тражити одговор на постављено питање, односно да временски ток или шире поимање времена имају кључну улогу у формирању логике овог ритуала.

Физичко време је континуирано и неприметно. Њега људи дисконтинуирају правећи часовнике и календаре који ће континуум изделити на сегменте — секунде, минуте, сате, дане, недеље итд.[11] У том послу човек

---

[5] Д. Бандић, op. cit., 99.

[6] Е. Лич, *Култура и комуникација*, Београд 1983, 44—50.

[7] Реч је о Ван Генеповој теорији обреда прелаза трансформисаној у британској рецепцији структуралне антропологије.

[8] М. Прошић-Дворнић, *Погребни ритуали у светлу обреда прелаза*, Етнолошки преглед, 18, Београд 1982; Д. Бандић, *Концепт посмртног умирања код Срба*, Етнолошки преглед 19, Београд 1983.

[9] Видети: Д. Бандић, op. cit.

[10] Видети: М. Прошић-Дворнић, op. cit., 46. et pass.

[11] Е. Лич, op. cit., 53.

користи „природне моделе“.[12] Међутим, природни модели времена као што су астрономске појаве (след дана и ноћи, месечеве мене или смена годишњих доба), као и неке биолошке појаве (растење, сазревање, старење) не омогућавају дисконтинуирање времена на сегменте. У свим случајевима реч је о континуалним променама у времену. Једини случајеви кад природни модел времена даје строго сегментирање јесу рођење и смрт. Без обзира на то што, строго узевши, живот почиње зачећем, биолошки чин рођења, праћен јасним звучним сигналом, представља оштру границу у физичком континуитету времена. Исто важи и за тренутак смрти, који је, често, такође, обележен звучним сигналом (ропац). На тај начин природни модел даје могућност за дисконтинуирање времена али, што је од највећег значаја, указује да таква могућност уопште и постоји. Наравно, и у овим биолошким процесима постоји и континуално време које се описује као рађање (порођај) и умирање (самрт). Стога се природни модел може представити као

континуално време	*дисконтинуитет времена*
рађање (порођај)	рођење
умирање (самрт)	смрт

Међутим, биолошки процеси стварају и једну неправилност у природном моделу времена. Континуално време у случају рођења је биолошки ограничено на одређено време од почетка порођаја и ако се порођај из патолошких разлога не догоди, у том релативно ограниченом интервалу наступа смрт. То значи да аберантно рађање (у смислу дужине трајања) не резултира животом него смрћу. Супротно је у случају умирања, где континуално време није биолошки ограничено. Стога према природном моделу нормално рађање резултира животом, а аберантно смрћу док умирање доноси смрт без обзира на трајање.

нормално рађање	⟶ живот	≠	аберантно рађање	⟶	смрт
нормално умирање	⟶ смрт	=	аберантно умирање	⟶	смрт

На тај начин два једина биолошка дисконтинуитета времена у природном моделу не творе логичку симетрију. Логичко уцелињавање ова два дисконтинуитета врши се постепено.[13]

У првом степену врши се логичко усклађивање нормалног и аберантног рађања и умирања са њиховим последицама. На том нивоу формира се логичка структура која се не остварује у реалном контексту испитиваног ритуала.

---

[12] Д. Бандић, *Табу као елемент организације културног времена и простора*, Градина, 6—7, Ниш 1981, 47.

[13] Постепеност логичких поступака ни у ком случају не треба схватити као историјски след, односно историјску реконструкцију мишљења које производи ритуал. Наравно, ова логичка структура се сударила са структурама других религијских система, творећи синкретизам који често онемогућава откривање дубинских логичких односа.

нормално рађање	⟶	живот	аберантно рађање	⟶	смрт
нормално умирање	⟶	смрт	аберантно умирање	⟶	живот

што се очитава тако да нормално рађање обезбеђује живот, а аберантно смрт, док нормално умирање резултира смрћу, а аберантно животом.

И док је до овог тренутка анализа била могућна само на основу биолошког појма аберације у смислу неправилног континуитета времена, сада је потребно увести и етички код смислу добар: лош, тј. нормалан: аберантан онако како се исказује у самој дескрипцији ритуала где грешан живот резултира вампиризмом, а, имплицитно, нормалан, поштен живот води ка нормалном загробном животу. Увођењем етичког кода, тј. његове религијске метафоре добија се етноекспликативна метонимија „прикољиша“ и њена реверзна форма:

аберантан живот	⟶	аберантно умирање	⟶	аберантан загробни живот
нормалан живот	⟶	нормално умирање	⟶	нормалан загробни живот

Ове две метонимије трансформишу првостепену логичку структуру у сасвим нову:

нормално рађање	—	живот		—	аберантно рађање	— аберантан загробни живот
нормалан живот	—	нормално умирање	—	нормалан загробни живот	аберантан живот	— аберантно умирање — аберантан загробни живот

при чему два места ове дванаесточлане структуре остају празна с обзиром на то да обичаји око рођења нису директно предмет ове анализе, тако да за њих није уведен етичко-религијски код.

Редуковано на основну логичку структуру на етноекспликативној равни:

нормално рађање	⟶	живот	аберантно рађање	⟶	некрштенци и сл.
нормално умирање	⟶	нормалан загробни живот	аберантно умирање	⟶	вампиризам

Интервенција на ову логичку структуру је двојака. Системом магијских радњи и табуа у ритуалима око довођења омогућује се „лак“ порођај, тј. нормално рађање.[14] Друга интервенција је „прикољиш“, ко-

[14] Д. Бандић, *Табу у традиционалној култури Срба,* Београд 1980. 29—104.

јим се спречава аберантни загробни живот тако што се спречава аберантно умирање. Овим радњама укида се аберација и при рођењу и приликом умирања:

Завршетак овог извођења враћа нас на етноекспликативну раван јер се показује да је „прикољиш" средство да се спречи вампиризам спречавањем аберантног умирања. Овај повратак естоекспликацији не треба да створи утисак како је „народно објашњење" у „праву", већ говори о томе да анализа стиже до пред сам крај и да се као детерминанта овог ритуала јавља несклад природног модела и његовог логичког екстраполирања. На ту „логичку недоследност" природе интервенисао је социјални контекст кроз етичко-религијски код, градећи нову структуру која задовољава сва социо-логичка правила. Међутим, тек друга интервенција, коју сачињавају „прикољиш", с једне стране, и систем магијских радњи и табуа у обредима око рођења, с друге стране, уносе ред у рођење и смрт као „мериоце времена". У оба случаја континуално време се своди у своје „нормалне" оквире. Обе интервенције представљају очување дисконтинуирајућих тренутака рођења и смрти. Оне представљају културну корекцију логичких неправилности природног модела.

Гласник Етнолошког института САНУ, књ. XXXIX
Bulletin of the Ethnographical institute, vol. XXXIX
Београд 1990.

Претходно саопштење
UDK 398.4(497.11)

Добрила Братић
Етнографски институт САНУ
Београд

МИТСКА БИЋА У КАЗИВАЊИМА ИЗ ЗАПАДНЕ СРБИЈЕ

Процес разарања традиционално успостављеног односа према ирационалном, мада упоран и неизбежан још увек није успео потпуно „разоружати" митске створове, чији необични и несвакидашњи поступци и крајем XX века чине психолошку реалност многих људи. Теренска истраживања у изабраним насељима у западној Србији показују да „чуда" савремене цивилизације нису успела потпуно нарушити однос према ирационалном који је, неуморним радом колективне имагинације, стваран вековима.

Кључне речи: митологија, традиција, савременост, трансформација, редукција

Разноликост натприродних створова којима је колективна уобразиља обогатила наше традиционално наслеђе представља прави изазов за сваки покушај научне интерпретације, поготово ако се као циљ постави сагледавање општих идеја које се спретно крију иза појединих митских ликова и њихових необичних догодовштина. Јер, чини се да је баш шаролико богатство митских творевина српске и уопште јужнословенске традиције највећа препрека сваком уопштавању, односно сваком покушају да се ова област наше духовне културе сагледа у каквој-таквој јединствености која се несумњиво крије иза богато и маштовито креираних појединачних митских ликова. И мада се много бавила овим питањима, чини се да домаћа етнологија још није успела „завирити" иза збуњујућег шаренила натприродних створова и допрети до неких општијих идеја којима се „хране" сва ова, наизглед хаотична па и међусобно контрадикторна веровања.[1]

Да би се бар мало „завирило" иза баријере коју постављају разноликост форме и богатство садржаја појединачних митских ликова, неопходно је поћи од најопштијих идеја по којима се становници оностраног света ипак „мере" људским мерилима и, сходно томе, смештају у одговарајуће координате просторно-временске условљености. Традиционална мисао је тако натприродним бићима „доделила" оне сегменте простора и времена који су трајно или привремено остали ван домета друштвене

[1] Као кратак увод у досадашња истраживања митских бића јужнословенске традиције, видети: Т. Борђевић, *Вештица и вила у нашем народном веровању и предању*, СЕЗб LXVI, Београд 1953; исти, *Вампир и друга бића у нашем народном веровању и предању* СЕЗб LXVI Београд 1953; N. Nodilo, *Stara vjera Srba i Hrvata*, Split, 1981; С. Зечевић, *Митска бића српских предања*, Београд 1981; Д. Бандић, *Вампир у религијским схватањима југословенских народа*, Култура бр. 50, Београд, 1980.

делатности и контроле; активност оностраних створења условљена је активношћу друштва, па је зато ноћ, као прекид у социјалном протицању времена, период изразитог и снажног деловања оностраних бића, која охрабрена привременим одсуством успаване људске заједнице измиле из својих чудних, непознатих боравишта. Али, друштвена делатност није ограничена само у времену него и у простору, јер друштво не успева контролисати свеколико простор „ни у сред бела дана". Ту су, пре свега, велика пространства природе само делимично доступна човеку и због тога „насељена" разноврсним митским створовима, за које се у етнолошкој литератури усталио назив — демони природе.[2] Пошто симболишу онемогућеност друштва у простору, ова митска бића се светом „врзмају" и дању, па их човек може срести ако се нађе усамљен у пустоши какве планине или шуме; у току ноћи њихова натприродна снага само расте, јер им *социјално невреме* омогућава ширење и на иначе недоступна пространства, заузета дневним деловањем људи.

Све ово дозвољава нам да закључимо да се овострани и онострани свет *међусобно искључују* у простору и времену, па само пасивност једног омогућава активно деловање другог. Они се у извесном смислу односе као равноправни ривали на успостављање сопствене стварности. То истовремено значи да друштво у целини може само *посредно*, путем ритуала ступати у контакт с митским створовима, док *непосредни*, директни сусрети с овим застрашујућим бићима остају „резервисани" за *појединце*, који су се стицајем околности нашли на просторно-временској „пукотини" између два опонента, неспојива света. Тако се испитивање митских бића у ужем смислу може схватити као посматрање појединца који је „искочио" из познатог, топлог окружења које за њега гради колектив и нашао се у непознатом свету друштвене не-стварности.

*
* *

Могло би се помислити да овако широко оцртан теоријски приступ заправо пренебрегава специфичности и тежи занемаривању регионалних доприноса изградњи укупне „митолошке слике" Србије. Али, ове опште идеје служе само као путоказ који ће истраживачу помоћи да се снађе у готово непрегледној шуми разноврсних веровања која, испод локалног колорита увек крију „универзалне тонове". Истраживања која сам обавила у изабраним насељима у западној Србији лепо показују управо овај процес у коме се чаролијом колективне имагинације из „заједничке кухиње" непрестано износе специјалитети примерени локалном укусу.[3]

Регионалним ћудима је пре свега подложан процес постепеног губљења свежине традиционалних митских слика које полако нестају, потиснуте новонасталим чудесима савремене цивилизације. Судар старог и новог може се сликовито приказати на примеру опасних демона који се

[2] С. Зечевић, нав. дело, 13—48.

[3] Истраживања о којима је реч објављивала сам у оквиру великог пројекта Етнографског института САНУ — *Етничке и етнолошке карактеристике становништва Србије*, у периоду 1986—1991. године. Радила сам на теми *Митска бића* и овај рад је делимична презентација мојих истраживања, која сам вршила у изабраним насељима у непосредној околини — Шапца (Богатић, Клење) Бање Ковиљаче (Доња и Горња Борина, Брасина), Ваљева (Поћута, Седлари) и Крупња (Толисавац, Липеновићи).

немоћно повлаче пред снагом електричне сијалице која разара ноћну таму, то прастаро прибежиште свеколиких натприродних створова; овом савременом непријатељу традиционалних представа сложно се придружују ноћни програми радио и телевизијских апарата, који „к'о од шале" разарају тишину сеоских ноћи и тако онемогућавају деловање натприродих створова који се у свом потајном прикрадању човеку спретно користе социјалним затишјем глувог доба. Ипак, мора се рећи да ова „белосветска чуда" нису успела сасвим потиснути оностранa бића која су у свим испитиваним пунктовима у западној Србији нашла начина да „преживе" и упркос цивилизацијским сметњама некако опстану, често у редуцираној и крајње сведеној форми.

Процес редукције традиционалних веровања се, наравно, не одвија свуда једнаком брзином, па можемо рећи да су раштркана планинска насеља Рађевине и Јадра још и данас препуна прича о разноврсним митским створењима која се наводно врзмају по околним пустарама или заштићена тамом слободно шетају селом. То се већ никако не може тврдити за богата и ушорена мачванска села у чијим широким и електрифицираним улицама бића мрака већ знатно теже налазе уточиште. Исељена из простора и времена које им је доделила традиционална мисао, натприродна бића су последње уточиште нашла у *сећањима* људи где још увек живе неки скучени и увелико осиромашени живот. Виле и вампири тако настављају да живе у причама људи где су још увек задржали основне контуре свога митског лика, али су зато изгубили моћ да делују непосредно и да се, ношени снагом веровања, пробијају до појединаца који ће онда бити „живи сведоци" њиховог постојања. Могло би се рећи да су актуелне приче о натприродним створовима све мање поткрепљене свежим доживљајима оних који су се осведочили у стварну моћ традиционално конципираних ирационалних сила, па оне губе виталност и полако умиру. Ипак, жеђ човека за ирационалним је неуништива, па се вампири из локалних казивања селе на телевизијске екране и тако поново васкрсавају обучени у рухо масовне културе која убојиту моћ колективних пројекција претвара у безбедну забаву.

Али, процес разарања традиционално успостављеног односа према ирационалном, мада упоран и неизбежан, још увек није успео потпуно „разоружати" митске створове, чији необични и несвакидашњи поступци и даље чине психолошку реалност многих људи. Кад је наша екипа јесен 1987. године радила на терену у околини Крупња, није било тешко наћи казивача који тврди да је имао непосредан контакт с натприродним бићем. Домаћин једне угледне куће у селу Толисавцу детаљно ми је описао застрашујући, нељудски глас дрекавца који је наводно својим ноћним оглашавањем најавио смрт неких чланова његове породице. Митски лик дрекавца познат је у читавој Србији и детаљно описан у етнографској литератури. Истраживања у Толисавцу не могу додати ништа ново већ заокруженом митском профилу овог натприродног бића, али зато сведоче о томе да његов злослутни оностранi глас пред крај XX века још увек одјекује у ноћној тишини забачених планинских села у западној Србији. Могло би се рећи да се дрекавац користи неоскрнављеним социјалним миром сеоске ноћи да би се пробио до појединца и тако потврдио још увек живу, *делатну природу традиционалних симбола*. Уосталом, тврдоглаву упорност којом се митски ликови у Јадру и Рађевини супротстављају савременим променама није тешко схватити ако се само једанпут доживи

заиста снажан утицај ноћи коју у разбацаним планинским насељима није успела угрозити улична расвета. Светлости цивилизације су се истина скромно и стидљиво пробиле у сеоске домове који су одреда електрифицирани, па тако можемо рећи да мрак није изгнан даље од кућног прага, већ на овом вековном граничнику и даље вреба неопрезне жртве, у шта сам се лично уверила. Непрозирна, природна тама заиста је шокирала нашу екипу која се, забављена разговором, до касних вечерњих сати задржала у селу Липеновићима. Осупнути тамом и на тренутак враћени у прошлост могли смо наслутити исконску снагу симбола којима је традиционална мисао „оживела" дивљу, социјално неукроћену природу, населивши је застрашујућим, друштву супротстављеним светом оностраних бића. У тишини и тами ноћи у којој је заправо нестало читаво село, језик традиционалних симбола деловао је застрашујуће примерено, па су тај утисак успела распршити тек спасоносна светла хотела, у коме је заглушујућа музика агресивно разгонила мрачне мисли. Мали и надасве скроман хотел у Крупњу, где смо се сместили за време боравка на терену, јесте центар свеколиког „ноћног живота" који се не може ни замислити без музике популарних „народњака" (која се изгледа само нашој екипи чинила наметљива и прегласна). Та бука ипак није сметала вилама да играју кола по раскрсницама оближњих села ни ђаволима да праве неслане шале са усамљеним ноћним путницима, о чему и даље круже многе приче које своју виталност налазе у новим, непосредним искуствима из таме.

Досадашње излагање могло је створити крајње поједностављену слику која упрошћеном игром светлости и таме покушава објаснити сву комплексност ситуације у којој традиционално конципирани ликови одолевају изазову савремених промена. Али, демони који су још увек активни у глувим ноћима испитиваних села представљају само један симболички израз укупних социјалних прилика које су их, уосталом, и створиле. О локалним потребама и специфичним приликама које омогућавају континуитет традиционалних митских представа најнепосредније говоре натприродни ликови које је колективна имагинација сместила под земљу, односно у окна многих подрињских рудника. Верује се, наиме, да руднике антимона и олова који су расејани по брдској области Рађевине и Јадра насељава посебна врста натприродних створова чија се злокобна појава везује за свакодневне рударске несреће и честа страдања на послу. Занимљиво је да су у Добром Потоку рудари „превиђали" натприродно биће у лику „младића у старинским хаљинама", што неодољиво асоцира на дубоку старину рударства у овом подручју које, према неким истраживањима, сеже чак до римских времена.[4] Забележени у колективном памћењу, ти духови прошлости и данас тумарају по рудницима, радо насељавајући напуштена и празна окна у којима се наводно често може чути сабласно лупање лопата, тандркање колица и бацање камена. Натприродна оличења прошлости заузимају простор неосвојен актуелном делатношћу, па се демонски звекет алата чује тамо где утихне познати, охрабрујући

[4] У овом раду користила сам резултате истраживања утицаја рударства на народни живот у Рађевини и Јадру, које је у оквирима пројекта Етнографског института *Етничке и етнолошке карактеристике становништва Србије* обавила мр Бранка Јаковљевић. Извештаји о резултатима теренских истраживања по овом пројекту налазе се у Документацији Етнографског института.

жагор свакодневне рударске активности. Тако оностранн становници аутоматски развијају своју делатност онде где социјална активност замире, па ови сабласни рудари, поред тога што представљају оличење прошлости, истовремено симболишу и оно деловање које је управо супротно свеколиким настојањима друштва. То се, уосталом, најбоље види из елаборације традиционално замишљених ликова митских рудара. Чак и кад не носе симболе прошлости у виду необичне одеће примерене неком другом, непознатом времену, ови оностранн становници подземља још увек представљају сабласне рударе који с лампицом у руци тумарају мрачним ходницима, да би се од својих „овоземаљских колега" разликовали само по неприродном расту. Као што их је описао један од мојих казивача, натприродни становници рудника личе на кепеце, односно на човечуљке с лампицама који у опонашању радника иду тако далеко да чак и поздрављају уобичајеним рударским поздравом „Срећно!". Ипак, ове подземне утваре никад не доносе срећу, јер њихова појава означава, пре свега, нарастајућу моћ оностраног. Управо зато се сваки директан сусрет рудара с бићима која наводно тумарају мрачним подземним пролазима, тумачи као изузетно зло предсказање и весник долазеће несреће која је већ припремљена у недоступним, тајанственим дубинама земље.

Очигледно, у рударском фолклору подземље је приказано као простор у чијим непознатим дубинама истовремено делују опонентне силе „овог" и „оног" света, па све што измиче строгој контроли рудара одмах спремно заузимају њихови оностранн конкуренти. На тај начин је сликовитошћу традиционалних симбола представљена стварност свакодневног рударског живота који протиче у сенци разноврсних опасности које оличене натприродним створовима вребају из таме рударског окна. Чини се да је горки окус „рударског хлеба" увелико допринео задржавању традиционалних форми мишљења и ирационалних облика заштите на послу, који ни до данас нису замењени неким много ефикаснијим мерама. Јер, логично је очекивати да би високо развијена технологија могла умањити сумњиве активности подземних демона који, уосталом, своју снагу траже у слабостима друштва. Али, о обезбеђености рудника најбоље сведоче учестале несреће великих размера о којима нас последњих година детаљно обавештавају средства јавног информисања. У светлу тих догађаја биће много лакше схватити жилавост подземних демона који крајем XX века још увелико харају по рударским јамама Србије. Штавише, чини се да духови прошлости у свом деловању нису ограничени на подземна боравишта, јер се њихов утицај незадрживо шири на рударска насеља и преко њих на читаву околину. Истраживања рударства у Подрињу и његовог утицаја на укупни живот људи овог краја показују да управо несигурност и стална опасност са којом су непрестано суочени радници, доприносе учвршћивању и чак ревитализацији традиционалних облика породице, сродничких и комшијских односа. Јер, у случају повреде на послу човек мора рачунати на непосредну социјалну околину и узајамну помоћ која, уосталом, увек брже стиже до суседа и сродника него од тромих и најчешће недовољно ефикасних хуманитарних организација и осталих надлежних институција.[5] Другачије речено, све оно што измиче организованој борби друштва у

[5] Видети напомену бр. 4.

оквиру једне важне привредне гране као што је рударство пада на терет традиционалних начина живљења и мишљења у оквиру којих се онда траже решења за свакодневну несигурност коју доноси рад у утроби земље. Парадоксално звучи, али чини се да наша индустрија још увек рачуна на вештину непосредног сналажења у природи, коју је традиционално друштво развило до перфекције. Тако се радници Подрињских рудника и данас увелико поуздају у понашање мишева који наводно наслућују предстојеће осипање земље, па се непосредно пре несреће узнемире, нагрну у ходнике и цијукањем, попут неких природних сирена, огласе долазећу опасност. Прича се да су мишеви веома поуздани у својим слутњама, због чега их стари радници нису убијали, чак ни кад би им похлепни глодари појели ручак.

Наведени примери само делимично илуструју социјалну атмосферу у којој митска бића у Рађевини и Јадру налазе начина да преживе и остану активна и онда кад их је савремени стил живота у другим крајевима већ увелико потиснуо на маргину. Уосталом, традиционално схваћена активност натприродних створова увек се ослања на социјална ограничења и немогућности друштва да успостави апсолутну контролу над сопственом околином. Препотентни став о надмоћи човека над природом је пратилац развијене технологије која се подухватила да чудесне творевине колективне имагинације истисне и замени их једним другачијим виђењем стварности у којој кепеци и виле више не могу опстати. Могло би се рећи да савремено веровање у надмоћ човека над сопственом околином коју контролише прецизним прорачунима и ефикасношћу најчудноватијих уређаја, још увек није успело потиснути (па чак ни трансформисати) традиционалне ставове о непознаницама природе које су оличене најразноврснијим творевинама колективне уобразиље. Митска бића у Рађевини и Јадру насељавају делове природе чији мистериозни простори још увек нису оскрнављени чудесима савремене цивилизације и новим, пригодним веровањима која неминовно прате овај процес.

Dobrila Bratić

MYTHICAL BEINGS IN NARRATIONS RECORDED IN WESTERN SERBIA

The process of disintegration of the traditionally established relationship towards the irrational, although persistent and inevitable, has still not managed to completely „disarm" the mythical creatures, whose unusual and bizzarre actions still, even at the end of the twentieth century, represent a psychological reality to many people. Field research data obtained in some selected villages in western Serbia demonstrate that the contemporary civilization „miracles" have not as yet succeeded in fully destroying the irrational concepts that had been created by the collective imagination over the past centuries. And although the processes of transformation have moved ahead quite a bit, pushing the traditional nations into memories, mythical beings still continue to live, by now, indeed greatly cramped and impoverished, life there. That is, fairies and vampires continue to live in stories still reatining the basic contours of their mythical figures, but they have, however, lost their power to act directly and to, carried by the strength of the belief, penetrate into individuals' minds that would then become the „living witness" of their existence. In other words, actual stories about mythical beings owe their vitality to fresh experiences of those individuals who have had a chance to directly witness the real power of the traditionally conceived irrational forces.

Гласник Етнолошког института САНУ, књ. XXXIX
Bulletin of the Ethnographical institute, vol. XXXIX
Београд 1990.

Претходно саопштење
UDK 398.9

Дражен Ножинић
Градски музеј,
Карловац

УРИС

На широком подручју Хрватске, од Буковице до Мославине, а углавном код српског становништва, раширено је вјеровање о *Урису*, мушком бићу за које се вјерује да људима одређује судбину. У раду се разматрају главни елементи овог вјеровања и упућује се на његове могуће изворе.

Кључне речи: Урис, судбина, новорођенче, вјеровање.

Вјеровања о судбинским бићима, односно тројству таквих виших бића која сваком човјеку по рођењу одреде судбину, срећу у животу и начин на који ће умријети добро су позната и често описивана европска традиција. Поред (иако не свих) Славена, тројство женских судбинских бића било је познато старим Римљанима *(парке)*, Грцима *(моире)*, Германима *(норне)*, Балтима (литавско-латвијске *лаиме)*. Сами Славени познају за њих различите називе (тако нпр. лжсрп. *суздицке*, чеш. *судичке*, рус. *рожанице*, слов. *рojeнице*, хрв. и срп. *суђенице*, *усуде*, мак. *наречнице*, буг. *ориснице* само су неки од тих назива). Међутим, једном дијелу, у првом реду штокавског становништва, није познато овакво тројство женских судбинских бића, него се у вјеровањима и казивањима господарем људске судбине сматра једно, и то мушко биће *(Усуд* — за које поједини аутори доказују да је по постанку млађе од споменутог тројства женских бића, док други, а на основу истог компаративног материјала, доказују да су сва ова бића некад била у много ужој вези).[1]

У овом раду, којег основу чине властита теренска истраживања провођена у раздобљу од 1988. до 1991. године такођер ће бити говора о једном таквом мушком бићу које сваком новорођенчету одреди судбину. Назива га се *Урис* или *Рис*, а уколико се јавља у пару с још једним мушким бићем, тамо гдје му је име познато, потоњег се назива *Упис* или *Усуд*.

Подручје на којем је вјеровање о *Урису* истраживањима потврђено (у 98 села) обухваћа читав Кодрун на западу (Огулин, Дуга Реса, Слуњ, Карловац, Војнић, Вргинмост) те читаву Банију, све до утока Уне у Саву на истоку. Сјеверније, за *Уриса* знају у околици Пакраца, Кутине и Гарешнице. Становници ових села у којима познају ово вјеровање (Срби и Хрвати) штокавци су ијекавског изговора (осим Горњег

[1] О томе: Moszyński, 1934; 707; Grafenauer, 1945, 50; Зечевић, 1984, 346—347.

Лаћевца код Слуња). Тамошњи су Хрвати штокавци икавског изговора). Кајкавско становништво у околици Дуге Ресе, Озља, Карловца и Јастребарског, у Покупљу и Посавини, Хрвати икавци у околици Слуња те Хрвати, Срби (и Чеси) сјеверно до Гарешнице према Бјеловару, казују једино о суђеницима.[2] Надаље, назив *Урис (као* и само вјеровање уосталом) у свим се овим крајевима појављује најчешће код Срба, док је назив *Рис* чешће потврђен код Хрвата које Срби (и околно кајкавско становништво — *Мужи)* називају *Шокцима,* дакле у уском појасу који се протеже од брда изнад Глине, преко побрђа јужније од Петриње те костајничког краја до Јасеновца. Но, у брдским крајевима Петриње и Сиска, низ је села чији су становници *Мужи* (и сами се тако називају), али који говоре „тврдо" — штокавски. Ови *Мужи* — штокавци такође говоре о *Рису.* Коначно, вјеровање о *Урису* забиљежио сам и код Срба у неколико села у околици Книна.

Казивања и вјеровања о *Урису* (изузимајући у овом тренутку приче о неминовности његова суда) није се могло забиљежити већи број. Нека од њих шире су распрострањена, друга су опет уско локална, позната само у појединим селима, док су у Хрвата уопће врло ријетка (а Хрватима „граничарима" у околици Карловца те *Шокцима* у околици Двора на Уни непознато је и само ово вјеровање). У најраширенијем од овакових вјеровања казује се како *Урис,* пребивајући негдје далеко, свој дјеци рођеној у исто вријеме одређује и исту судбину, а онакву каква је њега самог снашла у то вријеме. Тако се у Доњем Сјеничаку (Карловац) казује да *Урис* има свог *посленика.* Овај *посленик* долази *Урису* и пита га: „*Урисе,* народило нам се дијете. Како ћеш му одредити?" А *Урис* одговара: „Како мени данас, тако и њему довијека!" (па буде онако што *Урис* тога дана ради: или копа и сијече трње или је у гостионици и у добру). У Ступовачи (Кутина) *Урис* је до поноћи у гостионици и части се, а од поноћи је у сиротињској бајтици и без игдје ичега. Па кад га онај други зове и пита како ће одредити новорођеној дјеци, *Урис* одговара: „Било им к'о мени!" (док се части у гостионици или као у бајтици). У селу Дуњак (Војнић) казују да се *Урис* непрестано с неким довикује и пита: „Јел' се народило какво дијете у овај час?" Други му одговара: „Није!" А *Урис* ће на то: „Било би судац (лијечник и сл.) да се родило!" Затим *Урис* опет извикује: „А јел' се сад родило?" Овај му одговара: „Јест!" На то ће *Урис:* „Е, са'ће бит' сирома'!" (јер се родило у несретан час). У Брђанима Цести (Сисак) говоре да *Урис* (câм) свој дјеци рођеној прије поноћи одређује једну, а након поноћи другу судбину. И у Ивошевцима код Книна тако судбину одређују *Урис* и „још један", али они дођу у поноћ и стоје крај дјетета. У Поповић Брду (Карловац) проповиједају да кад се дијете роди, шест *Уриса* (уопће једини податак о таквом њиховом броју) сједи у димњаку. Осим што дјетету *урисе* судбину, они му одреде и срећу у животу. А она овиси о томе колико *Уриси* у том тренутку имају новаца (које, према казивању, „бацају" на дијете). И они кажу: „'Вако му било

[2] Казивања о суђеницама која сам у тим крајевима биљежио, осим својом многобројношћу, карактеристична су и по томе што се суђенице (или *судилице)* у њима не јављају увијек као тројство него у броју од једне до 12 суђеница. Дјетету долазе *увијек прву ноћ* кад се оно роди, а суде му стојећи му над главом или око колијевке, сједећи у димњаку, на комину или огњишту, сједећи свака на по једном углу стола или стојећи ван куће, под прозором.

к'о и нами!", па ако их имају, мало дијете ће бити сиромашно, а бит ће богато имају ли много новаца уза се. Никола Беговић у својој књизи *Живот Срба граничара* (први пут објављена у Загребу 1887), не наводећи локалитет из којег потјече податак, казује да срећу и несрећу дијеле *Урис* и *Пилат*. *Урис* сједи за јеловим пањем, а *Пилат* негдје далеко у гори, па се сваки час дозивљу. *Урис* зове *Пилата* и говори му да се у том тренутку родило толико дјеце, па што ће им дати. А *Пилат* онда отпили да им буде или као богаташу који у том тренутку пролази у кочији или као некима што их тада воде на вјешала.

Но, *Урис* није увијек тако далеко од дјетета, судбину му он може *урисити* и стојећи уза њ. И тада он може бити с пратиоцем, али и без њега. У Буковици је В. Ардалић (1914, 187—188) забиљежио казивање о *Урису* и *Упису* који дођу касно те ноћи кад се дијете родило, па му *урисе* и упишу судбину. У Доњој Градини (Велика Кладуша) казују да *Урис* и *Упис* долазе у поноћ. Срби у Цепелишу (Петриња) кажу да сваком човјеку кад се роди *Рис риси* дужину живота, а *Урис* му *уриси* како ће у животу проћи *(Мужи* — штокавци из истог села, опет, само да *Урис уриси* судбину, а за *Риса* они не знају). У селу Јагма (Пакрац) уз дијете долазе два старца, *Урис* и *Усуд*, па како му *Урис уриси*, а *Усуд* одсуди, тако му и буде.

У Беврскама код Книна казују да прву ноћ кад се дијете роди дођу два *Уриса* обучена потпуно у бијело, с бјелим шеширима на главама, стану уз дијете па му суде. Не знајући поближе ишта рећи о њиховом изгледу, о два *Уриса* такође говоре и у петрињским селима Глинска Пољана и Пецки.

О већем броју *Уриса* говоре и у околици Огулина и Слуња, но казивачи им нису знали броја.

Временом су ова вјеровања заодјенула кршћанско рухо, настале су нове, кристијаниниране варијанте, у којима се сада казује о богу (или Исусу) и светом Петру како путују свијетом прерушени у просјаке, долазе тражити конака у кућу у којој се ту ноћ роди дијете, а према казивањима они бивају „. . . тога дјетета *Уриси!*" Овакова сам казивања забиљежио у околици Костајнице, Петриње и Сиска. Крајем прошлог стољећа забиљежена су она такође у околици Сиска те у околици Војнића (Чајкановић, 1927, приче број 85, 88). Или, како казују у Гојковцу код Слуња, *Урис* стоји „код Бога", па њих двојица суде.

Спорадично се, у околици Војнића, Петриње и Сиска, казује и да сам *Урис*, прерушен у просјака, путује свијетом, долази у куће и одређује новорођенчади судбину. У Горњој Брусовачи код Војнића, на примјер, приповиједају да је такав просјак *(Урис)* дошао ноћу тражити конака у једну кућу у којој се газдарица управо порађала. Газда невољко пусти просјака да преспава у другој просторији, али му не дадне јести. Због тога, кад се дијете родило, *Урис* рекне: „Како мен' било ову вече', тако њему било довијека!"

Како је већ речено, поједина су казивања уско локална, сусрећу се само у појединим селима. Тако Срби у Бестрми (Сисак) говоре о једном *Урису* и кажу да је он *ђаво*, а Мужи — штокавци из истог села да три *Уриса* буду уз дијете ту ноћ кад се оно роди и препиру се, а судбину му онда *уриси* трећи *Урис*. У Горњем Лаћевцу (Слуњ) прву ноћ по рођењу два *Уриса* и једна суђеница дођу на *буџак* па суде, а судбину му одређује та суђеница. У Додошима (Петриња) сваком човјеку кад се

роди прозор се отвори и *Урис* му *уриси* судбину. У Малом Обљају (Глина) уз свако дијете „...кад испа'не!" (јер су жене рађале стојећи) одмах стоји *Урис* и одреди му судбину. У Вељуну (Слуњ) кажу: „Како му (тј. дјетету) *Урис* на *панти* (главној греди) стоји, тако ће му и бити!" (али не знају то подробније објаснити). У Мазину (Грачац)[3] кажу да *Урис* одређује судбину према положају звијезда.

Напокон, у доста великом броју села некадашње вјеровање о *Урису* видљиво је само у траговима. У Доњем Жировцу (Двор на Уни) само кажу: „Како му је *Урис урисио* а *Упис* уписао, тако му и је!" У готово трећини испитиваних села казивачи нису знали рећи више него: „Сваком кад се роди *Урис уриси* судбину!" или, као у Матијевићима и Гвозданском (Двор на Уни): „*Урис* је судбина!" Но, зато је и у таковим селима, као и у већини других у којима нису знали ни за какве приче о овом бићу, очувана псовка: „Јеба' те *Урис* који те урисио!" (тако се псује углавном дјецу). Док је у Трновитичком Поповцу и Подгарићу (Гарешница) ријеч попримила друго значење па „урис" („урисити") значи „урок" („урећи"), а за *Уриса* у тим селима не знају.

На крају, неће бити наодмет споменути да Јагма код Пакраца није једино село у којем се спомиње и *Усуд*, иако се о *Усуду* на читавом испитиваном подручју ријетко чује. О једном су ми *Усуду* казивали у Слуњској Селници (Карловац) и Бодеграјима (Новска), о два у Боровцу (Новска), а о три *Усуда* говоре у Превршцу (Костајница). У првом је случају ријеч о Хрватима „граничарима", а у остала три о Србима.

Ово су, дакле, била казивања о начину на који *Урис* одређује новорођенчету судбину. А и односне приче о неминовности суда *Уриса* и *Уписа*, у којима су описана јалова људска настојања да тај суд измијене, умногоме су, по свом садржају, разноврсне. Но, на овом је мјесту потребно нагласити да нигдје на испитиваним подручјима није забиљежен какав одређени тип приче који би био карактеристичан само за вјеровање о *Урису* или да би се на основу њега могло устврдити да је тај и такав тип приче управо и специфично „урисовски" (тј. да он није већ отприје познат кад се говори о другим судбинским бићима, о суђеницама или *Усуду*). Сваки од њих у првом је реду истраживањима потврђен и у испитиваном подручју сусједним или удаљенијим кајкавским подручјима, а затим, присутност и раширење сваког од ових типова може се пратити и на читавом јужнославенском подручју. Другим ријечима, нити један од начина (односно казивања о начину) на који *Урис* одређује судбину не може се повезати с неким одређеним типом приче о неминовности његовог суда, па да они барем утолико чине одређену чврсту, специфичну цјелину. Стога овом приликом неће бити потребно подробније се њима бавити.[4]

---

[3] Овај, засад једини податак из Лике, према казивању Стане Војводић (56 г.) из Мазина, забиљежила је Анка Војновић (Сплит).

[4] Укратко ћу само навести поједине њихове типове које се на испитиваном подручју сусреће и крајеве у којима сам их забиљежио: а) новорођеном (мушком) дјетету *Урис* и *Упис* одреде да наслиједи богатство путника који ту ноћ коначи у кући (Пакрац, Петриња); б) новорођеној дјевојчици одређено је да се уда за тог путника (Слуњ, Сисак); в) дијете ће на вјенчању заклати вук (Книн, Петриња); г) дијете ће се (са 7, 9, 12 година) утопити у бунару (Војнић, Карловац, Глина, Петриња, Сисак, Костајница); д) дјетету је одређено да се на дан женидбе утопи у бунару (Книн, Слуњ, Петриња, Сисак, Костајница, Босанска Дубица, Новска); ђ) дијете ће умријети од уједа змије (Книн, Карловац).

Изнесена грађа о *Урису* и *Упису* у првом реду захтијева одређење овог вјеровања у односу на друга таква вјеровања о судбинским бићима познатим у Јужних Славена, а да би се након тога могло указати и на питање његових извора (културних, језичких, етничких и просторних — при чему сврха овог рада није и бављење питањима настанка, поријекла или процеса развоја вјеровања о мушким судбинским бићима). А већ и површан преглед ове грађе открива нам да на основу вјеровања о *Урису* чини једно друго вјеровање о мушком бићу господару судбине, *Усуду*, те, дакле, да би изворе о *Урису* требало потражити у крајевима у којима је вјеровање о *Усуду* раширеније. Надаље, успоредба основних одредница и обиљежја вјеровања о *Урису* и *Усуду* дозволит ће и претпоставку да се ради о једном истом вјеровању. На овакову претпоставку упућује низ у бити идентичних елемената, као и чињеница да је присутност елемената из склопа вјеровања о суђеницама готово минимална. Наиме, једино што се појављује као заједничко казивањима о *Урису* и суђеницама (а то не само на овим просторима) јест присуство уз дијете при рођењу (попут *Уриса* у Малом Обљају, за суђенице о томе: Ланг, 1914, 138; Дежелић, 1863, 219), односно њихов долазак ноћу или у поноћ прве ноћи кад се дијете роди (како је то и у свим испитиваном подручју сусједним кајкавским селима — а при чему се не искључује нити могућност међусобних додира и преузимања појединих ових елемената). Док се очитијим мијешањем двају вјеровања може сматрати казивање Хрвата из Бестрме (о три *Уриса* који се препиру око судбине дјетета) или оно Хрвата из Горњег Лаћевца (о два *Уриса* и једној суђеници).

Вјеровања о *Усуду* (поред наведених примјера с испитиваних подручја, а у којима такође запажамо елементе других вјеровања) изразитије су забиљежена источно од подручја на којима се сусреће *Уриса*, напосе у западној Србији. *Усуд* је далеко од људи, а судбину дјеци одређује различито, већ према ситуацији у каквој се и сам налази у тренутку кад га се позива и пита какву ће судбину одредити новорођеној дјеци (Карацић, 1972, прича број 13; Зечевић, 1981, 77—84). Управо, дакле, на начин на који то чини и *Урис*. Но, још је једна карактеристична чињеница коју запажамо у оба ова вјеровања, а то је да се нити у самим вјеровањима (или приповијеткама) нити су сами казивачи тако што наводили, нигдје не спомињу било какве магијске радње или поступци којима би се покушало утјецати на суд који ће они изрећи (попут особитог припремања мајке, дјетета, бабице или куће за долазак суђеница). Коначно, и *Урис* је најчешће један (поред наведених примјера тако и у селима у којима о *Урису* знају рећи тек да он одређује судбину.

Потоња тврдња, међутим, намеће нам питање постанка другог *Уриса* (односно *Уписа, Риса, Пилата*). А одговор би, чини се, требало потражити у постојању оног, првотно безименог *посленика* који *Урису* јављао рођењу дјеце чију он онда судбину мора *урисити* (такав је „посленик", премда назочан само као „глас" познат и у причи коју је забиљежио В. Карацић). Касније (Gavazzi, 1972, 6—7) тај би други *Урис* добио име *Упис*, настало као језични пандант имену *Урис*, изведено од глагола „урисати", јер та бића „ришу и пишу" судбину новорођенчету као што је, наравно, *Пилат* „отпили" (Беговић, 1986, 241). Језички ће разлози, надаље, дозволити и претпоставку да је услијед

њих, због „рисања" судбине, дошло и до скраћивања *Урис/Рис*. Да би, коначно, узнапредовали кристијанизацијом, улогу ових двају бића преузели бог и св. Петар који, попут *Уриса* у Мазину, судбину одређују према изгледу неба или збивањина на небеском своду (Чајкановић, 1927, приповијетке број 85 и 88).

Посебне ће, надаље, проблеме, представљати питање поријекла назива *Урис* те његово (ра)ширење, као и раширење ових вјеровања на западу и истоку штокавског говорног подручја, будући знамо не само да су оба ова подручја са запада, сјевера и истока окружена крајевима у којима се казује (само) о суђеницама него да су суђенице познате (или су то биле) и у крајевима између њих. Чињеница је, такође, да је, како је то већ наглашено на почетку овог рада, носилац вјеровања о *Урису* (и под тим називом) православно становништво, о којем хисториографски извори наводе да се нарочито од XV стољећа помиче према западу (те у неколико већих валова током периода од XVI до XVIII ст. настава Хрватску), а којег су матични крајеви исељења југозападна Србија, Црна Гора и Херцеговина (Васић, 1962, 233—249; Радека, 1975, 7—132). Ми засад немамо потврда о називу *Урис* како из тих крајева тако нити из крајева у којима се ово становништво селећи се кретало (нпр. Босна, при чему би посебно интересантан био крај око Козаре, одакле се становништво селило у трокут који чине Костајница — Сисак— —Дубица), као што потврда засад нема нити из крајева Хрватске који су такође били захваћени овим кретањима (нпр. Жумберак, дубље у Горском Котару). Међутим, једнако се не смије заборавити да су ова подручја исељавања у непосредном сусједству крајевима у којима превладава вјеровање о *Усуду* као господару људске судбине. Као нити чињеницу да у крајевима источно од ових Срби, Македонци, Бугари суђенице називају *урисницама, орисницама,* а којих се, опет, назив, као и назив „Урис" (Gavazzi, 1972, 6) изводи од (ново)грчког глагола *(х)оризо* — одређујем (дакле и судбину). Стога се на овом мјесту треба запитати: није ли могуће да је управо на овим просторима, како то наводи и M. Gavazzi (1972, 7) одавна изложеним грчким културним и језичким утјецајима, дошло такође и до изразитијих додира вјеровања о *урисницама* и *Усуду* (у односу на овакав случај обрнути процеси, попут прихваћања назива *усуде* за суђенице, а на подручјима ближег додира различитих форми вјеровања о судбини, нису непознати знаности, нпр. из Србије, Босне)?[5] Па да се онда нови назив овако везан уз готово неизмијењено старије вјеровање шири даље, све до крајњег сјеверног подручја његовог распростирања?

ЦИТИРАНА И ОСТАЛА КОРИШТЕНА ЛИТЕРАТУРА

Ardalić, Vladimir, *Uris i Upis (Bukovica iz Dalmacije)*, Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena, 19, Zagreb 1914, 187—188.

Беговић, Никола, *Живот Срба граничара*, Просвета, Београд 1986, 241.

Бошковић-Матић, Милица, *Обичаји о рођењу (Ресава)*, Гласник Етнографског музеја у Београду (ГЕМ), 28—29, Београд 1966, 179.

[5] Усп.: Зечевић, 1984, 346; Драгићевић, 1908, 451; али понегдје и код кајкаваца у околици Озља (нпр. Слапно), гдје је током властитих истраживања овај назив такође забиљежен.

Brückner, Aleksander, *Mitologia slowiańska i polska*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa, 1980.
Чајкановић, Веселин, *Српске народне приповетке*, I, Српски етнографски зборник (СЕЗб), XLI, Београд 1927, приповијетке број 85, 87, 88.
Deželić, Đurđe Stjepan, *Odgovor na pitanja*, Arkiv za povjestnicu jugoslavensku, VII, Zagreb 1863, 219—221.
Драгићевић, Томо, *Народне празновјерице*, Гласник Земаљског музеја у Босни и Херцеговини (ГЗМ), XX, Сарајево 1908, 451.
Борђевић, Драгутин М., *Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, СЕЗб, 70, Београд 1958, 414—415.
Борђевић, Тихомир Р., *Деца у веровањима и обичајима нашег народа*, Београд 1941, 108—110.
Фабијанић, Радмила, *Осигуравања здравља и срећне будућности новорођенчету мађијским путем*, Рад XIII конгреса СФЈ у Дојрану 1966, Скопје 1968, 365—366.
Filipescu, Teodor, *Karavlaška naselja u Bosni*, ГЗМ у Босни и Херцеговини, XIX, Сарајево 1907, 89.
Филиповић, Миленко С., *Обичаји и веровања у Скопској котлини*, СЕЗб, 54, Београд 1939, 413—414.
Исти, *Вера и црква у животу Банатских Хера, Банатске Хере*, Нови Сад 1958, 278—280.
Gavazzi, Milovan, *Nekoliko etnoloških problema zadarskog područja, Vrulje*, sv. II, god. II, Zadar 1972, 5—7.
Grafenauer, Ivan, *Slovensko-kajkavske bajke o Rojenicah-Sojenicah*, Etnolog, 17, 1944, Ljubljana 1945, 34—51.
Грбић, Саватије М., *Српски народни обичаји из Среза бољевачког*, СЕЗб, 14, Београд 1909, 111—112.
Карапић, Вук С., *Српске народне приповијетке*, Нолит, Београд, 1972, приповијетка број 13.
Исти, *Српски рјечник*, Беч 1852, с. в. суђење.
Lang, Milan, *Samobor* ZNŽOJS, XIX, Zagreb 1914, 138—139.
Lovretić, Josip, *Otok*, ZNŽOJS, VII, Zagreb 1902, 139.
Ložar, Rajko, *Narodopisje Slovencev*, I, Ljubljana 1944, 246.
Милосављевић, Видосава, *Прилог проучавању обичаја око новорођенчета*, Гласник Музеја Косова и Метохије, IV—V, Приштина 1959—1960, 316—317.
Moszuński, Kazimierz, *Kultura ludowa Slowian*, II Kultura duchowa, 1, Kraków 1934, 699—700.
Николић-Стојанчевић, Видосава, *Врањско Поморавље*, СЕЗб, 86, Београд 1974, 421—422.
Палавестра, Влајко, *Народне приповијетке (Неум и околица)*, ГЗМ у Сарајеву, Етнологија, Н. С., XIV, Сарајево 1959, 155—167.
Пенушлиски, Кирил, *Наречниците во македонското народното творештво*, Рад XIII конгреса СФЈ у Дојрану 1966, Скопје 1968, 303—308.
Петровић, Атанасије, *Скопска Црна гора*, СЕЗб, VII, Београд 1907, 407, 506.
Radeka, Milan, *Gornja Krajina*, Zagreb 1975, 7—132.
Стевановић, Живко, *Обичаји и веровања из Крајине*, СЕЗб, XIV, Београд 1925, 398—399.
Stojanović, Mijat, *Odgovor na pitanja*, Arkiv za povjestnicu jugoslavensku, II, Zagreb 1852, 386—389.
Требјешанин, Радош, *Суђенице као литерарни мотив у приповеткама јужноморавског фолклорног подручја*, Рад XIII конгреса СФЈ у Дојрану 1966, Скопје 1968, 347—351.
Вакарелски, Христо, *Етнографиа Булгарии*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wroclaw 1965, 225, 264, 319—320.
Васић, Милан, *Етничка кретања у Босанској крајини у XVI вијеку*, Годишњак друштва хисторичара Босне и Херцеговине, година XIII, Сарајево 1962, 233—249.
Зечевић, Слободан, *Веровања и обичаји о рођењу (Зајечар и околина)*, ГЕМ, 42, Београд 1978, 351, 461.
Исти, *Митска бића српских предања*, Београд 1981, 77—84.
Исти, *Из народне митологије ужичког краја*, ГЕМ, 48, Београд 1984, 346—347.

Dražen Nožinić

URIS

Belief in Uris, male being which defines the destiny of every newborn child, is spread mostly among Serbs in Croatia, from Bukovica to Moslavina. Comparing some elements that make basic content of this belief to the elements of other similar beliefs, the author comes to the conclusion that beneath it's recent name similar beleifs in another such being — Usudare hidden.

Гласник Етнолошког института САНУ, књ. XXXIX
Bulletin of the Ethnographical institute, vol. XXXIX
Београд 1990.

Стручни чланак
UDK 392 (492) (1—22)

Бранка ЈАКОВЉЕВИЋ
Музеј у Столицама

КАТВАЈК

— Запажања етнолога о животу малог холандског насеља —

Катвајк се састоји из два срасла насеља: Катвајка на мору (Katwijk aan zee) и Катвајка на Рајни (Katwijk aan Rijn). Холанђани га убрајају у села (40 000 становника),* док се градовима сматрају насеља са више од 100 000 становника. За Југословене је то град нешто мањи од Ваљева (50 000 становника по последњем попису). По предању, име је добио по дивљим мачкама (cat — мачка) које су живеле у пустом заливу, прекривеном живим песком (wyk — wijk). Припада подручју Хага (Den Haag — Gravenhage), главног града провинције Јужна Холандија (Zuid Holland). Хаг је и престоница Краљевине Низоземске (Koningsrijske Nederland), која се састоји од једанаест провинција. Холандски језик је варијанта доњонемачког дијалекта и говори се и у северној Белгији (Фламанци). Највећи број Холанђана је протестантске вере (калвинисти).

Историјат рибарског села Катвајк може се пратити од XIV века. Из тог времена потиче најстарија грађевина — Оуде керк са светиоником, у којој је сада смештен завичајни музеј (риболов, рибарски прибор у прошлости, народне ношње). Развој града је ометен честим походима шпанских освајача.

Најближи град је Лајден (Leiden), стари универзитетски центар, у коме је рдаио Барух де Спиноза, а у новије време студирали чланови краљевске породице. У Лајдену се налази неколико богатих музеја и историјски архив. Поједине катвајшке породице поносно истичу своје ритерско (rieder) порекло, које потврђују списи из XVI века у Лајденском архиву. Лајден се налази двадесет километара источно од Катвајка. Катвајшани у Лајдену купују луксузнију робу, док се у свом месту снабдевају прехрамбеним намирницама.

Туризам у Катвајку почиње да се развија почетком XX века, када су подигнути први пансиони и хотели на обали мора, а данас се убраја у четири најпознатија низоземска летовалишта у Северном мору (Nord zee). Највише гостију долази из Западне Немачке и њима Холанђани често изнајмљују и сопствене куће и станове, док сами одлазе на одмор у Шпанију и друге земље. Немце препознају по типичном изговору групе слова sch као ш, коју Холанђани изговарају као sh (Scheveningen), тј. тако су их препознавали припадници покрета отпора у последњем рату као окупаторе. Холанђани су за време рата помагали Јеврејима и штитили их; за обавештавање су створили и посебну сигнализацију помоћу

* Према подацима из 1976. године.

ветрењача. Холанђани не воле Немце зато што су били окупирани 1941. године, али су љубазни према њима због туризма, који им доноси новац. Туризам се развија у отменијим деловима града (смештајно-угоститељски објекти на обали мора, Zeeweg, Pincesstrat и сл.).

Истовремено са туризмом успешно се и даље развија *риболов*. Холандски дечаци се рано осамостаљују и често беже од куће у једанаестој години на рибарски брод, а затим проналазе посао који им више одговара. Живот на рибарском броду је веома тежак. На мору се борави по пет дана. Штеди се вода за пиће и кување, па се ретко умивају. Спавају у оделу и чизмама. Зато је њихова недељна зарада често равна месечној заради у граду. Брзо уштеде новац за куповину куће и намештаја. Тај посао најчешће напусте кад се ожене. Младићи најрадије проводе викенд у диско-клубу или неком ноћном бару, док породични људи остају код куће, иду на породичне свечаности или дочекују своје пријатеље. Почетком XX века рибарски живот је био много тежи и несигурнији. Рибари су сами правили дрвене барке: рибу су превозили коњском запрегом, а затим продавали и прерађивали.

Данас су три фабрике рибе смештене поред Принц Хендрик канала (Princ Hendrikkanaal): Нико Парлефлит јуниор (Nico Parlevliet jr.), Парлефлит ен ван дер Плас (Parlevliet + van der Plas) и Ауанд (Ouwehand). Они откупљују рибу од рибара, прерађују и продају у земљи и иностранству. Осмочасовно радно време раднику у фабрикама рибе траје од 7^{30} до 17 часова са паузама за доручак ($9—9^{30}$), ручак ($12^{30}—13^{30}$) и поподневни чај или кафу ($16^{30}—16^{45}$) у Ауанду и од 6 до 16 часова у Парлефлиту. Осим тога, ради се прековремено један до два сата пре или после радног времена дневно, као и суботом, и плаћа се нешто више од нормалног радног часа (150% редовне зараде на сат). Временски распоред пауза и радног времена делимично се разликује у ове три фабрике, а заједничко им је да је осмочасовно радно време, за разлику од нашег, ефективно радно време, у коме је искоришћен сваки минут, па шеф чак контролише и колико често радник одлази да попуши цигарету. Радници проводе десет или више часова на послу. Теже и сложеније послове обављају мушкарци (утовар, развоз, клање риба итд.). Остали радници се упознају са свим врстама радног процеса, тако да у случају потребе могу једни друге заменити (клање риба, сушење, паковање мариниране и усољене харинге, контрола ваге, односно тежине тегли бруто с рибом, паковање паштете, „ролмопса" (харинге са киселим краставцима). Покретне траке диктирају брзину рада, јер су поједини радни процеси повезани. Радни темпо се подстиче и ритмичном музиком. Најчешће је слушана дивља радио-станица „Вероника", с поздравима жељама и духовитим коментарима.

Упућеност Холанђана на море и далеке светове развила је и *посебан систем вредности*, који се доста разликује од нашег. Боравећи, као странац, више пута у Холандији и контактирајући са њима, запазила сам да је у материјалном погледу за њих најважније створити топли и удобни породични кутак — кућу са баштицом и изродити троје до петоро деце, док су раније имали и до десеторо деце. Пошто је време новац, мушкарци и жене, као и деца, од најранијих времена возе се кроз град неким превозним средством; улицом шетају једино недељом кад иду у цркву и увече на корзо, што није често, јер више времена проводе у затвореном простору него напољу.

Веома су религиозни. У религији је преостало мало паганских елемената. Појединац и породица имају много више самосталности у односу на средину у којој живе него млади код нас. У свим сферама живота — материјалној, друштвеној и духовној чувају своју традицију и специфичности.

Холандија се може препознати и по посебној архитектури *куће*. Типичне су куће од тамноцрвене опеке, зидане белим малтером. Испред куће је петоугаона улазна тераса, а до улице мала баштица; за уређење баште се често ангажује вртлар, који обликује цвеће и украсне фигуре и фонтане. Све то делује минуциозно као у бајкама, а најчешћа фигура је патуљак рибар. Пренасељеност је условила и градњу дугих приземних зграда дуж целе улице, са посебним улазима. Иако сваки брачни пар може добити од општине стан у новоградњи, то се мање цени. Породица која држи до себе купује сопствени стан, по могућству у традиционално грађеним зградама. Ако родитељи имају више деце, најпре стан купе најстаријем, а затим он то отплаћује као кредит да би родитељи могли купити кућу и осталој деци. У Катвајку и Рајнсбургу нисам сазнала ни за један пример да син и снаха живе са родитељима у истом стану.

Могу се видети још два типа куће, и то: у приморским насељима бело окречене куће са кровом на две воде и високим наспрамним забитима, као у Великој Британији. Јаки ветрови су условили тај тип куће у приморју.

Виле у приградским насељима често су саграђене у алпском стилу и покривене специјално обликованим кровом од трске или сламе. Врло мало мајстора зна обликовати такав кров. Веома лепе виле могу се видети у Wassenaaru код Хага. Као украсно растиње, које уоквирује старинске куће, често се јавља и бршљан. Хортикултура се веома цени и лепи вртови су понос домаћина.

Унутрашњи распоред и уређење куће такође подлежу традицији. Просторије у приземљу — доле (beneide) посвећене су дневном боравку (zitkaamer — дневна соба), обедовању (eetkaamer — трпезарија, припремању хране (кухиња) и физиолошким потребама (тоалет). На спрату су спаваћа соба за родитеље (slapkamer) и дечје собе: ако има више деце постоје кревети на спрат или је то решено на неки други функционални начин. Ту се налази и купатило (badkamer).

У самом поткровљу су разне оставе за ствари које се више не користе, а могу убудуће послужити па се не бацају. Ту је и соба за госте, мада они ретко остају да преноће, пошто су моторизовани и имају добре саобраћајне везе. Примање гостију на дуже време није уобичајено, осим ако су из иностранства.

Највише пажње се посвећује уређењу дневне собе. По правилу, завесе се не постављају или су кратке, да би се са улице могло видети како је та просторија лепо уређена. Холанђани ће поносно рећи „да немају шта да крију". Уместо зида, дневна соба има са уличне стране застакљену површину где су маштовито изложене саксије са цвећем у разним нивоима. Највише се цени стилски намештај (старохоландски, енглески, француски), који је и најскупљи. У ентеријеру дневне собе почасно место заузимају збирке ретких предмета са далеких путовања и разни сувенири (стоне лампе из разних земаља, које домаћин увече све упали, тако да осветљавају поједине просторе дајући романтичну атмос-

феру); „антика" у коју спадају предмети старији од сто година. Неопходно је стилски ускладити предмете у дневној соби (старохоландски лустер, намештај, секретер, уметничке слике старих мајстора). Мора се постићи и склад боја тепиха на поду са теписима на трпезаријском столу и сточићу у дневној соби. Најпопуларнији су персијски. Сиромашније породице се могу задовољити модерним и позајмљеним половним намештајем, али је недопустиво поставити модерну слику у класичан ентеријер. Запослени Холанђани проводе у дневној соби врло мало времена, јер њихово радно време траје од 7 до 17 часова, а често и путују у друга места на посао. Зато је то мало времена веома драгоцено и проводи се у породичном кругу, а породични људи се тешко могу видети на улици и у кафани; ако желе нешто да попију, послужиће се уз вечеру или после ње из сопственог бара. Ако је застакљени део дневне собе окренут сунцу, постоје заштитни застори од платна, као и на излозима продавница. Прозори дневне собе прекривају се белим чаршавима или завесама, ако је неко у кући умро, тј. до сахране. Холанђани то раде по традицији, али не знају због чега.

Иако после удаје жена напушта посао и посвећује се породици, учињено је много да се олакша њен положај у кући и да јој остане слободног времена. Кухиње су снабдевене плинским штедњацима, машинама за прање посуђа, филтерима за упијање мириса хране при спремању, савременим металним посуђем у коме се комплетан ручак може припремити за 10 минута. Прехрамбене намирнице се обично набављају два пута или једанпут седмично. Ако жена има мало дете, може наручити да јој се допреме све свакодневне намирнице пред кућу. Посебним комбијима довозе се: хлеб и пециво (broodboer — сељак који продаје хлеб — пекар), алкохолна и безалкохолна пића (dranken), воће и поврће (goentje-boer — сељак који продаје поврће); познате модне куће издају своје каталоге за сва годишња доба и по наруџбини допремају робу у стан по наведеној цени. Одећа и обућа се могу вратити ако не одговарају наручиоцу. Најпопуларнији каталози су: Otto, Wehkamp Ideën wereld и др. Каталози се шаљу бесплатно сталним купцима, а крајем сезоне издају се и посебна издања са преосталим артиклима по нижој цени. Кад одгаји планирани број деце, жена налази неки повремени или допунски посао: чишћење канцеларија и прозора петком често обављају кћер или снаха директора, уз накнаду; хонорарно лепљење цена у великим самоуслугама, где је знатно мањи број запослених него код нас, а већи промет робе; селектирање луковица лала; чишћење сребрног прибора за јело у отменим кућама). Жена проналази посао и радно време које њој одговара (два сата, четири сата и сл.). Тако добија и допунску зараду поред мужеве плате и додатака на децу. Нико те послове не сматра понижавајућим јер их обављају и код своје куће.

Ако не жели да оствари допунску зараду, жена може похађати разне курсеве из области примењених уметности (сликање и печење керамике, сликање послужавника и украсних тањира, аранжирање цвећа итд.).

Жене могу радити и по наруџбини за своје пријатеље и сроднике (нпр.: одређени брод или његов грб на зидном тањиру много је скупљи него неки сличан уопштен сувенир). Своје радове може и поклањати. Ако ради по наруџбини за пријатеља или сродника, без устезања ће одредити цену. Слободно време је увек испуњено неким хобијем, било да он доноси или не доноси корист.

Исхрана. Храна је лака, брзо се припрема и не оптерећује организам. Гојазност се сматра непожељном и непристојном. Жене се натчовечански труде да одрже витку фигуру до старости, по цену избацивања једног оброка ако су склоне гојењу.

Доручак се састоји од две танко резане кришке хлеба или тоста намазане маргарином и са прилогом од шунке, паштете, џема, разних других намаза. Уз то се пије чај с млеком, млеко или филтрирана бела кафа. Холанђани нису могли сакрити изненађење кад би видели наше жене како за доручак поједу шест таквих парчића хлеба. Преостали хлеб бацају птицама у унутрашње двориште или носе суседовом понију. Хлеб најчешће купују резан у пекари (пола хлеба за доручак).

Ручак се састоји од кромпира, бареног или прженог, меса и салате. (Све се пржи на маргарину, па Југословени у почетку подругљиво називају Холанђане „маргаринцима" у смислу „млакоње".) Уз кромпир се у осољеној води бари и неко поврће (карфиол, прокељ, спанаћ и разно друго поврће које се код нас не користи). Оцеђен кромпир и поврће се прелију соком од прженог меса. Салате су богате, често од више врста поврћа, зачињене уљем и мајонезом. Уз ручак се пије млеко, кисело млеко или пиво, кола. Вода се не пије, изузев минералне белгијске воде „Спа". (Непристојно је доћи ненајављено у време ручка, јер домаћица тачно планира оброк према члановима породице) (четири комада меса за четворочлану породицу). Хлеб се никад не једе уз ручак. После ручка следи воће.

За вечеру се спрема друго јело или се доносе готова јела из популарних ресторана (Mac Donald, кинески или индонежански ресторан). То су помфрит (pataat) са мајонезом по жељи, сато (ражњићи у слатком сосу), шашлик (ражњићи са поврћем), хамбургери, пилав са кечапом итд. Може се јести и запечени сендвич са сиром, шунком, салатом и јајима, маринирана или усољена харинга са црним луком. После вечере следи десерт (пудинг, компот, желе, колач и сл.) Да ли ће ручак или вечера бити богатији зависи од тога да ли муж долази кући на ручак или не. Уз вечеру се могу пити и алкохолна пића, јер се иде на спавање и то ником не смета.

Ако се иде ван куће, може се лако изабрати одговарајуће јело по жељи. Холанђани најрадије једу патат, мариниране и усољене харинге, хамбургер. Ланац Мек Доналдових ресторана је популаран захваљујући брзој и доброј услузи, квалитетној храни и пићу и устаљеном јевтином ценовнику. У њима се често прослављају дечји рођендани без присуства одраслих, који децу одвезу и врате кући.

Устаљено је и време посета сродника и пријатеља, а ако се одступи од уобичајеног распореда, пожељно је најавити се. Ако се неко сам најави, а није пожељан из било ког разлога, домаћин се не устручава да му то каже; исто тако домаћин неће одложити своје планове због нечије посете, већ ће му отворено рећи ако је заузет. Домаћини због гостију неће пореметити устаљени начин живота нити ће се превише узрујавати ако нешто недостаје. Госте само једанпут нуде и служе по жељи. Обично је довољна једна недељна посета сродника или пријатеља, а ако су блискији — по две узајамне. Ако свекар и свекрва посете снаху два пута недељно, реч је о блиским и топлим сродничким односима. Преподневне посете су око 10, а поподневне око 16 сати. Служи се чај, кафа и колачи. Дражи

гости се служе колачима које је домаћица сама спремила а обични — фабричким колачима.

Алкохолна пића се служе после подне и увече, а безалкохолна увек. Највише се конзумира амстердамско пиво (Amstel bier), холандска ракија (jonge jenever), виски, шери, коњак, мартини и вотка, затим француска, шпанска и италијанска вина и шампањци. Од безалкохолних пића пију се: coca-cola, seven-uup, sinas и др.

Пуше се разне европске и америчке цигарете и цигаре, специјални дуван за лулу и дуван, који пушачи сами увијају у папир („шех"). Све врсте дувана могу се наћи у специјализованим продавницама сувенира — Willem II. Цигарете и поштанске марке могу се купити и у аутоматима, као и разне бомбоне за децу.

У слободно време слуша се популарна музика помоћу музичких стубова, бира ТВ-програм по жељи (програми енглеске, белгијске, немачке и, наравно, холандске телевизије). Гледаоци могу утицати на креирање ТВ-програма, гледанији програми добијају више времена за емитовање. Мушкарци немају времена за свакодневно читање новина. Новине читају недовољно; жене размењују своје женске часописе, а деца стрипове. Новине дају доста простора добро урађеним рекламама, од којих се претежно и финансирају.

Материјално добро стојеће породице често желе да промене неке делове ентеријера. Ствари које се не могу продати а још су употребљиве износе одређеног дана у недељи на тротоаре појединих улица и може их узети свако коме одговарају, пре него што их комуналци одвезу на сметлиште: кауч, фотеље, порцуланске саксије и др.

Постоје и посебне пијаце за старе непотребне ствари у неким градовима. На *црни пијац* (zvarte markt) долазе аутомобилима грађани из разних места Холандије, разгледају и понекад купе неки антиквитет. Једно време у моди су били стари изгужвани и закрпљени одевни предмети. Студенти из Лајдена су се могли видети у клошарским мантилима, шеширима и ципелама. Ходали су замишљено попут клошара поред великог Лајденског канала у одећи која би могла инспирисати ван Гога или Франца Халса.

Штедљиви Холанђани су набавком посебних контејнера покушали да приволе грађане да селектирају поједине отпатке (стакло, папир и др.) за добијање секундарних сировина.

Материјална култура је утицала и на развијање *друштвеног живота*, са изразитим смислом за *самосталност*. Млади се осамостаљују већ од 11. године, радећи одговарајући посао. Није необично да син богатог грађевинског предузимача са платом од 16.000 гулдена почне посао као обичан физички радник. Отац ће рећи да је и он тако почео и да ништа не пада с неба. Ипак ће син богаташа имати више прилика да га наследи, али тек кад прође кроз све радне процесе и одговарајуће курсеве или школу и ако има смисла за тај посао. Родитељи не траже деци посао, чак се сматра да особа која не нађе сама себи посао није нормална.

Основна мерила за успешну каријеру су рад и таленат. Ниједан поштен посао се не потцењује. Женску децу ће родитељи ипак пре усмерити на успешан породични живот у свом месту него на стицање каријере у далеком свету, чак иако имају талента. И у основној школи се доста пажње посвећује практичним саветима за домаћинство (плетење, повијање бебе), спорту (обавезно пливање и клизање на леду), страним

језицима (енглески, немачки, француски). Холанђани ће радо поред енглеског, који сви знају (енглески филмови и текстови песама популарне музике се не морају преводити), учити и језик неке мање земље ако контактирају чешће са њеним грађанима: већина југословенских зетова се може споразумевати у Југославији и говорити joegoslavish „југословенски". Радије ће се служити страним језиком и са граматичким грешкама него да пасивно чекају да им неко преводи.

Многи млади до 18. године већ уштеде доста новца да могу опремити стан, било да га добију или отплаћују. Друштво запосленима наплаћује економске станарине, комуналије и доприносе чак и за погребни фонд, разна осигурања, али зато сви грађани имају пристојне услове за живот. Плаћа се чековима.

Сродство у развијеним друштвима има све мању улогу. Млади брачни пар живи у свом стану својим животом, без икаквих мешања породице или суседа. Редовно се посећују блиски сродници (родитељи и деца, браћа и сестре) и могу једни другима помоћи, причувати децу понекад, размењивати пригодне поклоне, причувати кућу и животиње док су на одмору. Ближи сродници се посећују поводом рођендана, празника, а даљи само у најзначајнијим периодима живота (крштење, свадба, погреб), где се конвенционално облаче и воде конвенционалне разговоре. Млади избегавају своје старе досадне тетке и рођаке. Стари брачни парови или појединци, ако им је потребна нега, могу отићи у одговарајуће старачке домове који се састоје од одвојених малих кућица са баштицама. У Катвајку има много породица са истим презименом, које не контактирају и не интересује их да ли су некад били у сродству. Запослени у граду не очекују да им сродници са села бесплатно дају прехрамбене намирнице, већ купују као и остали, јер и сељаци треба од нечега да живе. Попуст се може добити, ако се помогне људима на селу кад сабирају плодове (кромпир купе сами из бразде и плаћају по нижој цени).

Холандска презимена често имају неко значење, што наводи на *порекло презимена из надимка:* Schap — овца, Krijgsman — ратни човек, Vis — риба, Koelman — хладан човек, Vink — птица, Zwan — лабуд, Zwart — црни, Bloot — наг, Boon — пасуљ, Bijl — мањ, Goedhart — добро срце, Smit — ковач, Varkenvisser — свињар-рибар, Blij — радост, Kromhout — криво дрво, Tiendeman — десети човек. Ова појава се може запазити и са презименима са предлогом: ван, де, ван дер, који указују на племићко порекло: van der Plas (од баре), van Rijn (од Рајне), de Best (најбољи), de Bruin (браон, смеђ), de Hollander — Холанђанин, de Mol (кртица), de Liefde (мио, љубљени), de Wit (бели), de Lange (дуги), van der Marel (од коса). Деци се често дају по два имена, што је могло бити примљено од шпанских окупатора, али је и практично у породицама где седморо браће и сестара имају још по троје четворо деце, да би се деца истог презимена могла разликовати. У знак пажње једно од имена може бити по деди или баби (Monica Alida, Jan Leendert, Martin Hubertus), или по неком прадеди који је умро може се дати само једно име (Felix). У свакодневном животу се употребљава само прво име и скраћује се или се дода наставак -je од мила: Martin — Mart, Alida — Ali, Leendert — Leen, Kees — Keesje, Aleksandar — Aleks итд.

Деца се обавезно крштавају у цркви, према вероисповести оца. За крштење се шаљу пригодне позивнице, које се наручују за све позване. Дете се облачи у дугу белу кошуљу.

Рођендани се прослављају код куће у ширем породичном кругу или у одговарајућим ресторанима. Уобичајено је да се гости сами служе припремљеном храном и пићем.

Венчање је по правилу традиционално. Младожења изнајмљује фрак и цилиндер, а млада изнајмљује или купује белу венчаницу ако се први пут удаје. За одлазак у цркву и градску кућу (Raadhuis) изнајмљују се кочије са коњима, које возе кочијаши у црним фраковима и сивим цилиндрима. Млади ретко одустају од такве церемоније јер је венчање најсвечанији тренутак у животу. Фотографије младенаца се урамљују у сребрне рамове и поклањају родбини, а мале фотографије се чувају у албуму. Наручује се свадбени ручак у неком бољем ресторану, тако да младенци и њихове породице нису оптерећени никаквим обавезама. Свадбени поклони нису обавезујући, тј. свако поклони оно што може, а младенци не морају то вратити истом мером. Ако се поклања новац, не означава се ко је колико дао.

Бракови су стабилни и ретко се разводе. Ако је брак у кризи, пријатељи и сродници помажу саветима. У случају развода, жени и деци припада стан и пристојна алиментација, пошто ступањем у брак жена често напусти посао да би се старала о деци и кући; никоме не пада на памет да своју децу уступа на чување родитељима и сродницима, осим понекад, јер и стари људи желе да слободно распоређују своје слободно време, испуњавајући га често хумано и стваралачки, према својим интересовањима.

Већина становништва је религиозна и сматра да је грех спречити рођење детета. Најчешћи вид контрацепције је праћење плодних и неплодних дана. За абортус се мора путовати у друге земље, јер није легализован. Старије породице су имале 5 — 10 деце, савремене породице 2 — 5, док је у мешовитим холандско-југословенским браковима најчешће два детета, јер редовно путују у Југославију, а рођење трећег детета би их ометало. Једно дете је рекло да у ауту има места само за родитеље и двоје деце. Ако сматрају да су рођењем одређеног броја деце испунили породични план, родитељи примењују трајну стерилизацију. Мало је таквих случајева, јер већина жели пуно деце. Деца су свуда омиљена и увек добијају неки мали поклон у продавницама (бомбону, балон). Рано се одвајају од родитеља, бирају своје друштво, занимање и забаву. Приликом породичних и пријатељских посета деца се играју одвојено од одраслих, пију своје пиће и једу колаче; у кафани често седају за посебан сто, тако да одрасли могу мирно да разговарају. Деца се васпитавају стрпљиво личним примером, ретко добијају батине јер их то чини још агресивнијим. Довољно је дете опоменути мигом и речима „не смеш то чинити" (niet doen!). Холанђани радо и усвајају децу, а ако се деси да после добију и своју, нема раздвајања.

Без обзира на то да ли имају или немају деце, Холанђани веома *воле животиње*. Њихови љубимци имају своје место у кући, као и члан породице. Најчешће гаје псе, мачке, рибице, корњаче, куниће, па и поније ако имају погодну зграду у дворишту. Пони се често може срести у Катвајку, јер је до скоро коришћен за превоз рибе са мора. Сада служи деци за јахање. Да би се обезбедили од потомства животиње стерилишу и редовно воде ветеринару. Животињама не дају остатке своје хране већ купују специјалну храну. Животиње луталице имају свој „сиротињски

дом" који се финансира добровољним прилозима; свака породица тамо може усвојити неку животињу.

Редовна појава је *прикупљање добровољних прилога у хуманитарне сврхе.* Старије жене саме израђују одевне предмете и продају их у хуманитарне сврхе. У далеке земље упућује се посебним транспортом храна (у Африку), одећа и обућа (у Пољску у време штрајкова „Солидарношћи"). Помоћ се шаље и у земље погођене изненадним катастрофама. Штампа и телевизија прате јавно уручивање помоћи јер се раније дешавало да су локални функционери задржавали помоћ за себе и нису дозвољавли гладнима да уђу у град (Етиопија у време Хаила Селасија). Поједине породице уплаћују извесну суму за школовање неког детета у неразвијеним земљама и редовно добијају податке и фотографије о напредовању свог штићеника.

Поклони се дарују за рођендан, рођење детета, свадбу, при првој посети младом брачном пару у новој кући; приликом доласка са летовања доносе пригодан сувенир суседима и сродницима, наравно ближим, јер их имају много. При одабирању поклона мора се пазити да нема двосмислено значење — не поклањају се одевни предмети јер би то могло да се протумачи да особа која добије поклон нема укуса. Ако свекар и свекрва хоће да обрадују млади брачни пар куповином намештаја за опремање стана, замолиће снаху и сина да најпре сами одаберу намештај какав желе. Деци обавезно доноси поклоне св. Никола (Saint Nicolas), дедица попут нашег деда Мраза са црвеним капутом, белом брадом и врећом. За поклоне се деца припремају уочи тог дана ако су били добри, а ако нису, св. Никола ће им упутити конкретну примедбу шта не треба убудуће да чине. Божићне поклоне обично уручује послодавац радницима у новцу или храни, пићу и цигаретама, а родитељи деци и унуцима. При повратку са летовања, породица ће у кући затећи цвеће са добродошлицом — добро дошли кући (Welkom thuus) и неопходне намирнице за дан-два. Знаће да су им то оставили сродници или суседи, којима су оставили кључ од стана да надгледају стан и заливају цвеће. Често се поклања цвеће.

Пошто марљиви Холанђани немају времена за већа славља, изузев преко викенда и празника, јубилеје и рођендане ће обележити на радном месту чашћавањем свих колега бомбонама, колачима и безалкохолним пићем.

Давање бакшиша је уобичајено у неким приликама: возачу после неког колективног излета, уличним свирачима и верглашима у Лајдену се спушта неки метални новац у шешир итд. Просјака нема, јер је сиромахе друштво збринуло на одговарајући начин.

Људи из мањих места не воле велике градове и ретко у њих одлазе. Катвајшани ће рећи да су велики градови легло друштвеног зла: криминала, краће, дроге, проституције, атеизма и неморала уопште. Понеки ће рећи да су узрок томе странци у великим градовима и новим вишеспратним насељима (Црнци пљачкају и убијају, Турчин је из љубоморе заклао своју партнерку Холанђанку, Југословени оду а не плате рачуне или не врате дуг, досељеници из азијских и средњеамеричких колонија се проституишу и дрогирају итд.). Не може се рећи да Холанђани мрзе странце, али се држе даље од њих, као што нерадо примају и остале новине. Катвајшки дијалекат се разликује од књижевног холандског језика и користи се у свакодневном говору, док се књижевним језиком говори у свечаним приликама и на званичним местима. Катвајшани се често туку са млади-

ћима из суседних места око девојака или из других разлога. Веома су везани за своје место и ако се одселе још дуго ће ићи код старог фризера, у самоуслугу у родном граду и сл.

Проституција је везана за веће градове и луке (Амстердам, Ротердам, Ден Хаг). Законом је дозовљена на одређеним местима у граду и сматра се да је то добро јер смањује број силовања. Улица проститутки у Хагу састоји се од низа кућа са малим излозима у којима седе изазовно нашминкане и обучене млађе жене, тако да посетилац може одабрати одговарајућу особу и изнајмити је за одређено време. Ако је проститутка заузета, у излогу гори црвено светло. Њиховим услугама се најчешће користе оријенталци, који због свог примитивизма у сексуалном понашању теже налазе сталну партнерку. У лучким градовима јавне куће највише посећују морнари тамо где се задесе на свом путовању. Прва сексуална знања у пубертету поједини младићи стичу код плаћених партнерки.

Приморски туристички градови имају једну или више *туристичких манифестација,* које финансирају успешна предузећа, заузврат добијају добру рекламу. У Катвајку се 12. августа одржава Корзо цвећа (Bloemencorzo), на коме, поред Катвајшана, учествују и представници суседних насеља Рајнсбурга (Rijnsburg) и Лајдена. Километарски дугу поворку представљају костимирани оркестри градова и предузећа, многе групе костимираних мажоретки, кочије и аутомобили окићени разноврсним укусно аранжираним цвећем и производима које предузеће рекламира (пекари, продавци пића, месари, диско-клубови, електроника итд.). Југословенке са подручја Ваљева и околине учествовале су на Блуменкорзу од 1972. до 1975. г. Рекламирале су ЈАТ и новоотворени пансион „Кућа Ваљево". Најлепше Југословенке запослене у Катвајку, у својој народној ношњи, извеле су неколико фолклорних тачака уз пратњу хармонике, а 1972. г. освојиле су прву награду за оригиналност. Пошто је број учесника велики, постоји неколико различито дефинисаних првих, других и трећих награда. Наступ Југословенки су финансирали ЈАТ и фабрике рибе у Катвајку.

Дечји фестивал 27. и 28. августа финансира Electronica Bosplein пружајући прилику деци да се огледају и у јавности испоље своје музичке и друге таленте. Поред мажоретки, балетских група, хорова и оркестара, наступају и деца у маштовитим костимима из прошлости Холандије (костими из времена Рембранта, сељачки костими и ношње, каубојско одело итд.). Осим тога, деца ће пожелети и да купе разне производе Електронике. Најпопуларније су касете и плоче популарних интернационалних звезда поп и рок музике (Michael Jackson, Мадона, Принц и др.). Деца имају и посебне приредбе на којима имитирају популарне певаче и освајају награде, затим учествују на дечјим модним ревијама, одлазе у диско-клубове већ од 10. године. Нико се као код нас не узрујава да ли ће талентовано дете, користећи прерано свој дар прекинути безбрижно детињство. Нормално усавршавати свој таленат у развијеним земљама није грех нити се сва деца у школи мере истим аршином успеха.

Холанђани су веома везани за своју *религију* можда и зато што је протестантизам млађи од осталих хришћанских религија и ослобођен каснијих наслага. Позитивно је утицао на економски развој друштва, подстичући рад и богаћење. Од пет *протестантских група,* најбројнији

су *калвинисти* (оснивач Jean Calvin). Основ њихове религије је Стари и Нови завет (alt en nieuw Testament), односно Библија. Богородица се не убраја у светитеље. Празнују св. Николу, Божић и Ускрс. Свети Никола, као заштитник поморaца, има веома значајну улогу. Осим тога, празнује се недеља као дан одмора и тада се ништа не сме радити (не сме се ушити дугме, палити аутомобил укључивати телевизор нити сушити веш). За оне који одступају од тога мисли се да су комунисти. И протестанти и католици, којих има око 10%, недељом иду у цркву пешице. У цркви се може видети и млад свет. Сви се за ту прилику пристојно облаче, а жене главу покривају шеширом, јер је у Библији речено да се у цркву не улази откривене главе. Свештеници су *факултетски образовани људи.* Дозвољено им је да се жене. Недељом у цркви држе пригодне проповеди. Уз звуке оргуља, сви присутни певају у хору одређене псалме. Црквену музику слушају и код куће, нарочито петком и током викенда, поред класичне и забавне. У Катвајку има врсних црквених хорова који се такмиче и јавно наступају.

Религија има своју улогу у најзначајнијим периодима живота (рођење, венчање, крштење и смрт) и у свакодневном животу. Пре и после сваког оброка домаћин ће замолити за тишину и заједно са породицом захвалити се Богу за јело и пиће, најчешће гласно. То чине у погнутом ставу, склопљених руку. Људи су сталожени и стрпљиви, а једина псовка „боже, уби ме" („hotvrdome") ретко се употребљава у великој срцби, као и узречице „затвори кљун" („aujesnafol") hown je mond — затвори њушку и сл. Преломни тренутак у животу кад млади постају конвенционални и религиозни као њихови родитељи јесте заснивање породице, као и код нас.

Замрачење дневне собе белим завесама и чаршавима у случају смрти може бити неки реликт (остатак белине као знака жалости), али се то не може поуздано тврдити без детаљних истраживања.

У слободно време и увече Холанђани често читају Библију, редом или где се отвори. За своју оданост религији налазе оправдање у њеном позитивном утицају на рад и стваралаштво, хуманизацију друштвених односа и очување породичног и других врста морала. Грех је преварити брачног партнера, развести се, спречити рођење детета, а неопростиво — уништити дечји живот. Тако се један Холанђанин оженио Југословенком која је после порођаја бацила дете иза бурета у фабричком дворишту да би детету обезбедио топлину породичног огњишта. (Побожни Холанђани равнодушни су према религијама и моралној дволичности других народа). Кад је један Италијан замолио газдарицу Холанђанку да му дозволи да спава са невенчаном женом, којој је изнајмио посебну собу, Холанђанка је одговорила: „Практичније Вам је било да изнајмите једну собу." (Холанђани ће заступати истину и кад је она против њих.) Тако је у Катвајку приликом саобраћајне несреће један Грк рекао да је у судару Немца и Холанђанина крив Немац, а Холанђанин је после самокритично рекао да је он крив. Користољубље не утиче негативно на њихов морал.

У Катвајку има 10 протестантских и једна католичка црква.

Новије секте нису ухватиле чвршће корене и поред њихове наметљивости.

UDK 910.3(72)

ПРЕВОД

Ивон З. Воут
Харвардски Универзитет,
Бостон

ТЕРЕНСКО ИСТРАЖИВАЊЕ НА ЗИНАКАНТАНУ*

Моје теренско истраживање на Зинакантану[1] почело је 1957. године кад сам покренуо „Харвардски пројекат Чиапас". Од тад стално одржавамо главни теренски штаб у Ладину, тржном центру Сан Кристобал Лас Казаса, где можемо да обављамо интервјуе и пружамо гостопримство казивачима Зинакантекосима. За протекле тридесет две године моји студенти и ја обављали смо теренска истраживања у церемонијалном центру Зинакантана и у готово сваком од његових двадесет шест заселака (види Вогт 1969; 1976; 1978). Од почетка смо инсистирали на коришћењу домородачког индијанског језика у нашем истраживању, на живљењу у породицама Зинакантекоса, обрађивању кукурузних поља с њима, присуствовању њиховим церемонијама. Овакво посматрање са учествовањем није било лако, поготову у приликам кад се етнограф суочава са ритуалима пијења алкохола и кад се од њега очекује да пије љуту ракију у пет ујутру, међутим таква комбинација интервјуа и посматрања још увек је једини поуздани пут до етнографске истине. Истински допринос дали су подједнако моји студенти и Зинакантекоси који су нас тако љубазно примали у својим кућама тако да смо са задовољством доживели богато искуство истраживања и снимања те живописне културе први пут у историји. Међутим, како смо почели да успостављамо однос са тим далеким друштвом? Које теренске методе смо користили током ове тридесет две године? С којим проблемима смо се суочили и како смо их решили?

---

* Прво поглавље књиге: Evon Z. Vogt, *The zinacantecos of Mexico, A. Modern Maya Way of Life,* 1990.

Овога пута одступили смо од наше сталне праксе објављивања превода значајнијих теоријских радова из области етнологије и социјалне антропологије, и доносимо текст „из праксе", о искуствима америчких антрополога у тереном истраживању, изазовима и потешкоћама с којима су се током вишегодишњег рада на пројекту Чиапе истраживачи сусретали. Верујемо да ће нашим теренским радницима овде описано искуство бити корисно и подстицајно штиво за њихове сопствене истраживачке пројекте.

Аутор текста, Ивон З. Воут, професор је социјалне антропологије на Универзитету Харвард и руководилац је пројекта Чиапе од самог почетка. Пре пет година професор Воут боравио је у Београду као гост Етнографског института и одржао неколико предавања, између осталога и о раду на овом пројекту.

[1] Зинакантан је једна од општина у планинској области Чиапе у Мексику у којој живе Индијанци, потомци Маја. Тотцил је један од двадесет девет мајанских језика којим данас говори око три милиона Индијанаца у Чиапама, на Јукатану, у Гватемали и Белизеу. (прев.)

НА САМОМ ПОЧЕТКУ

Кад сам у лето 1957. године покренуо истраживање на Зинакантану био сам први етнограф који се прихватио теренског рада у овом савременом мајанском друштву. У зиму 1942—43. године, додуше, радила је мала група студената са Мексичке државне антрополошке школе на истраживању центра Зинакантана, под руководством професора Сола Такса (Sol Tax) са Универзитета у Чикагу. Али тај први и кратки контакт са светом антрополога је готово потпуно избледео из сећања Зинакантекоса до 1957. године, и ја сам морао да изнова успостављам однос са становницима Зинакантана.

Антрополози су уочили да по доласку у неко страно друштво одмах морају да раде на три питања. Прво треба да предузму учење домородачког језика, као и да довољно савладају свакодневне обичаје како би обезбедили услове да буду прихваћени што је дуготрајан процес. Они морају да почну са грађењем своје „улоге", односно имена и разлога за наметљивост који ће некако бити разумљиви људима које проучавају, који, јасно, никад нису чули за антропологију, нити су се икад срели са идејом да је ичијег времена вредно проучавање обичаја друге заједнице. Коначно, они такође морају бити спремни да нешто практично допринесу људима чије време и енергију троше у антрополошком времену.

Мој истраживачки рад почео је августа 1957. године када смо постдипломац Френк Милер (Frank C. Miller) и ја узели пројектантски лендровер у Тукстла Гутиерезу, престоници Чиапаса. У лендроверу, јашући на коњу, или пешице, Милер и ја смо месец дана обилазили област тотцил са циљем да рекогносцирамо терен и одаберемо места за теренско истраживање. То је био један од најтежих месеци мог теренског искуства, будући да смо ту били потпуни странци, и тако мало познавали обичаје, поготову значења агресивних насртаја пијаних становника различитих насеља која смо посетили. Више пута смо били непријатно изненађени и нисмо знали како да изађемо на крај са пијанцима који су брбљали нешто неразумљиво и агресивно насртали на лендровер заустављен на неком од путева у унутрашњости. Пред крај месеца, већ смо пуно знали о томе, како да решимо овакве и друге ситуације, док се Милер сместио у засеоку суседне општине Хуистан.

Тотцил којим су говорили Зинакантекоси био је непроучен и неписан језик, ако се изузму два кратка чланка која је објавио лингвиста-мисионар (Weathers, 1947; 1950). Срећом, многи мушкарци Зинакантекоси научили су шпански (жене су углавном говориле само тотцил) у свом скромном школовању и кроз искуство током рада и трговине у мексичким заједницама чиапаса. Пошто сам ја добро знао шпански, имао сам бар чиме на почнем одговарајућу конверзацију са билингвалним Зинакантекосима и придобијајући их за њихову помоћ у учењу тотцила. За разлику од навахо језика, који је тонални с врло сложеном граматичком структуром, којим сам се претходно служио у истраживањима на југозападу, тотцил се показао мање тешким. Антрополог са осредњим смислом за језике може, процењујем, постићи знатан напредак у тотцилу радећи упорно око шест месеци.

После сезоне 1957, вратио сам се 1958. године са двоје студената, Б. Н. („Nick") и Лором Колби (Lore M. Colby), који су остали на терену

годину дана. Како је Лора била лингвиста, направила је прву систематску студију граматике тотцил језика и сачинила основни теренски речник. По њеном повратку у Кембриџ, почели смо први необавезни курс говорног тотцила, који је водила Лора Колби. Скоро сваког пролећног семестра следећих двадесет година организован је на Харварду такав неформални курс тотцила, а развили смо три методе које су знатно побољшале ниво на коме су они студенти који први пут одлазе на терен, учили тотцил. Обостраном сагласношћу, члан пројекта који је најбоље знао тотцил наименован је за наставника, без обзира на старост или статус. Понекад је наставник био студент а ја сам био један од ученика. Схватили смо да је то, иако необично, најефикаснији начин да се језик научи. Убеђивали смо и Зинакантекосе да сваког пролећа проведу шест недеља до два месеца на Харварду и говоре на урођеничком језику у центру за учење тотцила и буду на располагању за предтеренско интервјуисање. Ти информатори, уз стручну помоћ Џорџа Колијера (George A. Collier) и Џона Хевиленда (John B. Haviland), снимили су траке на тотцилу које смо употпуњавали сваке сезоне а дали смо их на располагање студентима у језичкој лабораторији. Најтежи део тог процеса било је прибављање докумената и транспортовање информатора Зинакантекоса до Сједињених Држава — процедура за коју је увек неко од чланова пројекта био задужен да путује до Чиапса, надгледа припрему докумената (привремени пасош, војна књижица и тд.), онда се суочи са изазовом добијања визе у амбасади Сједињених Држава у Мексику, и још једним на одељењу за усељенике и на царини приликом уласка у САД. Службеници амбасаде и имигрантског одељења увек су сматрали да покушавамо да увеземо робље! Даље, пошто информатори нису говорили енглески и били неприлагођени условима живота у граду, поготову тако хладном какав је Кембриџ у Масачусетсу, увек смо сређивали да се информатори хране и станују у кући некога од нас. Неко од чланова пројекта је потом враћао информатора натраг у Чиапас да буде сигуран да се овај не изгуби негде успут, или пропусти да прође кроз све царинске и имиграцијске провере. Али све је то било више него вредно времена, трошкова и напора јер је било изузетно подстицајно за студенте који су учили тотцил и прикупљали податке за теренске пројекте које су планирали за наредну летњу сезону.

Напоредо са језиком, теренски радник такође мора да научи основну свакодневну етикецију и уобичајене одговоре приликом свакодневних сусрета. На пример, на тотцилу се никада не каже „Добро јутро", „Добар дан" или „Добро вече", нити ишта слично нашем „Здраво". Кад се људи сретну на путу поздрав је заправо сасвим конкретан, „Ја пролазим, господине", а одговор је „Продужи и прођи". Приликом доласка кући неком Зинакантекосу посетилац никада неће куцати на врата нити чак прићи близу вратима пре него са спољашње стране капије викне „Јесте ли тамо, госпођо" (сматра се да иако мушкарац може бити одсутан, домаћица је увек код куће, поред огњишта). Одговор је „Ту сам", и тек тад се може питати да ли јој је муж код куће. Етикеција у вези са заједничким пијењем или деловањем обредне хране веома је сложена и своди се на дуги низ правила која би могла да чине значајно поглавље Зинакантечке верзије „Етикеције" Емили Пост.

У стварању улоге разумљиве неком страном друштву, суштински део антропологовог идентитета јесте име по коме се он може препознати. У мом ранијем теренском раду међу Навахо Индијанцима, брзо сам изградио идентитет помоћу свог Навахо имена. Мој отац, који је имао ранч са овцама и говедима на граници са једним делом резервата Навахо Индијанаца на западу Новог Мексика, у старости се прилично угојио и тако стекао име „Pesoteaje" (на навахо језику „Мала Свиња"). Ја сам, природно, постао познат као „Pesoteaje Biye" („Син Мале Свиње") међу заједницама Навахо Индијанаца. Али овде, међу Зинакантекосима било је од почетка очигледно да ме име „Evon Z. Vogt" или „професор Воут" чини чуднијим од просечног странца са неким једноставнијим именом. У лето 1958. године лингвиста Норман Мек Куон (Norman MacQuown) са Универзитета у Чикагу изнео је згодну претпоставку да је „Evon" вероватно нека ексцентрична породична верзија имена „Evan" које је повезано са „John". На шпанском се „John" изговара „Huan" а на тотцилу као „Shun", те сам тако могао да постанем „Don Huan" на шпанском, односно „Totik Shun" („господин Џон") на тотецилу. Током наредних година „Totik Shun" је постао „Mol Shun" (Стари Џон), што је име већег угледа. Слично томе, „Воут" се обично изговарало као „Vo" (што значи „вода" на тотцилу), а место одакле сам, Бостон, као „Posh Ton", што буквално значи „камен из којег тече ракија". Тако сам постао „Mol Shun Vo", који је дошао из „Posh Tona" — „Стари Џон Вода из Ракијане Стене" — коначно је Зинакантекосима све било јасно!

Али шта сам ја стварно радио проводећи време у постављању дрских питања Зинакантекосима у вези с њиховим речима и обичајима? Образованијим и писменијим Зинакантекосима себе сам једноставно описао као професора или антрополога — обе улоге су на неки начин биле познате Индијанцима зато што је тамо било мексичких професора, а повремено и антрополога који су долазили у Сан Кристобал радећи за државни институт за Индијанце. Мање образованим и мање профињеним сељацима коначно оправдање мога присуства било је да се мој шеф („patrón") зове *Председник* Дерек Бок (са Харвардског универзитета и да ми је он наредио да дођем у Зинакантан и проучавам њихове обичаје. Не питајте ме зашто; наређење је наређење. Изгледало је да то пали — као што је успело Бену у Лу Пол (Lois Paul) много година раније на њиховом теренском истраживању мајанске заједнице у Сан Педру Ла Лагуна на језеру Атитлáн у Гватемали. Како сам боље упознавао Зинакантекосе, и како је расло њихово упознавање са нашим радом, детаљније сам објашњавао важност познавања њихових обичаја и такође им описивао неке наше необичне обичаје — тема који су сматрали очаравајућим.

Коначно, шта сам у практичном смислу могао да учиним за те људе као накнаду за њихово време и енергију које су трошили одговарајући на моја бескрајна питања? Већ на почетку открио сам да ћу им учинити највећу услугу ако превозим њих и њихова добра, нарочито вреће са кукурузом, до пијаце у Сан Кристобалу. Те, 1957. године, већина Зинакантекоса ишла је на пијацу пешке полазећи од куће у зору, да би у Сан Кристобал стигли после два-три сата путовања. Изузетно су ценили то што су могли да се возе у пројекатском лендро-

веру и пребаце кукуруз, пилиће и јаја за продају за мање од четврт обично потребног времена.

Кад је почело систематскије испитивање, одлучио сам да Зинакантекосима плаћам за њихово изгубљено време, у висини просечне дневнице. Имало је смисла платити им дневницу, јер сам их одвајао од рада на пољу или других послова. Тако сам постао послодавац, са свим предностима и недостацима које таква улога подразумева. Једна од предности била је очигледна — могао сам да тражим од информатора да дође у теренски штаб у Сан Кристобалу и ту седи цео дан одговарајући на моја питања. Али, исто тако су и мањкавости те улоге постале очигледне, пошто сам се убрзо уверио да се од послодавца очекује да позајмљује новац својим намештеницима, онда када се смање залихе кукуруза, или кад је неко од чланова породице болестан и потребна му је скупа церемонија излечења.

Кад се данас сећам, мислим да никада нећу заборавити прве две сезоне које сам провео у зинакантечком засеоку Pasté. Свакога дана бих се из штаба у Сан Кристобалу одвозио од тог засеока. Открио сам да би ми учитељи из локалне школе радо дошли у госте, међутим кад сам се возио сеоским друмом од мене су бежали у кукурузишта да се сакрију не само људи, већ и пси и овце. Ако бих био у друштву своје жене и деце, стали бисмо понекад уз ивицу пута да ручамо као излетници и тад би људи коначно почели да се појављују из кукурузишта, пуни радозналости, да нас увуку у разговор на свом очајном шпанском и мом још очајнијем тотцилу. После неколико недеља, ми смо обезбеђивали превоз људи, кукуруза и пилића на пијацу, а наш лендровер подсећао је сцене из „Чајџинице на августовској месечини". Већина Зинакантекоса које смо превозили није раније никад била у моторном возилу; постајали би ошамућени и тражили да станем при брзини од пет миља на сат. Како никад раније нису седели на седишту или столици, жене су радије клечале на поду (онако како раде поред огњишта код куће кад круне кукуруз или спремају храну).

Почетком треће сезоне, 1959. године, користећи средства која смо ми обезбедили, Национални институт за проучавање Индијанаца завршио је изградњу теренске куће за нас у засеоку Pasté. Била је то мала грађевина са три собе, одмах поред школе. Ту сам се уселио заједно са својом женом, четворо деце, једним постдипломцем и једним информатором из церемонијалног центра. Смештај је био тесан, али смо се коначно настанили у засеоки и били први суседи службеника задуженог за унапређење културе, (Cultural Promoter) за кога се испоставило да је главни члан комитета ejido (земљишна реформа) и стога један од најзначајнијих политичких лидера целог Зинакантана.

Наша теренска кућа морала је да буде подигнута одмах до владине школе, пошто је земља у Зинакантану неотуђива, у смислу да је продаја земље странцима незамислива. Мексичка влада је већ подигла школу на комаду земље који је доделила заједница, и тако је наша кућа постала нека врста додатка школи. Та локација показала се корисном зато што смо се тако добро упознали са агентом за унапређење културе, који је потом постао један од мојих кључних казивача. Такође сам се добро упознао са секретаром школског комитета, чији је главни дневни задатак био да утврди да ли су сва деца дошла у школу и да пази пилиће и свиње агената за културу кад би овај ишао кући

да обиђе своју породицу у центру Зинакантана. И наравно да смо се добро спријатељили са децом из школе, тада још увек углавном дечацима (девојчице су тек каснијих година почели да шаљу у школу) — који би стали да провирују кроз наше прозоре већ у зору, пошто су устајали рано и нису имали другог посла осим да играју кликере у школском дворишту до осам ујутру, кад је почињала школа. Али наше познавање друштвеног живота Зинакантекоса било је ограничено, пошто није уобичајено у култури Зинакантана тек тако доћи у госте. Мора се имати ваљан разлог да се дође на нечије имање: да се позајми секира, купи пиле или наручи услуга од шамана. Видели смо мало од интимнијег друштвеног живота заједнице, другим речима, чули смо како шамани у оближњим кућама изводе церемоније, али нас тамо нису позивали. Заиста сам тек четврте године мог теренског рада, у пролеће 1960., коначно успео да будем позван да присуствујем церемонијама за лозу и изворе воде, а тек пете године био сам позван да присуствујем церемонији лечења у приватности куће. Ти позиви дошли су од некадашњег секретара школског комитета, кога сам упознао у лето 1959. године. 1960. године он је испунио свој круг снова, постао један од шамана у засеоку и позвао ме да присуствујем церемонијама.

У пролеће 1960. године одлучио сам такође да уредим да се храним код неке зинакантечке породице, пошто сам био сам на терену, и објаснио сам да нема ко да ми спрема тортиљу кад моја жена није ту. Разговори и посматрање породичног живота током јела неизмерно су поправили моје познавање језика и обичаја Зинакантекоса. То рано искуство живота у кући на терену довело је до кључне одлуке која се односила на теренску стратегију у каснијем раду на пројекту. Одлучио сам да је то за штаб у Сан Кристобалу много продуктивније; тамо смо могли да разговарамо са информаторима на миру, далеко од гужве уобичајеног породичног живота — паса који лају, деце која плачу и свих чланова породице који слушају разговор — а такође и да пружимо гостопримство када би Зинакантекоси нас посећивали. Тада смо, кад би одлазили у села, уређивали тако да станујемо у кућама Зинакантека, спавали смо на поду као што су чинили и они, делили њихову храну, учествовали у церемонијама лечења кад су се одржавале и тд. После неколико дана до две недеље живота у породици, теренски радник би се враћао у теренски штаб у Сан Кристобалу да забележи утиске и обави неке формалне интервјуе, и онда би се поново враћао на терен. То наизменично живљење у штабу и непосредно са индијанским породицама омогућило је много бољи увид него што смо икада постигли живећи поред њих у суседству, а у ствари одвојено од Зинакантекоса, како смо радили у нашој сопственој теренској кући у засеоку Pasté. Та кућа је касније дата заједници и данас се користи за смештај нових наставника у школи.

ТРАДИЦИОНАЛНЕ ТЕРЕНСКЕ МЕТОДЕ ПОСМАТРАЊЕ СА УЧЕСТВОВАЊЕМ И ЗВАНИЧНИ ИНТЕРВЈУ

Тај образац наизменичног коришћења теренског штаба у Сан Кристобалу и остајања по неколико дана на терену, живећи непосредно са индијанским породицама у центру Зинакантана и разним засеоцима,

омогућавао нам је да користимо врло успешно две традиционалне теренске етнографске методе: посматрање са учествовањем и званични интервју.

Смештање истраживача по кућама био је тежак процес, поготову у почетку, док смо још учили обичаје. Прва ноћења смо организовали код наших блиских информатора, посебно код једне породице која је радила луткарску представу са Националним институтом за Индијанце и коју смо ангажовали као информатора. Касније смо могли да сместимо студенте по многим домаћинствима у неколико заселака држећи се поступака који сами Зинакантекоси следе када траже неку услугу (на пример кад позајмљују новац). Молбу бисмо поткрепили боцом ракије. Уверавајући породицу да студент воли пасуљ и тортиљу и да говори тотцил, и понудили би пристојну дневницу за покривање трошкова исхране. Чинили смо само два уступка здрављу и комфору етнографа који станује с њима, а то су канта чисте воде за пиће и врећа за спавање да буде топло током хладних ноћи у планинама Чиапаса. У свему другом живели смо како су живели и Индијанци и учествовали колико се највише може и уобичајеном току живота. Наше студенткиње су научиле да спремају тортиље, ткају и носе дрва и воду на обрамици; студенти су учили да сеју и окопавају кукуруз, чувају мазге, и ако су музички надарени, да свирају на урођеничким музичким инструментима. Такође смо настојали да сместимо студенте у она домаћинства у којима би они добили максимум података за своје појединачне пројекте. На пример, ако је студент проучавао церемоније лечења, он би се настанио у шамановом домаћинству. С друге стране, ако је интересовање било усмерено на обичаје око рођења, студента би сместили у кући примаље. Такође сам подстицао етнографе да носе одговарајућу зинакантечку одећу, што се допадало Индијанцима, пошто су тако имали прилику да нам продају неке производе своје ткачке радиности. Симболично, допадала им се идеја да ми носимо њихову одећу, више него да се појављујемо у селу одевени као странци. Сматрали смо да је набоље да та одећа почне да се носи онда кад неко довољно савлада тотцил да може да води уљудан разговор. Процеси учења језика и одевања на зинакантечки начин згодно су се уклапали.

Антрополози често раздвајају формалне од неформалних интервјуа. Код неформалног интервјуа етнограф не хвата белешке и не снима на касетофону, него необавезно чаврља са информатором седећи поред огњишта, шетајући планинском стазом или возећи информатора џипом. Наравно, ми смо користили неформални интервју кад су то прилике наметале, али почели смо више да зависимо од целодневних формалних интервјуа вођених у главном теренском седишту у Сан Кристобалу. Успели смо да за теренско седиште изнајмимо рустични ранч на периферији Сан Кристобала. Четири куће од ћерпича које су називали „Rancho Harvard" служиле су као стан за особље, простор за теренске конференције и пријеме, а четири канцеларије са каминима представљале су тихо место потребно да се направе забелешке после посматрања или неформалних интервјуа или информатор уведе у формални интервју. Ако је студент већ скоро савладао тотцил, цео разговор је вођен на том језику и обично је сниман за каснију транскрипцију. Чешће је

коришћена комбинација тотцила и шпанског, с тим што се увек настојало да питање буде постављено на тотцилу.

Формални интервјуи често су куцани директно у писаћу машину; данас, наравно, бележе се на компјутеру.

Успешност комбиновања интервјуа и посматрања са учествовањем илустроваћу поступком који сам користио проучавајући ритуале Зинакантан. Интервјуисао сам шамана пре церемоније лечења, тражећи да ми детаљно исприча шта ће радити током церемоније. Тада бих учествовао у церемонији — неке су трајале кратко, а неке и по 36 сати без паузе — и бележио утиске о догађају. Потом бих опет интервјуисао шамана о ономе што сам записао, питајући га нарочито о оним појединостима које је могао изоставити у првом интервјуу или о одступањима од процедуре коју је описао. Такође сам развио посебао метод интервјуисања шамана придружујући му се док је у шуми сакупљао биљке које су му потребне за церемонију. Онда бисмо биље донели у теренско седиште и ја бих тада тражио од њега да ми покаже како да одаберем и употребим биљке у некој конкретној церемонији. Научио сам пуно не само рукујући реквизитима, него би се током сакупљања биљака и учења како се њима рукује шаман сетио и других детаља о којима би ми причао.

УЧЕЊЕ ЗИНАКАНТЕКОСА ДА ЧИТАЈУ, ПИШУ И КУЦАЈУ НА ТОТЦИЛУ

На почетку пројекта установио сам да неколико Зинакантекоса може да чита и пише на шпанском, који су научили у школи, али ниједан није знао да пише на тотцилу. Чим смо довољно савладали описани тотцил, смислили смо одговарјући алфабет и почели да подучавамо неколико одабраних информатора читању и писању. Тај процес се показао врло успешним за њих а био је користан и за наше истраживање, пошто смо сада могли да тражимо да о неким документима зинакантечког живота (ратарство, узгој оваца, грађење кућа, церемоније лечења, митови) пишу текстове са преводима на шпански у заградама. Следећи корак био је да се неколико информатора обучи за куцање на машини и да им се обезбеди неколико малих писаћих машина. Сад су текстови писани лакше, а записи са трака снимљених на тотцилу могли су да се паралелно преводе на шпански. Пробрани информатори били су врло вешти у куцању и чак су научили да додају одговарајуће фусноте испод текста са објашњењима по тешкоћа у превођењу. Неке од тих информатора почели су други Зинакантекоси да унајмљују да им куцају разне врсте молби и других званичних папира, што је била јака мотивација да се вештина куцања на машини савлада до савршенства, она је касније лако могла да се пренесе на персоналне компјутере кад су они додати нашој истраживачкој технологији.

Сада смо били у прилици да добијемо много додатних информација о култури, јер су информатори могли да се запосле дан или према броју страна за куцање података о годишњем циклусу активности и да нам копије шаљу поштом.

НОВЕ ТЕРЕНСКЕ МЕТОДЕ

Поред традиционалне методе антрополошког рада на терену, харвардски пројекат Чиапас од самог почетка је наглашавао развијање нових теренских метода изграђених према посебним истраживачким проблемима сваког антрополога.

На пример, Robert M. Laughlin, који је своје теренско истраживање на Зинакантану започео 1959. године, увео је разноврсне методе током дванаестогодишњег рада на речнику тотцила. Доводио је информаторе у Вашингтон и у Сант Фе, Њу Мексико, на по неколико месеци где су интензивно радили на стварању речника. Користио је технику „креирања" речи тако што је узастопце пропуштао алфабет кроз компјутер (да би видео да ли каква нова комбинација слова можда подсећа информатора на неку од речи на тотцилу која још није забележена); уз помоћ и подршку Џона Хевиленда он је компјутеризовао свој речник. Резултат је најпотпунији америчко-индијански речник икада објављен, одговарајуће и назван Велики Речник Сан Лоренцо, Зинакантан, са преко 35.000 речи.

Канцијанови (Cancians), који су започели теренска истраживања на Зинакантну 1960. године, такође су крчили пут методолошким иновацијама. Френк Канцијан (Frank Cancian) који је стручњак за економију кукуруза — гајење и складиштење, обучио је казиваче да воде испитивање на тотцилу, и тако је могао да добије готово тотални узорак старешина домаћинства у два велика засеока, пружајући нам тиме сасвим нове и детаљне економске податке (1972). Франческа М. Канцијан (Francesca M. Cancian) (1964) успешно је прилагодила лабораторијске технике Роберта Ф. Бејла (Robert F. Bale) за испитивање групне интеракције и њихово бележење на узроку од десет зинакантечких домаћинстава у току двадесет четири сата. Викторија Р. Брикер (Victoria R. Bricker) у својој теренској студији о обрасцима ритуалног хумора снимала је магнетофоном компликоване дијалоге који се воде током церемонијалног лакрдијања. Студија Џејн Колијер (Jane Collier) (1973) о зинакантечким законима заснована је не само на теренским опажањима, већ такође и на 287 правних предмета скупљених током разговора са информаторима и на основу проучавања преко петнаест текстова на тотцилу који су забележили писмени Зинакантекоси.

Дошли смо до закључка да је за неке врсте проблема корисно коришћење групних разговора са информаторима. Пример је проучавање Каролајн Поуп Едвардс (Carolyn Pope Edwards) (1969) зинакантечких сахрана и гробаља. Користећи се фотографијом гробља једног од заселака (снимљену са врха оближњег планинског гребена), она је желела да од информатора извуче социјалну структуру гробља, односно ко се где сахрањује. Жене, које сваке недеље на гробљу пале свеће за умрле претке, нису желеле да буду испитиване. Сваки мушкарац је знао једино где су сахрањени његови најближи преци. Показало се да је право решење, што је био предлог главног информатора, група од дванаест мушкараца који су седели око великог стола у теренском штабу, заједно разгледали фотографију и на тај начин у само једном дану интервјуисања, обезбедили потпуну информацију о целом гробљу (Vogt 1978). Џорџ Колијер (George Collier) и Џон Хевиленд (John Havilland) су такође успешно користили групне интервјуе, сакупљајући током лета 1970. године податке за „Ко је ко на Зинакантану.

Колијера је занимало проучавање политичке структуре села; Хевиленда — обрасци трача. Хевиленд (1977: 13—14) описује коришћени метод:

Расуђивали смо да се из групног разговора са Зинакантекосима изабраним као репрезентативни и добро обавештени, може сачинити списак виђенијих људи у сваком засеоку, који би се онда употпунио основним подацима за сваку особу. Установили смо да је могућно сачинити такав попис имена за сваки заселак посебно. Рад је имао две фазе. Прво би наша група (од три до пет мушкараца) одговорила на питање . . . „ко је најпознатији у сваком засеоку?" Кад би исцрпли то питање, тражили смо од групе да разврста људе из засеока према категоријама у које спадају (на пример: исцелитељи, зајмодавци) . . . За свако име извукли смо порекло, његов досије у месној канцеларији, старост, и неке основне генеалошке податке и стављали кратке забелешке о ономе што се дешавало током покушаја групе да идентификује појединце међу собом. Схватили смо да смо успели да добијемо основне форме друштвеног угледа — да се суочавамо са настанком трача док мушкарци у групи нашироко расправљају о свакој особи са списка, њеној прошлости, правећи вицеве на рачун њеног надимка.

Карактер седељки за прикупљање података за „Ко је ко" био је погодан колико за трач толико и за добијање пописних података који смо вршили. Стога сам ја користио исту групу Зинакантекоса да добијем податке за „Ко је ко" у три засеока. Приче су снимљене на магнетофонској траци и чак редиговане или потпуно транскрибоване на тотцилу. Био је то далеко најбогатији извор трача: снимио сам и транскрибовао више од четрдесет сати таквих трач партија, испуњених необузданим смехом, вицевима и ругањем који су пратили групно разматрање угледа и постигнућа знаменитих људи са „Ко је ко" списка. Ослобађајући се почетне инхибираности, група се постепено све више загревала за задатак. Професор Колијер и ја би смо се често потпуно повлачили из разговора и пуштали да разговара природно. Разговор би се настављао још дуго пошто би ми напустили радну собу и искључили магнетофон.

1963. године, заједно са професорима Норманом А. Мекнуоном (Norman A. MacQuown) и Кимбалом Ромнијем (Kimball Romney) добио сам стипендију Државне фондације за науку да обавим аерофотографисање планинских области Чиапаса. Снимање из авиона извеле су за нас, 1964. године, Мексичка компанија за аерофотографисање и Итек корпорација из Пало Алта у Калифорнији. Касније смо основали аеро фотолабораторију на Харварду са читачем-штампачем и зум стереоскопом за разгледање и рад са фотографијама, а направили смо и картотеку фотомозаика и мапа за проучавање структуре насеља, мрежа комуникације, топографије и коришћења земље у планинским областима Чиапаса у којима се говоре тотцил и целтал језици. Сваки нови студент одабран да ради на Зинакантану упознат је са аеро фотолабораторијом и могао је да проучава и саставља карту посебних области у којима ће радити током наредне сезоне, тако да је аеро фотографија постала корисна за готово сваки теренски пројекат.

Уз то, било је много пројеката који су на врло посебан начин користили аерофотографију. Џорџ Колијер је користио аеро фотосе за исцрпна проучавања демографија и образаца давања земље под закуп у засеоку у коме је питања о власништву над земљом било сувише деликатно по-

кретати током рада на терену (1975) Колијер је такође направио компјутерски програм који је конструисао родослове и потом лоцирао родове на компјутерским мапама изведеним из аерофотоса. Ричард Прајс (Richard Price) је развио метод коришћења аерофотоса за проучавање циклуса угаривања земље код Зинакантекоса, процењујући да би му за традиционални начин прегледања тла било потребно шест месеци, уместо четири недеље за колико је обавио посао коришћењем аерофотографије. Гери Гусен (Gary Gossen) је усавршио начине коришћења аерофотографије за проучавање погледа на свет извлачећи систематичне податке од информатора о сакралној географији. Линиа Врен (Linnea H. Wren) је дошла до нових открића о обрасцима рачвања путева у зинакантечким засеоцима који су сасвим другачији од оних решеткастог типа какви су нађени у градовима Ладина у Чиапама (детаљније, види *Вогт 1974).*

ДУГОРОЧНО ТЕРЕНСКО ИСТРАЖИВАЊЕ

Можда је најзначајније обележје истраживања на Зинакантану то што сам ту културу готово континуирано посматрао кроз релативно дуг временски период. Од 1957. године до 1989. године, значи у току тридесет две године, истраживачи су радили на Зинакантану бар један период у току сваке године. Такво дугорочно истраживање имплицира многе ствари. Блиски односи могу се развити до таквог степена какав се ретко среће код временских краћих пројеката, поготову оних који трају годину или две. У дугорочним пројектима, антрополози се, после неког времена ишчекују да дођу сваке године, као летње кише.

И мада они не могу увек чинити све оно што Зинакантекоси очекују или се надају да ће ови чинити (на пример да понуде више запошљавања или више позајмица) они обавезно запосле неке информаторе сваке сезоне; настављају да уче Зинакантекосе да куцају или пишу на њиховом тотцил језику; и помажу да порасте понос Зинакантекоса на сопствени идентитет и сопствене обичаје. Сасвим супротно локалним мисионарима и владиним службеницима који оцрњују домородачке обичаје, присуство антрополога помаже успостављању нове самосвести, новог самопоштовања код једног броја Зинакантекоса. А антрополози могу да почну са радом одмах и без дугих периода чекања на успостављање блиских односа који би омогућили теренско посматрање и разговоре. Врши се такође размена огромног броја података, пошто сваки теренски радник даје копију својих бележака централној архиви, што се чини годинама. Даље, сваки истраживач редовно размењује рукопис са другим члановима пројекта да добије коментар или критику пре објављивања. И мада ме понекад излуђује кад морам да неки чланак или књигу препишем три или четири пута као одговор на оштре коментаре мојих колега или некадашњих студената, убеђен сам ипак да су коначни резултати због тога само бољи, како етнографски тако и аналитички.

Превела са енглеског

Мирослава Малешевић

Reference:

Cancian, Francesca M. (1964), „Interaction Patterns in Zinacanteco Families", *American Sociological Review* 29(4):540—550.

Cancian Frank (1972), *Change and Uncertainty in a Peasant Economy: The Maya Corn Farmers of Zinacantan,* Stanford, CA: Stanford University Press.

Collier, George A. (1975), *Fields of the Tzotzil: The Ecological Bases of Tradition in Highland Chiapas.* Austin: University of Texas Press.

Collier, Jane F. (1973), *Law and Social Change in Zinacantan,* Stanford, CA: Stanford University Press.

Edwards, Carolyn Pope (1969), "The Funeral Ceremony in Zinacantan". A. B. Honors Thesis, Department of Anthropology, Harvard University.

Haviland, John B. (1977), *Gossip, Reputation, and Knowledge in Zinacantan,* Chicago University of Chicago Press.

Vogt, Evon Z. (1969), *Zinacantan: A Maya Community in the Highlands of Chiapas.* Cambridge: Harvard University Press.

(1974), ed., *Aerial Photography in Anthropological Field Research.* Cambridge: Harvard University Press.

(1976), *Tortillas for the Gods: A Symbolic Analysis of Zinacanteco Rituals.* Cambridge: Harvard University Press.

(1978), *Bibliography of the Harvard Chiapas Project: The first twenty years,* 1957—1977. Cambridge: Peabody Museum Harvard University.

IN MEMORIAM

Милка Јовановић

Мр МИЛАН ЈЕВТИЋ
(1924—1990)

Крајем октобра (27. X 1990) године у Шапцу је преминуо наш колега, сарадник и пријатељ мр Милан Јевтић, саветник Народног музеја у Шапцу, у пензији. Смрт га је одвојила од нас, од послова и од живота у тренутку кад је био у зрелом стваралачком замаху, о чему говоре многе монографије, студије и чланци из области етнологије и културне историје Шапца и Подриња. Био је вредан и неуморан истраживач, један од најбољих познавалаца народног живота и културне прошлости становништва западне и северне Србије. Као историчар културе Шапца и Подриња ушао је у ред најзначајнијих прегалаца свога времена. Најзад, као музеалац и управник Народног музеја у Шапцу, радио је са пуно љубави непуних 30 година и за то време умногоме допринео развоју и унапређењу Музеја и музејске делатности. Волео је свој посао и људе са којима је сарађивао. Стекао је много пријатеља који су га ценили и којима ће остати у најлепшој успомени.

Милан Јевтић рођен је 29. фебруара 1924. године у Београду. Основну школу и гимназију учио је у више места Србије. Учитељску школу завршио је у Шапцу 1946. године. Као учитељ радио је пуних десет година у више места у Подрињу, да би, 1957. године, почео да ради на оснивању Народног музеја у Шапцу. Истовремено уписао се, као ванредни студент, на Филозофски факултет у Београду — група за етнологију, где је као запажен студент дипломирао 1960. године. Од 1960. до 1978. године био је управник Народног музеја у Шапцу, водио Музеј у оснивању, урадио прву стручну поставку и водио остале послове у вези са припремама и прилагођавањем зграде Старе гимназије за потребе савременог музеја. Године 1973. у Загребу је одбранио магистарску тезу на тему *Савремени рат и спасавање музејског блага.*

У току свог готово тридесетогодишњег плодног музејског рада Милан Јевтић је као кустос упознао и савладао све послове Музеја и музејске струке да би тек 1985. године, пред одлазак у пензију (12. XII 1985.) стекао звање музејског саветника. Исте године добио је Златну плакету Народног музеја у Шапцу „за изузетан допринос развоју Народног музеја...".

Много пре поменутог признања његове матичне куће, Милану Јевтићу су за успешну сарадњу и постигнуте резултате у одређеним областима музејске, стручне, научне и култрне делатности додељена многа признања: 1969. Златна плакета Радио-станице Шабац и „Гласа Подриња", 1976. Плакета Етнографског музеја у Београду, затим 1982. Захвалница Међуопштинског историјског архива у Шапцу, 1983. Златна значка Културно-просветне заједнице Србије „за несебичан, предан и дуготрајан рад и стваралачки допринос у ширењу културе народа и народности СР Србије" и, 1985, већ поменута Златна плакета Народног музеја у Шапцу.

Био је члан многих стручних, музејских, етнолошких и културних организација, а за свеукупни допринос унапређењу и развијању музејске делатности био је предложен за награду „Михајло Валтровић", највишу награду те врсте.

У богатом стручно-научном опусу Милана Јевтића издвајају се три изразите целине којима је он посветио посебну пажњу. Прву групу чине радови из етнологије, затим културно-историјске теме и радови из музеологије.

Из области етнологије издвојићемо неке важније радове, који су резултат његових упорних теренских и архивских истраживања. То су, пре свега, радови из области материјалне и духовне културе становништва западне и северозападне Србије, коју је он веома добро познавао. Међу првим радовима Јевтић је објавио прилог *Одбрана од града у Поцерини* (Гласник Етнографског музеја у Београду књ. XXI, Бгд. 1958), *Лончарство у Коренити* („Уствари" св. 11, Шабац 1960), *О народној медицини и ветерини* („Уствари" св. 12, Шабац 1960). и *Риболов на Засавици* („Уствари, св. 13, Шабац). У оквиру Монографије Етнографског музеја у Београду. *Јадар Вуков завичај* (Гласник Етнографског музеја у Београду књ. XXVII, Бгд. 1964) обрадио је теме *Слава у Јадру* и *Гробља и надгробна обележја у Јадру*. О пореклу становништва, становању и стаништима написао је више радова. Као сарадник Етнографског института САНУ обрадио је неке теме из монографских истраживања Тамнаве. Објавио је део о становништву под насловом *Тамнава* (Гласник Етнографског института САНУ, књ. XXVII, Бгд. 1978). Као сарадник на монографији Посавотамнава (Шабац 1983), објавио је прилог *Насеља, становништво и становање*.

Из исте области, нешто раније, написао је рад *Окућница, кућа и споредне зграде у Посавотамнави* (Етнолошке свеске III, Бгд. 1980). Следећи рад о становништву објавио је као сарадник на монографији *Азбуковица у прошлости* (Љубовија 1985): *Насеља и становништво Азбуковице*, као и рад на тему *Народна ношња у Азбуковици*. Тема којој је посветио посебну пажњу била је *Коњ у миту и религији старих Словена* (Зборник Историјског музеја Србије, св. 20, Бгд. 1984). На овом месту треба рећи да је у вези са коњарством објавио и два обимна рада: *Коњарство и коњички спорт у Подрињу* (посебно издање Коњичког клуба „Сава" у Шапцу, Шабац 1966) и *Сто година коњичког спорта у Шапцу* (Међуопштински историјски архив у Шапцу, Шабац 1988).

Као спољни сарадник Етнографског института САНУ Милан Јевтић је био веома цењен. Најкраће, један је од најбољих познавалаца проблематике коју је обрађивао у оквиру три пројекта Института: *Етнолошка истраживања у Тамнави, Етничке и етнолошке одлике становништва северозападне Србије* и *Српски етнолошки речник*. На жалост, грађу коју је сабрао и систематизовао није успео и да дефинитивно обради.

Најзад, поменимо и четири монографије, односно хронике села, које садрже занимљиве податке о прошлости насеља, становништву, ратном периоду 1912—1918, просветним приликама у животу становништва. То су: *Липолист* (1976), *Змињак и Скрађани* (1984), *Цуљковић* (1985) и *Глушци* (1986).

Шабац и Подриње Милан Јевтић је вишестрано обрадио. Његова интересовања кретала су се од историјских до просветних и културних прилика у XIX и почетком XX века, па су тако настали многи прилози и студије, од којих наводимо: *Споменици из времена Катанске буне у Подрињу* („Уствари", св. 17—18, Шабац 1961), *Шабачка тврђава* (са М. Васиљевићем, Шабац у прошлости, књ. 1, Шабац 1970), *Подриње у српској револуцији 1804—1813* (Годишњак Историјског архива у Шапцу св. 8, Шабац 1970), *Подринци у балканским ратовима* (Шабац у прошлости књ. 2, Шабац 1980).

Просветне и културне прилике у Шапцу биле су посебно омиљене теме Милана Јевтића. Као врстан познавалац те материје, он је зналачки одабирао теме уклапајући их у шире подухвате или јубилеје, нарочито кад су у питању школство и просветне прилике или историја Позоришта у Шапцу. Из тог домена издвајамо: *Просветне прилике у Шапцу у XIX веку* (Шабац у прошлости књ. 3, Шабац 1980), *Сто година основне школе „Вук Караџић" у Шапцу* (Међуопштински историјски архив св. XI, Шабац 1987), *Историјат Шабачке гимназије* (Споменица Шабачке гимназије 1837—1987), Глас Подриња 1987), *Култура Шапца у XIX веку* (Шабац у прошлости књ. 3, Шабац 1980), *Културно-забавни живот старог Шапца* (Годишњак Међуопштинског архива св. 19, Шабац 1985), *Позориште у Шапцу* (Годишњак Међуопштинског архива св. 18, Шабац 1984), *Први век позоришног живота у Шапцу* — 150 година позоришног живота у Шапцу 1840—1990 („Театрон", Музеј позоришне уметности, Београд, 1990).

Као музеалац, Милан Јевтић је, поред свакодневног музејског рада, објавио и неколико значајних радова из историје Музеја у Шапцу као и из области музеологије: *Нека питања заштите музеја у савременом рату* (Од-

брана и заштита св. 5—6, Београд 1974), *Заштита музејских збирки у случају рата* (Музеологија св. 17, Загреб 1975). Свакако најзначајнији рад из области музеологије је његова магистарска теза *Савремени рат и спасавање музејског блага.*

У оквиру свог дугогодишњег систематског рада, Милан Јевтић је поставио више сталних изложби у Музеју (1963, 1971 и 1978), као и изван Музеја у околним насељима: Коцељева, Совљак, Владимирци и др. Припремио је и многе повремене и тематске изложбе и пројекте, односно елаборате за изложбе: *Етно-парк у Совљаку* (1971), *Етно-парк у Владимирцима* (1980, *Споменичке вредности архитектонског и урбанистичког наслеђа централне градске зоне у Шапцу* (Крагујевац—Шабац 1983) и *Споменици и споменичка обележја у Шапцу* (Крагујевац—Шабац 1985).

Вредни помена свакако су и многи прилози (око 150) објављени у локалној штампи и на таласима Радио-Шапца. На тај начин Јевтић је популарисао и приближио јавности веома занимљиве теме из прошлости Шапца и Подриња.

Најзад, рецимо и то да је поред многих публикованих радова и књига, остало у рукопису више завршених монографија (Северна Мачва, Медицина у Подрињу, Риболов ...), као и обимна теренска и архивска грађа која је чекала на коначну обраду.

Из овог, иако непотпуног прегледа делатности, интересовања и резултата рада Милана Јевтића види се да је он био изузетно вредан радник и да су његова интересовања била веома широка у оквирима етнологије, музеологије и историје културе поготову. У његовој личности били су сажети квалитети педагога, музеалца и етнолога, што му је свакако помогло да свестраније приступи, пословима, струци и науци, којима је неоспорно много дао. Као управник Народног музеја у Шапцу имао је смисла за организацију и руковођење пословима, чиме је умногоме допринео развоју и унапређењу Музеја. Исто тако, био је веома даровит и вредан истраживач народног живота на терену, чији су резултати најчешће били изузетно пригодна основа за обраду појединих тема. И као историчар културе Шапца и Подриња ушао је у ред најзначајнијих прегалаца свог времена.

Милан Јевтић је волео људе, а међу колегама и сарадницама имао је велики број пријатеља који су га веома ценили и волели. Једном речју, из наших редова отишао је човек који је интензивно живео и радио, али који ипак није успео да за живота заокружи свој научни опус. Оно што је урадио и што нам је оставио биће свакако незаобилазно полазиште за многе будуће истраживаче наше, још увек недовољно проучене, културне прошлости — поготову Шапца и Подриња.

Мирко Барјактаровић

ДЕВЕДЕСЕТ ГОДИНА ОД СМРТИ МАРКА МИЉАНОВА

На Марковдан, 25. априла 1838. године, Миљану Дрекаловићу из села Лијешта, код Медуна, недалеко од Подгорице, родио се син. И, по томе, на крштену детету дадоше име Марко. Као и остала деца у ондашњим Кучима, растао је овај дечак, уз игру, надметање у бацању камена, „игрању рата" са својим друговима. Од осме године већ је помагао укућанима: почео је да чува стоку. Дохватио се тада и фруле, али је, кад би год за то имао прилике, радо вежбао у гађању циља из пушке.

1. Кад је имао четрнаест година, нападне му курјак овце. Марко опали из пушке и рани дивљач. Она тада крене на њега и Марко, скоро голим рукама, успева да је савлада. После неколико дана однесе вучју кожу у Подгорицу да прода. Сретне га неки обесан Турчин, па ће му подсмешљиво:

— Младићу, ко ти је убио вука?

— Ја, одговори Марко.

— Лажеш.

— Не лажем. Турчин га на то удари шаком, а момчић из џемадана извуче кубуру, на месту га убије и побегне у Куче. Отада ће Марко оставити овце и стати да војује и ослобађа своје Куче (племе) који су још били под Турцима.

Године 1856. кнез Данило узима Марка Миљанова себи за перјаника. Две године после тога, Марко се жени кћерком попа Риста, а сестром касније чувеног јунака Јола Пилетића. Године 1860. Марка узима за перјаника и нови кнез Никола. Марко се већ до тада веома истакао у бојевима и постао популаран, па је наименован и за војводу и члана Великог суда. Као праведан и омиљен, мирио је Куче и Клименте, као и Клименте и Васојевиће кад би се ови спорили око планина и пашњака. Кнез Никола га је водио 1873. на неку изложбу у Беч. Исте године чувени крвник и силџија из Подгорице, Јосо Мучин, уцењује Маркову главу. Марко сам одлази у Подгорицу и изазива га на мегдан, али му се Мучин не смеде појавити.

Године 1876. са својом војском Марко Миљанов је коначно отерао Турке са Медуна. После тога, војска му је даровала дотадашњи турски ућумат (суд), кућу која и сада тамо постоји. Те године Марку су умрли отац, мајка и жена (са којом је имао три кћери).

На Берлинском конгресу, 1878, Подгорица је припала Црној Гори. Требало је и Плав и Гусиње. Подгорицу су Турци напустили. Марко је тада постао пувернер тога града, а од кнеза је на поклон добио дотадашњу кућу Јуса Мучина. Те године Марко се жени по други пут (Стефом Даниловић из Никшића). Исте године изгубио је и битку код Новшића, крај Плава, куда је био упућен са војском да присили турске посаде које нису хтеле да предају Плав и Гусиње. Године 1882. умире му синчић Саво, кога му је Стефа родила.

Као што је познато, по Берлинском конгресу Аустрија је добила право да, пошто је Турска протерана из ових крајева, окупира Босну и Херцеговину. На нову, аустријску власт, 1882, буне се и дижу устанак Кривошије и Херцеговци. Марко тражи од кнеза да га пусти да са добровољцима иде у помоћ устаницима. Кнез тада за то није хтео ни да чује. Разљућен на политику ћутања и непомагања браћи да се ослободе, Марко враћа кнезу

орђење и одликовања и даје му оставку на све положаје и звања. Отада је он приватно лице, без икакве плате или пензије за девет наредних година. Живео је у Подгорици и Кучима. Гајио је за то време пчеле и почео нешто брижљивије да се учи писмености. Имао је тада педесет година и велике ратне и војне заслуге за малу Црну Гору.

Године 1893. пропутовао је са Стефом мало по Србији. Отада је почео и да побољева. Својој бољци (рак), 1897. тражио је лека у Бару, Улцињу, Дубровнику. Године 1900. ишао је и у Беч. Из Беча је, веома болестан, свратио у Београд. Ту је пријатељима дао рукописе књига које је за последњих петнаестак година био написао. На путу за Подгорицу, и своје Куче, умро је у Херцег-Новом фебруара 1901. године.

2. Када је, како је сам говорио, дао „оставку" на службу, Марко је био слободан да и штогод друго уради. И урадио је. Вели овако: „Чуја" сам да се жалио Вуко Караџић што није могао дођ' у наше стране да сабира народне песме. Па се питам што их ја не бих сабрао а знам их од када сам „зборит' почео„? Стао је да бележи песме о јунаштву и јунацима: да се не заборава. Додаје да ово ради не били и други, и боље од њега, то чинили. Када се пише, каже Марко, о женама, славују, росе, цвећу, маховини, магли — зашто ја не бих о онима који су страдали за слободу? Хтео је, каже, да „изведе" из мрака оне који за мрак нису.

Када се оставио војевања, Марко је упорно настојао да се што пре и што боље опиомени. Још док је био на Цетињу, каже да му је и сам кнез показивао слова. Али, у томе му је највише помогао уже земљак и пријатељ Томо Ораховац. Тек, Марко је научио да пише и пажљиво отпочео да бележи прво оно што је и сам знао, а после и оно што су му други казивали. Тако су и настале његове три оригиналне и занимљиве књиге: *Племе Кучи у народној причи и пјесми, Примјери чојства и јунаштва* и *Живот и обичји Арбанаса.* Он истиче да није имао учитеља и да га није срамота ако нешто добро не напише. Наглашава да му се рука није добро слагала са оловком и папиром као до тада са пушком и ханџаром. Биће свестан да га је наишло време када се ствари мере другим аршином и мерилима — не само ханџаром, иако је једном приликом написао да рат и зајдничке идеје спајају људе, док их мир разнежава и разједињује.

У годинама када је био без службе и пензије (и као у немилости), Аустрија је рачунала да га може искористити за неке своје политичке циљеве и комбинације. И, било је покушаја у том смислу. На те покушаје Марко пише своме земљаку и истинском пријатељу Тому Ораховцу да, ако опет дође онај „душманин" из Беча, ти позови Нова, Јована и Павића па му ударите сто батина. Јер, ми можемо нашу „личну увреду" да праштамо или заборављамо, али увреду српскоме народу не можемо. „Великијема" се иначе не може веровати. Марко ту додаје а када би ти „крвници" (мисли на Аустрију) што су увели Босну и Херцеговину окренули да сједине Босну, Херцеговину, Црну Гору, Србију и Стару Србију па то да буде „српска краљевина", онда бих ја радије био куњушар него овако књаз. Кад је увидео да не може да утиче на ствари, он је под старе дане са горчином написао да као Куч умире срећан, али као Србин несрећан и незадовољан (јер његови Кучи су већ били ослобођени, али не и други српски крајеви).

3. Марко Миљанов био је не само храбар већ и мудар и истинољубив, скроман и духовит. Рекао му неком приликом кнез Никола „да ми ниси много мио ухапсио бих те". Марко му је на то мирно одговорио: „Нијеси добар господар ако судиш по љубави".

Неко од главара у кнежевом двору каже Марку да је много поседео. Као запета пушка, Марко је саговорнику тада казао: „Свака моја седа влас значи бој и ратовање за слободу. Зато си ти црн као гавран".

Приликом неке гозбе хтели неки да се нашале с Марком па пред њега на софру, а да он не види, ставили подоста костију од меса које су јели. И приговоре му: „Војводо, према костима које су пред тобом, ти си данас доста меса јео?" Он је на то одговорио: „Људи једу месо, а пси и месо и кости" (јер пред њима није било костију).

У време Берлинског конгреса (1878) чињена су територијална разграничења и померања. Неки његови земљаци и ратници казују криво линију

границе која је до тада постојала. Марко је пред комисијом другачије, заправо истину говорио, а својим земљацима упутио прекор да јунаци до земље долазе освајањем а не лажом. Захтевао је, нарочито од младих, да истину никоме не штеде. Наглашавао је да ваља свакоме и добре и „недобре" заслуге рећи. Јер, тако се добре умножавају, а недобре умањују.

Једном приликом рече му неко у разговору да му отац није био добар јунак. Марко је одговорио да је Миљан био добар јунак, али га ја претекох и „упропастих".

Желели саговорници да чују од Марка да ли је истина да је он најбољи јунак у Црној Гори. Марко је казао: „Не. Сви смо ми једнаки јунаци, али се деси да неко више или вештије понешто уради. Ја нијесам највећи јунак. На пример, већи је јунак Миљан Вуков. Нас војвода има више, али је један Миљан Вуков".

Приговорили Марку како је био усијане главе кад је предлагао да ратује по Босни и Херцеговини са Аустријом да би се тамо помогло браћи у ослобађању. Марко је на то сасвим уверено одговорио: „Ја бих им данас напао и запалио Требиње. Они би тамо навалили да ме траже и прогоне. Затим бих им напао и запалио Мостар. Они би се тамо усмерили. Иза тога бих им напао и запалио Сарајево". Данас би се рекло право партизански би ратовао.

Колико је Марко био скроман потврђује и овај пример. Ставља му кнез Никола највећи орден на груди. Марко тражи комадић папира да завије орден и стави поред осталих које је имао. Кнез га прекори за то, а Марко му прибрано каже: „Е, мој кнеже, ваљда не мислиш да су поштеније груди ако су окићене орденима и звијездама?"

Питао неко од странаца, који су га иначе радо посећивали: „Знамо шта значи јунаштво, али нам, војводо, није јасно шта значи она реч чојство коју често од тебе чујемо" На то је Марко сасвим спремно одговорио: „Јунаштво је кад себе браним од другога, а чојство је када другога браним од себе (од своје непромишљености и „бестилтука").

Опкољеној Турској посади на Медуну, која се већ предаје 1876. Марко нуди храну и воду и не прихвата њихову предају док им не стигне порука или помоћ из Скадра од више команде. Тим чином Марко је сам, и као јунак и као човек, истински надмашио и јунаштво и чојство својих земљака и, ако се може рећи, превазишао и самог себе.

Ето, такав је био Марко Миљанов као ратник и као човек. Али ми га данас више познајемо по његовим оригиналним књигама које имају не само одређене научне вредности, особито за дијалектологију и етнологију, већ и истинске људске поруке.

ХРОНИКА

IV КОНГРЕС МЕЂУНАРОДНОГ УДРУЖЕЊА ЗА ЕТНОЛОГИЈУ И ФОЛКЛОР (SIEF)

Берген, јун 19—23, 1990.

У норвешком граду Бергену одржан је јуна месеца ове године IV конгрес међународног друштва за етнологију и фолклор. Домаћин овог великог скупа са преко две стотине учесника из готово свих земаља Европе (као и гостију из Америке, Канаде, Индије и других ваневропских земаља) било је Одељење за етнологију и фолклористику Универзитета у Бергену.

Међународно друштво етнолога основано је 1964. године у Атини (наслеђује дотадашњи CIAP — "Commission Internationale des Arts Populaires") као научно друштво коме је циљ, како стоји у Статуту, „да развија научни рад у тој области, помаже сарадњу међу научницима и научним организацијама, унапређује издавачки рад на пољу етнологије и фолклора, и доприноси развоју знања". Конгреси се одржавају сваке треће године, у различитим земљама, док је службено седиште тамо где се налази кабинет актуелног председника.

Захваљујући љубазности др Дуње Рихтман-Аугуштин из Загреба која је послала обавештење о одржавању Конгреса и условима за пријављивање (будући да ниједна институција из Србије није члан ове асоцијације, мада је приступ једноставан, а и важан и користан), и подршци Етнографског института двема сарадницама из Београда, Драгани Антонијевић и мени, пружила се јединствена прилика да се непосредно упознамо са актуелним правцима и дометима европске етнологије, као и да се својим текстовима представимо широкој стручној међународној публици; на неки начин то је било и представљање куће у којој радимо, и београдске етнологије, сасвим мало познате у свету.

Учеснице Конгреса из Загреба биле су: Дуња Рихтман-Аугуштин, Олга Супек и Маја Поврзановић.

Генерална тема овог конгреса била је „Традиција и модернизација" у оквиру које је било предложено пет посебних тема, свака са по две подтеме:

1 Међузависност традиционалне и масовне културе
— регионалне и локалне традиције у правцу модернизације: промене структуре и значења.
— усмена књижевност и масовна култура

2 Трансформација традиције у новим социјалним контекстима
— преображај сеоске традиције у урбанизованом друштву
— традиционални елементи у култури радништва

3 Измишљање традиције
— фолклоризам и ревитализација: модели и стварност
— „нове традиције": социјалне, економске и политичке импликације

4 Делокализовање традиције — опчињеност страним културама
— културни импорт и његово прихватање
— сусрети култура

5 У потрази за идентитетом
— културне стратегије против маргинализације
— такмичарски концепти идентитета

Конгрес се, дакле, бавио променама традиционалних начина живота, осипањем и нестајањем постојећих културних облика и околности, замењивањем традиционалних „модерним" стиловима живота, процесима који су заједнички готово читавом савременом човечанству темама у сваком смислу блиским етнолозима савремености код нас.

Учесници овог научног скупа су били позвани да прате процесе модернизације, њихов утицај на фолклорну културу, да омогуће ново разумевање традиција и сагледају последице тих развоја на данашње време. У којој мери је конгрес испунио ту своју сврху остаје да покажу, непосредно по његовом завршетку објављена два тома реферата које је издао Универзитет у Бергену. (Papers I, II, University of Bergen 1990).

У том мноштву текстова, различитих приступа, оригиналних идеја, покренутих питања тешко је за ову прилику указати само на неке а да можда неоправдано не изостане реч о неким другим. Ипак, бар ради увида у ширину и могућности које су пружиле предложене теме, поменућу неколико радова. Мене је пре свега занимало да чујем ауторе из оних земаља са којима домаћа етнологија није остварила практично никакав контакт. Наша наука се, вођена идеолошко-политичким диктатом, дуго после рата ослањала концепцијски скоро искључиво на совјетску етнографију, а у сарадњи на земље Источног блока. Модерна оријентација, опет, кад је успела да се пробије, окренута је праћењу водећих антрополошких школа на западу, британској и америчкој, односно теоријским класицима, да „ухвати корак". О свему ономе између та два краја не постоји готово никакав увид. Зато су скупови ове врсте добра прилика да се саазна како раде и о чему пишу колеге из Шведске, Норвешке, Шпаније и других земаља, које имају дугу традицију антрополошке науке, а не спадају у водеће, и нису, с друге стране делиле нашу политичку судбину која би изнудила тешње везе и боље међусобно познавање.

Издвојила бих излагање Петера Нидермилера (Peter Niedermüller) "The Search for Identity — Central Europe between Tradition and Modernity" *(Трагање за идентитетом — Централна Европа између традиције и модернизације)* и као занимљив теоријски рад и због теме која је код нас последњих година нарочито модерна. Истичући да је идентитет, као кључни појам многих антрополошких и етнолошких истраживања (криза идентитета, распадање традиционалног идентитета, нови идентитет итд.) постао преширок, са много различитих значења и конотација, да његова употреба у овим дисциплинама постаје зато нејасна, неодређена, аутор промишља шта идентитет може заиста да значи и како тај појам треба да се интерпретира са антрополошког становишта. Своју расправу заснива на примеру Централне Европе (различитост нација, култура, традиција, а заједничко социјално и психолошко искуство — II светски рат, четрдесет година „социјализма"), настојећи да утврди како обичан свет

трага за идентитетом у идеолошки манипулисаним и конфузним друштвима, и истичући, у том контексту значај друштвене функције, централноевропске, етнологије и антропологије, с обзиром на политичке и друштвене импликације тог процеса.

Јан Гарнер из Шведске бавио се, у свом раду под насловом „Искуство електрике", последицама технолошког развоја, тачније процеса електрификације као културног феномена који је дефинитивно изменио традиционалне услове живота, човеково поимање времена, организацију живота. Посебно га је занимао преображај дневног ритма („Култура електричног осветљења"), промене у архитектури у складу с том технолошком иновацијом, намештање и коришћење куће, однос према сексуалности, истичући важност технолошких перспектива у етнолошком и антрополошком истраживању.

На примеру три шведска града у којима у већини живе досељеници или избеглице из преко деведесет различитих земаља и где је, према томе изразита етничка разноликост, Били Ен (Billy Ehn) је у раду „Мултикултурализам међу младима у етничкој различитости" испитивала начине сналажења омладине у тој џунгли различитих језика, традиција, вредности и погледа на свет, откривајући њихове путеве за превазилажење конфликта између два, ту доминирајућа принципа — етничке сепарације и мултикултурализма.

Espeland Wigdis из Института за етнологију и фолклор у Бергену говорила је о културно-политичкој димензији истраживања фолклора, истичући важност прецизног установљавања како различите интересне групе користе фолклор. Као пример представила је политичку димензију норвешког покрета за народну музику и народне игре, који, каже она, преко сто година ради на томе да норвешка народна култура буде прихваћена у службеној културној арени, борећи се за право људи да сами бирају симболе свог стила живота, да живе свој стварни идентитет, што је потпуно супротно заштити најегзотичнијих, најстаријих или најтипичнијих културних особина, како се у Норвешкој (слично као и другде, као и код нас) званично гледа на улогу професионалних фолклориста.

Конгрес је трајао пет дана, током којих је прочитано преко сто реферата у десет секција. Сваку тему отворило је пленарно предавање (предавачи: Helmut Eberhardt, Rudolf Schenda Barbara Kirshenblatt-Gimblett, Brynjulf Alver, Peter Niedermüller, по позиву Организационог комитета). Пленарно предавање којим је отворен конгрес одржао је угледни немачки професор Херман Баусингер („Традиција и модернизација").

У погледу организације конгресног рада Одбору припадају заиста све похвале. Али оно што су учесницима у социјалном смислу припремили организатори овог скупа сигурно ће свима остати у најлепшој, незаборавној успомени: много лепих прилика за пријатељско дружење — пријем, седељке у „Отвореном дому" Одељења за етнологију, а изнад свега целодневни излет у фасцинантни норвешки пејзаж у коме се као на филму смењују фјордови, водопади, слапови, зелене долине и застрашујуће мрачне шуме пуне магле и тролова. Опроштајни банкет уприличен је двадесет трећег јуна, у дан летњег солстиција, после које су се учесници конгреса, у „белу поноћ" придружили локалној омладини у паљењу обредне ватре у славу доласка лета.

Мирослава Малешевић

ОСВРТИ И ПРИКАЗИ

Migrations in Balkan History (уред. Никола Тасић, Душица Стошић), Пос. издање Балканолошког института САНУ 39 (у сарадњи са: Department of History, University of California, Santa Barbara i Prosveta, Beograd), Београд 1989, с. 170.

Априла 1988. године, две године након споразума о сарадњи Балканолошког института САНУ и Историјског одељења Калифорнијског универзитета (History Department, University of California), одржан је, у Санта Барбари, први заједнички скуп са темом *Миграције становништва на Балканском полуострву од праисторије до савременог доба*. На скупу је учествовало двадесет три научника, и то осам из Југославије, од којих су сви, осим једног, сарадници Балканолошког института (пет историчара, по један археолог, етнолог и правник — истраживач обичајног права), док су остали с Калифорнијског универзитета (у Санта Барбари, Берклију, Лос Анђелесу, Станфорду) и из Мађарске. Већ следеће, 1989. године, објављен је, на енглеском језику, зборник одабраних радова (свих осам реферата југословенских научника и осам прилога америчких колега, од којих је половина југословенског порекла) под насловом *Миграције у историји Балкана*. Нису, међутим, образложени критеријуми селекције радова, односно разлози (финансијски, научни, политички, одлука аутора?) зашто се и седам преосталих реферата није нашло међу корицама књиге.

Тема скупа изабрана је, као што истичу писци предговора Радован Самарџић и Димитрије Ђорђевић, због изузетно великог значаја миграција у историји Балканског полуострва, тог вечито транзитног простора, на коме су се, од праисторијских периода до најновијег доба, смењивала различита племена, народи, друштвено-економске формације и културни системи. С обзиром на то да су вековна кретања становништва и стална сусретања различитих светова често имали пресудни утицај на многобројне аспекте живљења, на формирање демографских, етничких/националних, друштвених, економских, религијских, културних и политичких прилика на Балкану, у прошлости, али с несмањеном актуелношћу и данас, циљ скупа био је да то комплексно и важно питање осветли из више углова, односно да се ту представе и конфронтирају резултати истраживања различитих научних дисциплина (археологија, историја, антропологија, етнологија, лингвистика . . .). Интердисциплинарни приступ, а за потпуно разумевање миграција и једино исправан, не само да доприноси проширивању и продубљивању сазнања о њиховим узроцима, токовима и последицама, и то у дијахронијској перспективи, већ, исто тако, и потпунијем сагледавању праваца будућих истраживања, постављању нових или преформулисању старих питања.

Разумевање динамизма историје балканског простора, коме су важан допринос дале управо миграције становништва, знатно превазилази чисто теоријске интересе. Кретања и размештај становништва одувек су — а посебно од времена распадања великих империја, формирања модерних националних држава и утврђивања граница, на принципу самоопредељења, који је било немогућно доследно спровести због велике етничке измешаности — били предмет и политичких расправа и сукоба, често и с трагичним исходима. Због тога је необично важно да знања о миграцијама буду научно фундирана, ослобођена свих предрасуда и других ненаучних

утицаја и интереса, јер се тако смањује могућност њиховог ирационалног тумачења и манипулисања чињеницама, а, самим тим, повећавају се изгледи и за успешно социо-политичко решење њихових последица. Због тога, зборник *Миграције у историји Балкана,* глобално узето, има несумњиво велики и научни и друштвени значај.

Иста оцена важи и за појединачне прилоге садржане у овој књизи. На жалост, с обзиром на ограничени простор, немогућно их је овом приликом детаљније представити, па следи само лапидарни преглед радова.

Проблему миграција у праисторији посвећена су два прилога. Први, аутора M. Stefanovicha, *Етницитет и миграције у праисторији — методолошка разматрања* (9 — 28), бави се искључиво теоријско-методолошким питањима на веома занимљив и провокативан начин. Полазећи од става да је „истина" до које се долази у процесу интерпретирања пронађених артефаката *друштвено условљена,* односно да је настала под утицајем различитих социо-политичких чинилаца, аутор истиче да је за сваку процену понуђених резултата необично важно узимати у обзир и онтолошке концепције и субјективне склоности истраживача, посебно оне које настају као последица њихове сопствене етничке припадности. С обзиром на то да је свака интерпретација (нпр. да ли је констатована културна промена резултат локалне еволуције, позајмице од суседа или, пак, миграције, истинита са становишта истраживача и његове друштвене заједнице, односно њихове заједничке етничке и историјске традиције, само плурализам научних теорија, тј. алтернативна објашњења истог корпуса археолошких података могу пружити, према Stefanovichu, смишљенију и целовитију слику прошлости. Свој рад *Миграциона кретања на Балкану у праисторији* (29 — 37) Н. Тасић, посвећује проблему великих сеоба од трећег до првог миленијума. Аутор истиче да је са сваким новим насељавањем долазило до потпуних смена култура. Индоевропска сеоба означила је крај неолитских и енеолитских земљорадничких култура и увела сточарску економију; „дорска" или „егејска" сеоба допринела је распаду микенске културе и, коначно, кимеро-скитски продор имао је улогу у формирању и размештају потоњих палео-балканских племена.

У светлу нових научних сазнања и на основу опсервација савременика, касноантичких писаца, Р. Фракес *(Продор Хуна на Балкан према касноантичкој историографији,* 39 — 46) приступио је преиспитивању стереотипне представе о Хунима као варварским, суровим ратницима — коњаницима. Аутор закључује да су Хуни, иако им се такве особине не могу порећи у време продора на Балкан и према извору с краја IV века, у новим еколошким и социјалним условима сасвим променили начин живота. Сведочанства писаца из V века потврђују да се један њихов део трајно населио на Балкану, бавећи се земљорадњом и трговином, и да је потом асимилован у околно већинско становништво.

Да ли су Словени заузели балканске земље и, ако јесу, којим правцима је текло то освајање? (47 — 60). Аутор овог прилога Х. Бринбаум, одговара потврдно на своје питање (на основу историјских података и нових ономастичких сазнања), с тим што сматра да први упади Словена у VI веку нису могли бити ни масовни ни опсежни, као и да су права освајања, и то појединих, неповезаних територија, са застојима и тешкоћама, била могућна тек у VII и VIII веку.

У раду Д. Драгојловића *Миграције Срба у средњем веку* (61 — 66) дат је макроскопски, синтетички преглед кретања тог етноса у време од успостављања првих територијалних јединица на Балкану у VII веку до најезде Турака. Аутор утврђује правце миграционих кретања, њихове узроке (политички догађаји, депортације, епидемије, потрага за повољнијим економским и социјалним условима, као и неке од позитивних и негативних последица како великих сеоба тако и сталних унутрашњих покрета становништва. Временски се на овај рад наставља бриљантна синтеза Р. Самарџића *Миграције у српској историји* (83 — 89), у којој аутор на изванредно сажет, јасан и прегледан начин расправља о сеобама Срба од пада деспотовине до формирања нове српске националне државе у XIX веку. На свакој територији на којој су се компактне групе Срба, свесне своје самосвојности и историјских традиција, нашле након пресељења, изазваном принудом или по сопственој вољи, ширили су

свој Lebensraum и захтевали поштовање свих права која су и раније уживали. Сталне, пак, миграције српског становништва на Балкану и у крајевима северно од Саве и Дунава, допринела су унифицирању српске културе, стварању јединственог типа, надређеном регионалним разликама. Ипак, у рубним подручјима и у дијаспори, најчешће под притиском, многи Срби изгубили су своју веру и националну свест.

У исту категорију синтетичких радова може се сврстати и студија Д. Антонијевића *Миграције балканских сточара кроз векове* (147 — 156), у којој аутор прати сезонска кретања људи и њихових стада, неоспорно важног чиниоца културних процеса широм Балкана, од праисторије до XIX века, када она постепено, ометена новим политичким и економским условима, губе свој значај.

У осталим радовима пажња аутора усмерена је на анализирање посебних миграција које су се одвијале на одређеним, мањим подручјима, у конкретним, краћим временским интервалима и које су се, често, односиле на одређене категорије становника (*Дубровник као место привлачења и транзита становника залеђа у касном средњем веку*, 67 — 75) показује како је Дубровник у XIV и XV веку био под великим демографским притиском становништва из залеђа. То му је, с једне стране, омогућавало просперитет јер је имао сталан извор јефтине радне снаге, а, с друге стране, стварало и мноштво проблема због којих је, повремено, прибегавао протеривању и депортовању превеликог броја досељеника у Апулију. Д. Живојиновић, пак, на основу списа тајног ватиканског архива, испитује положај и услове живљења, као и однос црквених и профаних власти Млетачке Републике према српским досељеницима који су током друге половине XVII века населили далматинску обалу, непосредно залеђе и острва (*Ратови, миграције и религијски прозелитизам у Далмацији током друге половине XVII века*, 77 — 82).

Следећа група радова односи се на проучавање узрока и последица миграција од XIX века, тј. од времена стварања националних држава на Балкану. То је, пре свега, студија М. Протића *Миграције након побуна сељаштва у Србији XIX века* (91 — 96), у којој аутор истиче да су баш те, религијски и национално обележене сеобе, изазване ратовима и побунама, пресудно утицале на формирање етничке карте Србије. Због својих повољних економских и политичких услова, ослобођена Србија привлачила је имигранте — хришћане из свих околних, ближих и удаљенијих области. Осим тога, у XIX веку започела су и велика унутрашња кретања становништва на релацији село — град која су битно утицале на потоње процесе урбанизације.

У свом раду *Миграције у време балканских и првог светског рата* (115 — 129) Д. Ђорђевић се такође бави кретањима која су уследила након формирања балканских националних држава: исељавање турског и исламског становништва из политички и национално ослобођених области у оне које су још увек увек биле под отоманском управом и, супротно, хришћанских популација према својим матицама. Ту је, међутим, посебно обрађен период коначног распада Турске Империје и Аустро-Угарске Монархије, када су, покушавајући да створе национално хомогене државе, на рачун права на самоопредељење, државне власти пресељавале, често уз тешке трауме, масе становништва из једне државе у другу. Упркос свим напорима, право решење никада није пронађено, свуда су остајале националне мањине, стварано је незадовољство, могућност манипулације за политичке циљеве и реваншизам, што су каснији историјски догађаји само потврдили.

Једно од таквих подручја несумњиво су и области Косова и Метохије. *Егзодус Срба с Косова у XX веку и његова политичка позадина* (131 — 145) тема је прилога В. Буретића, који тежи да, анализом политичке ситуације у Југославији и делатношћу СКЈ у послератном периоду, разјасни узроке „бега“ с Косова.

Веома је занимљив рад Л. Нелсон (*Емиграција бугарских интелектуалаца у Румунију у време Вузразхдане*, 97 — 107), у коме је изложен значај активности бугарске револуционарне секуларне интелигенције у време националног препорода (образовање, развој националне културе, стварање националних и политичких програма, оснивање читаоница и женских друштава) на територији суседне земље, која је, након

ослобођења 1878. године, вративши се у своју домовину, преузела водећу улогу у стварању бугарске државе и нације.

Ф. Ј. Фрост, *Поново с Fallmerayerom* (109—114), подсећа на тезу тог немачког историчара, изречену 1830. године, у доба грчке ренесансе, да су хеленска раса и култура заувек нестали са историјске сцене, а да су Новогрци нова раса, помешана са Словенима и Албанцима. Такво одрицање континуитета изазвало је, наравно, реолт оновремених грчких историчара и светске јавности. Фрост упозорава да кључно питање у одређивању континуитета не би требало да буде ни питање етницитета ни физичког типа, јер су оба у суштини идеолошке дистинкције, већ питање културе. Никада није постојала „чиста хеленска раса" јер су увек постојале етничке мешавине, али је опстајала грчка култура коју су страни досељеници постепено усвајали као своју. Јер, како је још у IV веку пре н.е. говорио грчки оратор Изократ, Хелени су сви они које обједињује заједничка култура, а не порекло.

Потребно је, свакако, поменути и два преостала рада: Б. Крстић, *Миграције и обичајно право на Балкану* (157 — 160) и занимљив прилог E. Ivancich Dunin: *Миграције и културни идентитет исказан кроз игру: проучавање игара јужнословенских досељеника у Калифорнији* (161 — 170).

И, на крају, неколико критичких опаски на опрему књиге. Иако је евидентно да је књига намењена првенствено страним читаоцима с намером да се светска јавност из прве руке упозна с једним новим виђењем Балкана, сагледаним кроз призму миграција, она би исто тако могла бити и важан извор информација и ширем групу домаће јавности код које је у последњих неколико година нагло пробуђена жеља за историјским сазнањима. Зато би било добро да радове обавезно прати и дужи резиме на српскохрватском језику (идеално би, наравно, било да се цео зборник објави и у преводу). Штета је, а то је уређивачки пропуст, што радови, уопште узевши, нису јединствено припремљени за штампу према савременом информатичком систему, што би свакако допринело још бољој презентацији вредног садржаја књиге. Само три рада имају резиме, и то два на енглеском и један на српскохрватском језику. Неуједначен је и начин навођења литературе: негде се примењује систем напомена, негде попис литературе, што се ретко кад може оправдати специфичним захтевима текста (архивски документи и сл.), а у неким радовима изостало је и једно и друго. Исто тако, штета је што су се у тексту, у иначе одличним преводима радова наших научника на енглески језик (име/имена преводилаца је/су изостављена), провукле и понеке — према нашим мерилима малобројне — у почетнице, штампарске и правописне грешке.

Мирјана Прошић Дворнић

Kiss Mária, *Délszláv szokások a Duna mentén*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1988, 265 (Марија Киш, *Јужнословенски обичаји дуж Дунава*, Будимпешта 1988, 265)

Књига Марије Киш, научног саветника Етнографског института Мађарске академије наука, објављена у едицији *Етнолошке студије* (Néprajzi tanulmányok), открива и овога пута доброг познаваоца и истраживача обичаја Јужних Словена у Мађарској: у овој књизи М. Киш говори о обичајима и њиховим следственим променама, које упражњавају Јужни Словени настањени пре три века у Мађарској, претежно дуж Дунава.

Ауторка је, како то у уводном делу књиге истиче, поставила циљ да сумира резултате не само својих истраживања него и свих оних који се овом проблематиком баве, а своје су резултате објавили у Мађарској, Југославији и још неким другим земљама, да упореди досадашње резултате са најновијим, и да их прикаже аутентично, онолико колико је то било могућно.

Читаоца књиге М. Киш најпре упознаје са историјом Јужних Словена у Мађарској (Срба, Хрвата, Словенаца и неких етничких група, Босанаца и других) који су се досељавали у ове крајеве са разних подручја Балканског полуострва, највише по завршетку турских освајања; она потврђује да је враћање Будима од Турака (1686) и ослобођење од тур-

ске власти означило ново поглавље у историји Јужних Словена, највише Срба, у Мађарској, а тиме и процват народног стваралаштва. Ауторка примећује да су поред бележења обичаја истраживачи посветили велику пажњу и сакупљању народних песама: Јожеф Секач је користио у својој збирци (1836) превасходно песме из Вукових збирки, Фран Курелац је 1846. сакупљао народне умотворине међу Хрватима у жупанијама Шопрон, Мошон и Железној, у збирци Фрање Кухача заступљена је знатна грађа забележена у Мађарској. Помиње и друге сакупљаче народних умотворина Јужних Словена у подунавском делу Мађарске, а посвећује пажњу карактеристичним обичајима које су они тамо забележили.

У књизи Марије Киш детаљно су обрађени *божићни обичаји:* бадњак, полажајник, припремање разних врста колача, коледари. У поглављу посвећеном пролећним празницима говори о *ускршњим обичајима.* Објашњава се Лазарица, Врбица, Велики петак, пост, бојење јаја, припремање разних јела; ту су обичаји у вези са Ђурђевданом, као и обичаји летњих празника (Краљице) и ивандански обичаји.

Од празника које прослављају заједница и породица М. Киш издваја славу (крсно име), црквену славу (прештење) и описује игре у тим приликама. Износи потребне ритуале и обичаје у вези са њима (задушнице, Ружичало), а од обичаја везаних за домаћинство — освећење марве и прело. Посебно поглавље посветила је обликовању и трансформацији обичаја и упоређује их са балканским појавама.

Истакла бих богату литературу коју је ауторка навела на крају књиге, затим нотне белешке песама (Марија Киш, Лајош Киш, Тихомир Вујичић), као и илустрације (фотографије М. Киш, Имре Хеђија и других).

На крају да истакнемо: ова књига није само пажње достојна него сматрам да би било потребно да се преведе на наш језик како би наши етнолози могли да користе ову драгоцену грађу у својим компаративним истраживањима и студијама, и да имају могућности да прикажу, и са овог аспекта, резултате, значајне за етнолошку науку.

Магдалена Веселиновић Шулц

Délszláv Hösénekek székely jánosról, forditotta és a bevezetöt irta Borislav Jankulov, Utószó kiséretében közzéteszi Jung Károly, Ujvidék 1990. (Јужнословенске народне песме о Бановић Секули, превео и увод написао Борислав Јанкулов, поговор написао и приредио за штампу Кароль Јунг, Нови Сад 1990)

У изданју издавачке куће Форум и Института за мађарски језик, књижевност и хунгаролошка истраживања, објављена је заборављена збирка српскохрватских народних песама преведених на мађарски језик. То су песме о Бановић Секули (8) на мађарском језику, са уводном студијом преводиоца тих песама Борислава Јанкулова и поговором истраживача и проучаваоца српскохрватско-мађарске фолклористике др Кароља Јунга. Збирка је пропраћена потребном научном апаратуром, литературом и белешкама, неопходним за разумевање, односно објашњавање рукописа.

Ова збирка превода допринос је још бољем упознавању богатих српскохрватско-мађарских културних и књижевних веза и уједно указује и на то да постоји још неоткривена грађа која има велику вредност у области српскохрватско-мађарских културних и књижевних веза. Срећна је околност да је Кароль Јунг, вршећи истраживања у Етнографском музеју у Будимпешти, сасвим случајно открио овај рукопис, припремљен за штампу у Будимпешти још давне 1914. године, али због избијања првог светског рата није могао да буде објављен. Да су већ у то доба културни и књижевни кругови у Мађарској придавали не мали значај овим преводима сведочи и текст о Борислову Јанкулову у угледном мађарском лексикону Révai, у коме се, поред осталог, наводи да је „у штампи мађарски превод рукописа Борислава Јанкулова српских народних романси о Бановић Секули".

Борислав Јанкулов, „двојезични Србин", који је познавао мађарски језик као матерњи српски и писао на њему као на српском језику, имао је песничког дара и надахнућа, те је веома успешно превео ове народне песме на мађарски језик у десетерцу „српског манира", тако да оне могу послужити као пример веродостојног и са естетског становишта доброг и успешног превода.

Рукопис, до сада непознат не само ширим круговима него и истраживачима српскохрватско-мађарских културних и књижевних веза, са исцрпним поговором Кароља Јунга, својим вредним садржајем обогаћује не само мађарску и српскохрватску књижевност него и културне и књижевне везе ова два народа.

Магдалена Веселиновић Шулц

Jung Károly, *Hiedelemmondák és hiedelmek,* Adatok Gombos népi hiedelemvilágához, Forum Könyvkiadó, Ujdivék 1990, 365 (Кароль Јунг, *Митолошка предања и народна веровања,* Прилози проучавању система народних веровања у Богојеву, издање Форум, Нови Сад 1990)

Етнолог и песник Кароль Јунг, писац знатног броја запажених научних радова из области етнологије и фолклористике југословенских Мађара, аутор неколиких монографија: *Az emberélet forduloi,* Gombosi népszokasok, 1978 *(Прекретнице у човековом животу, Народни обичаји у Богојеву* — о којој сам писала у Гласнику Етнографског института САНУ XXVIII, 1979, 208—210) и *Táltosok, ördögök, garabancijások, Bevezetés népi hiedelmeink babonáink — világába,* 1985 *(Чаробњаци, нечастиви, грабанцијаши — Увод у свет нашег народног веровања и наших празноверја),* наставља са проучавањем народних обичаја свог родног села Богојева (Помбош) у западној Бачкој, настањеног претежно мађарским живљем, које је у етнографији југословенских Мађара познато по самосвојној ношњи, народним играма и песми.

Овом својом најновијом књигом, написаном у току 1983. године, Кароль Јунг наставља откривање богатог народног стваралаштва становника Богојева на основу сопствене, магнетофоном прикупљене грађе између 1976. и 1982. године.

Монографија *Митолошка предања и народна веровања* Кароља Јунга сатоји се из три дела. У првом делу аутор расправља о теоријским проблемима митолошких предања и њиховим карактеристикама и тумачи појам, дајући дефиницију предања, као и однос народних веровања и митолошких предања. Други део садржи анализу текстова, говори о вербалној магији, клетви са позитивним и негативним предзнаком, бајању и бајаличким текстовима, о љубавним баснама, апокрифним народним молитвама, народној прогностици, предзнацима, смрти, проблематици душе, веровању у ђаволе и демоне смрти, а о вештицама говори у неколико поглавља. Ту је и проблематика пастира и кочијаша са магијском моћи, видара и врачара, веровања у грабанцијаше и талтоше, који су значајни у систему мађарских народних веровања. Посебно поглавље посвећено је кућној змији, ексхатолошкој традицији, као и копању блага. На крају је анализа табуисаних понашања и текстова елемената забране. Трећи део, сами текстови, садржи 220 што краћих што дужих записа митолошког садржаја, прикупљених од 30 казивача најстарије генерације, углавном жена. Они представљају архаичну традицијску митолошку културу села, која ишчезава.

Ова монографија Кароља Јанга чини целину са већ раније објављеном монографијом *Прекретнице у човековом животу* и може корисно да послужи и као компаративна грађа за проучавање традиционалне народне културе вишенационалне Војводине, као и за изучавање јужнословенско-мађарске узајамности и веза у фолклору.

Магдалена Веселиновић Шулц

ur. Kit Krim,
Enciklopedija živih religija,
„Nolit", Beograd 1990, s. 821.

У Нолитовој библиотеци „Одредница" објављен је *Абингдонски речник живих религија,* чији је главни уредник Кит Крим, а уредници Р. А. Булард и А. Д. Шин. Уредници српскохрватског издања, С. Борђевић и Д. Пајин, определили су се, због карактера саме публикације, за назив *Енциклопедија живих религија.* На 821 страни, абецедним редом, обрађено је око 1 340 одредница.

На изради ове публикације сарађивало је око 160 научника, претежно професора факултета, који се баве проучавањем религије из разних аспеката; то су махом историчари

религије, антрополози, историчари, психолози и историчари уметности. Српскохрватско издање је допуњено „неким одељцима", као и „засебним одредницама" које нашег читаоца детаљније информишу о појави, развоју и распрострањењу одређених религија на нашим просторима.

У *Енциклопедији* су обрађени појмови из будизма, хиндуизма, хришћанства, ислама, јеврејства; обрађене су, такође, и одређене регионалне традиције, као и општи појмови из ове области. У основним одредницама о појединим „великим" религијама дат је њихов историјски развој, свето учење, света литература и обредна пракса; уз то је, или уз основни појам или у засебној одредници, обрађено ширење одређене религије као и варијације које су том приликом настајале. У самом тексту су обележени одређени појмови који су у књизи, засебно, опширније обрађени. На крају већих одредница наведена је важнија, углавном новија, коришћена литература. Уз традиционалне или племенске религије Африке, обе Америке, делова Азије итд. дат је и графички, географски приказ њиховог распрострањења. Цртежима су приказани и неки симболи вере, као и типови богомоља, али у томе као да нема доследности.

Појмови су обрађени тако да заинтересованим лаицима пруже основна, доста исцрпна обавештења, а стручњацима да буду полазиште за даља, детаљнија истраживања. Из делића наведеног предговора америчком издању, чини се, да је намера састављача била да се упознавањем са основним елементима различитих религија оствари веће разумевање међу људима.

Ласта Бановић

Zoja Karanović, *Zakopano blago — Život i priča*, Bratstvo—Jedinstvo, Institut za jugoslovenske književnosti i opštu književnost Filozofskog fakulteta u Novom Sadu, Novi Sad 1989.

Свако друштво ствара сопствене снове о срећи која је способна да „заобиђе" строге законе социјалног живљења да би се „осмехнула" изабраном миљенику судбине. Обучен у „пригодно рухо", овај „сан о срећи" је згодан начин за каналисање разноврсних социјалних тензија, јер обећава неочекиване могућности и улива наду и онима који не налазе реално засновану могућност да поправе свој незадовољавајући положај у друштву. Предање о закопаном благу представља врсту „одеће" у коју се „обукао" традиционално схваћен сан о ћудљивости среће, те чудотворке која се лако супротставља уобичајеним, социјално установљеним начинима „стицања блага", стварајући тако „пукотину" између могућег и немогућег, стварног и имагинарног, рационалног и ирационалног. Поступно нас уводећи у чудновату причу о закопаном благу, Зоја Карановић показује како се традиционална имагинација непрестано „храни" елементима стварног и могућег, формирајући тако један заиста комплексан „вртлог значења" који представља прави изазов за сваког истраживача. Скривена у дубљим слојевима симболичког језика, значења појединих елемената предања о закопаном благу постепено израњају у аналитичком поступку који ауторка заснива на обимној фактографији са српскохрватског говорног подручја и релевантној антропološкој, фолклористичкој, социолошкој и психолошкој литератури. Први део књиге посвећен је искључиво анализи елемената предања, док се други део студије бави жанровским одликама прича о закопаном благу, омогућавајући нам да из различитих углова „завиримо" у једну надасве необичну сферу наше духовне баштине.

Нарочито занимљива за етнологе, анализа предања о закопаном благу открива лукаву игру колективне уобразиље која непрестано тражи чврсто тло реалности по коме онда сади најразноврсније плодове маште. Јер, у основи читавог предања лежи заправо сасвим реална могућност скривања драгоцености које су у кризним временима њихови власници штитили закопавањем у земљу, односно на неко тајно, само њима знано место. На самој граници између могућег и немогућег, машта о закопаном благу везивала се пре свега за просторе на које упућује здраворазумска логика — рушевине свих врста, од старих црквишта, гробишта, свих места на којима су живели друштвени моћници, па до

кућа „обичних смртника“ на која је наводило веровање да сељаци свој новац и ствари од вредности закопавају испод кућног прага. У сваком случају, ако земља уопште крије вредности које је у њу (у неко неодређено време) похранио човек, онда је „најближе памети“ да се то пре свега потражи на развалинама његових боравишта, која међу многим тајнама крију и ову — за већину људи најпривлачнију; у њој је „закопана“ овоземаљска благодет за оног ко је открије.

Насупрот реалној претпоставци о постојању скривених драгоцености за којима вреди трагати, предање о закопаном благу предлаже крајње фантастичне путеве и начине откривања и ископавања вредне материје. Јер, прва у низу препрека које је требало решити је прецизно откривање локације, простора који у својим дубинама крије прохрањене драгоцености. Сан је био само један од начина. Веровало се, наиме, да се тај мистериозни простор може човеку указати у сну, па су многа копања отпочињала захваљујући таквој врсти знамења. Они којима није успевало да се помоћу сна „докопају„ жељене информације, тражили су је преко врачара, специјалиста за све врсте мистерија, односно ствари које прелазе границу друштвено познатог. Ако ни сан ни врачаре не помогну, не треба губити наду, јер тајну може открити и сам простор, који се, оптерећен драгоценим садржајем, мора бар по нечему разликовати од сваког другог места у околини. Простор је своју тајну саопштавао посебном врстом „знамења у времену“. Веровало се, наиме, да на местима где је закопано благо, ноћу често „избија“ пламен који није могао видети свако, већ само онај коме је то суђено. Ако би ком сретнику пошло за руком да скине први вео са тајне закопане у земљи, то јест да на неки од утврђених начина сазна где се налази благо, он је само једном ногом закорачио у непознато; а чека га још дуго и неизвесно путовање. Јер, према веровању, закопано благо чува неки натприродни створ који посебно води рачуна о томе да њему поверена драгоценост не падне у руке „било коме“. Натприродни чувари блага, најчешће оличени ликовима демонских животиња, коначно прекидају танку нит која читаво предање везује са могућно и реално објашњивим, откривајући нам сву комплексност традиционално замишљеног „сна о срећи“.

Зоја Карановић је својом књигом несумњиво показала велику богатство традиционалне имагинације која се исплела око закопаног блага, уводећи нас у овај обимни и заиста фасцинантни материјал низом изванредно заснованих аналитичких обрада појединих елемената предања. Ипак, мора се рећи да ауторка, спретна у анализи детаља, не налази начина да причу о закопаном благу сагледа у значењској целовитости која као да остаје скривена иза прецизно размотрених делова. Чини се, наиме, да је комплексност читавог предања захтевала (и омогућавала) једну сложенију игру значења у којој ће се детаљи размотрити са различитих нивоа општости. Уосталом, ако пред собом имамо слику која је велика и при том богата детаљима, онда је морамо осмотрити са одговарајуће удаљености да бисмо стекли комплетан утисак о целини. Изгледа да студији Зоје Карановић недостаје управо овај „поглед са даљине“, односно одговарајући аналитички захват који би (са једног вишег нивоа општости) сагледао целовитост читаве приче која се несумњиво крије иза разноврсних детаља чија је значењска повезаност (попут блага за којим ваља трагати) закопана у дубљим слојевима симболичког језика.

Добрила Братић

Драгослав Антонијевић, *Ритуални транс*, Српска академија наука и уметности. Балканолошки институт, Посебна издања 42, Proex — агенција за извоз-увоз, Београд 1990.

Ритуални транс, монографија Драгослава Антонијевића је прва научна студија која овај феномен посматра и из интегралне и из компаративне перспективе на територији целог Балканског полуострва. Ово је књига не само о егзалтацији у трансу коју су доживели појединци обузети божанским бићима митског порекла, као дела неких божанских ритуала, већ и о друштвеним функцијама транса.

Драгослав Антонијевић је детаљно анализирао феномен транса који прати митска искуства и нађен је у свим врстама религија на одређеном ступњу развоја. Религиозна опседнутост функционише као привилеговани комуникацијски канал између људских и натприродних бића. Ритуални транс прате: мистички језик и драма, музика и плес, пророковање и видовитост, преношење порука од највиших бића, преминулих предака. Сам ритуални транс аутор дефинише како ступањ опседнутости неком мистичном силом, иначе нормалних и ментално здравих људи.

Искуства транса су посматрана као заједничко језгро у следећим ритуалима: *Анастенарије* (Грчка и Бугарска), *Русаље* (Србија) и *Калушари* (Румунија и Бугарска) Аутор анализира структуралне моделе ритуала, њихове метафоричне представе, акције и симболе, све у односу на балкански, етнички, историјски и културни миље. Проучавање је засновано на ауторовом дугогодишњем тереноским истраживањима на Балкану, затим на архивским материјалима и многим научним радовима о тој проблематици.

Књига је подељена у четири одељка, од којих сваки има неколико делова. У првом, названом *О трансу* представљена је синтетичка теоријска расправа о ритуалном трансу. Аутор почиње описивањем појмова транса и екстазе, указујући на њихову разлику и потребу сређивања терминолошке збрке у погледу употребе ових појмова. У том циљу Д. Антонијевић даје и графички приказ дистинкције између транса и екстазе. У овом одељку аутор решава и проблем разликовања шаманског транса и транса опседнутости, констатујући да је „путовање" душе током сеансе одсутно из шаманистичке доктрине, али је присутно у балканским ритуалима транса, што указује на неодрживост било какве аналогије између ова два типа транса. У том уводном делу поглавља *О трансу* закључује да се појединци о којима је реч, без обзира на то да ли су стварно у трансу или не, сматрају опседнутим само под условом да и они сами верују да се налазе у измењеном стању, а и да остали чланови заједнице подржавају њихово уверење. Веровање да је его те особе под доминацијом ега неког натприродног бића, изазивајући привремен губитак самоконтроле представља суштинску карактеристику опседнутости. Аутор обраћа посебну пажњу и у оквиру овог поглавља посебно разматра *Музику и игру, Глумовање, Болест и лечење,* и смисао за *Заједништво,* сматрајући да су они заслужни за стварање и одржавање транса. Говорећи о игри и музици, Д. Антонијевић открива да постоји онолико различитих мелодија и телесних покрета колико има ритуалних опседнутости. Позоришна компонента, глумовање, такође је разматрано детаљно. Иако ритуални транс своје примарно и суштинско значење црпи из сакралне сфере, аутор укључује и стил креативног представљања, глуме, заједно са узбуђењем и забавом. Он посебно инсистира на такозваној контакт комуникацији. Ритуална музика, игра и песма стварају вртлог драматичних слика које сваког учесника увлаче у овај колективни чин, водећи га, убрзавањем темпа, до кулминације, када он бива опседнут имагинарним врховним бићем. Тако искушавајући колективну подсвест, појединац бива одвојен од обичног свакодневног искуства, али не и од својих жеља, страсти и потреба да се прочисти кроз катарзу. Најподложнији рационалним интерпретацијама су болесни и унесрећени, па сеансе ритуалног лечења имају важну улогу у животу људи.

У посебним поглављима Драгослав Антонијевић је врло детаљно анализирао феномен транса као дела ритуала *Анастенарија, Русаља* и *Калушара.* Осветљавајући стање транса изабраног ритуала, аутор је обрадио и обреде, и игру, и музику, и материјалне предмете и порекло обреда. С обзиром на то да је аутор лично истраживао на терену, а у интерпретацији критички користио сву расположиву балканску стручну литературу, ова поглавља су веома важна за етнологе.

Оно што аутор кроз целу књигу понавља постојање феномена транса као дела обреда анастенарије, русаља и калушара. Транс се дефинише као транзитно стање духа — током ритуала учесник напушта своје нормално стање, улази у транс и остаје у њему одређено време да би се на крају вратио у своје нормално стање. Дезоријентација чула и промена вегетативног система и понашања је психолошко стање духа при трансу. После таквог транса честа је амнезија, губитак осећаја за бол, непо-

стојање опекотина, изванредна физичка снага, итд.

Све то указује на чињеницу да је ритуални транс специјална врста транса која се јавља као опседнутост људског бића натприродном снагом која влада његовим понашањем, чулима и снагом. Учесници ритуала ван ритуалне ситуације су сасвим нормалне особе; стога претпоставка да је ритуални транс искуство болесних, неуротичних особа, треба одбацити. Ритуални транс је, такође, институционализован унутар културног модела па не може бити сматран патолошким феноменом.

Драгослав Антонијевић открива и друштвене функције ритуалног транса. Као део важећег ритуалног система ритуални транс нуди терапеутску помоћ и друге врсте помоћи које су потребне заједници. Лечење мора да се спроведе зато што је неко прекршио табу, чиме је угрожен не само тај појединац него и цела заједница. С друге стране, болест није само физички поремећај већ се може проширити и на социоекономско биће, па тако угрозити и друштво. Стога се мора предузети ритуално лечење као средство за успостављање реда. Социјална реинтеграција једна је од најважнијих функција ритуала лечења, ритуалног транса. Аутор каже: „Трансни ритуали могу неискусном посматрачу изгледати безначајни и банални, као производ оболелих неуротичара. Међутим, њихов аналогни ефекат, као у свакој религији са симболичним радњама чије је првобитно значење непознато, има одбрамбену, обезбеђујућу и заштитну функцију...". У књизи *Ритуални транс* Драгослав Антонијевић је то и доказао.

Зорица Дивац

Dušan Bandić, *Carstvo zemaljsko n carstvo nebesko*, Ogledi o narodnoj religiji, Biblioteka XX vek, Beograd 1990.

У едицији XX век појавила се и друга књига Душана Бандића, који нам се већ представио као врсни познавалац народне религије Срба. Овај аутор је 1980. године објавио књигу *Табу у традиционалној култури Срба*, која чини својеврсни увод у савремена етнолошка проучавања религијских представа наших предака. Док *Табу*, полазећи од специфичне области религијске праксе, даје одговарајући увид у готово све важније сегменте традиционалне религије јужнословенских народа, дотле најновија Бандићева студија тежи продубљавању ове проблематике, односно стварању, једног теоријско-методолошког „улаза" у комплексна разматрања религијске мисли уопште, у оквиру које је и наша традиција „савила своје гнездо". Наслов са епским призвуком *Царство земаљско и царство небеско* може нас заварати, јер аутор не тежи епској ширини, већ преко изабраних тема покушава продрети у дубину, до самих корена религијске мисли.

Већ наслов првог од девет огледа који сачињавају књигу, наговештава да нам аутор нуди „кључ" којим се отвара једна од многобројних капија на самом улазу у лавиринте религијских идеја. Јер, шта би се друго могло скривати иза наслова *Комуникацијски концепт религије* ако не настојање да се створи теоријски пролаз кроз непрегледну шуму религијских симбола. Полазећи од савремених антрополошких истраживања, Бандић заправо разрађује „један теоријски концепт религије који би могао да послужи као адекватан појмовни и хипотетички оквир за комуникацијско, односно семиолошко тумачење религијских феномена". У складу са оваквим полазиштем, религија је идентификована као комуникацијски феномен, односно специфички културни механизам који људима пре свега помаже да створе општу слику стварности, дакле један глобални поглед на свет. Као комуникацијски феномен, религија дакако поседује свој специфични „језик" који, попут сваког другог језика, истовремено представља и инструмент људског мишљења и инструмент међусобне комуникације. У основи религијског „језика", сматра Бандић, лежи једна једина, основна информација на коју се, као на врсту темеља „дозиђује" читава зграда свеколике религијске симболике; ова информација говори о две радикално различите, чак опонентне стварности — профане и сакралне, овостране и оностране, природне и ван-

природне. „Када кажем да је таква информација основна, темељна, приписујем јој у ствари једно посебно значење. Третирам је као информацију која је садржана у свим осталим информацијама исказаним религијским „језиком". И обрнуто: све остале информације које чине поменути „језик" за мене су само њене варијанте. Таква информација се, по мом мишљењу адекватно може означити као *примарна информација или информација првог реда* (курз. Д. Бандић)". Овај религијски израз може се „преводити" на друге заокружене симболичке системе који у својим темељима имају другачије информације. „Језик" науке је један такав симболички систем чији монистички концепт виђења стварности аутор супротставља религијском дуализму, покушавајући да се приближи неким елементарним идејама помоћу којих човек креира укупну слику света у коме живи.

Са теоријских висина уводног текста, аутор нас у преосталим огледима спушта на конкретно тло наше традиционалне религије, коју нам представља кроз неколико карактеристичних тема. Оглед по коме је читава књига и добила наслов „царство земаљско и царство небеско" бави се метафоричним значењима смрти у српској традицији, полазећи од чувене епске песме *Пропаст царства српскога.* Традиционално схватање смрти је тема још два прилога из књиге, при чему је ова вечита преокупација људске уобразиље осветљена из различитих углова. Комплексна значењска анализа једног од најупечатљивијих ликова читавог нашег митског пантеона дата је у огледу под насловом *Вампир у религијским схватањима југословенских народа.* Док је овим радом обрађена тема својеврсне „посмртне побуне" оличене у натприродној појави повампиреног покојника, дотле је ритуални контакт с бестелесном душом покојника анализиран у тексту под насловом *Посмртно умирање у религији Срба.* Мада без сваке сумње показује како традиционално схваћена смрт „далеко баца своју сенку" задирући при том у све поре социјалног живота, ова „мрачна тема" ипак не остаје једина преокупација Бандићеве књиге. Остали текстови баве се разноврсним проблемима јужнословенске религије, обједињени, пре свега, ауторовим приступом и специфичним аналитичким поступком који никад не занемарује чињеницу да се свака конкретна религијска представа увек може повезати са универзалним значењима „примарне информације".

Добрила Братић

Jezici i kulture u doticajima, Pedagoški fakultet u Rijeci — Znanstvenо-nastavne delatnosti Pula, Pula 1989, 344 s.

Језици и културе у дотицајима је зборник радова Првог међународног истоименог скупа који је одржан у Пули априла 1988. Организатор скупа и издавач Зборника је Педагошки факултет Свеучилишта „Владимир Бакарић„ у Ријеци ООУР Знанствено-наставне делатности у Пули. Излагања на скупу саопштавана су упоредо у две секције: *Језик* и *Култура.* Радови су презентовани и објављени на три равноправна језика: италијанском, српскохрватском (хрватскосрпски) и словеначком. Учествовали су научници и стручњаци из Италије и Југославије.

Гранична подручја на којима живе опранци различитих народа све чешће привлаче пажњу научника различитих профила: историчара, археолога, социолога, антрополога и др. Зоне додира различитих култура и народа имале су кроз историју двојаку улогу: некад и негде су се на њима или због њих сукобљавале државе, њихови народи и културе. Из таквих сукоба настајала је напетост и искључивост, водећи становништво у етноцентризам, национализам, наметнуту акултурацију и асимилацију. Међутим, ова подручја представљала су и мостове упознавања и отварања према другим народима и културама и уопште према глобалном културном наслеђу. Циљ Скупа био је „допринос расветљавању појави заједништва међу различитим културама, заједништва које је засновано на познаавању и уважавању тих култура".

Зборник садржи 59 чланака различитог стручног и научног домета. Поједини радови бавили су се теоријским разматрањима, док другу групу чине прилози с теренских истраживања. С једне стране, расправљало се о општим темама: о дефи-

нисању појмова и методолошких оквира у проучавању етничности, односа међу културама и мултикултурализму. Многи радови, међутим, бавили су се конкретним питањима која су захватала широку проблематику: од лексикографије и топономастике, историографије и културне политике до књижевне критике и музеологије, фолклора и етнологије.

Највише радова бавило се подручјем додира јужнословенских народа и Италијана (северна Италија, Истра, Кварнер), али нису занемарене ни друга вишенационална подручја наше земље (Војводина, Македонија, Босна и Херцеговина и др.).

Иако су и скуп и Зборник желели да имају искључиво научни карактер, у многим радовима долазе до изражаја и различити политички утицаји, па чак и ставови који се не могу лако прихватити. Ипак, Зборник представља одличну основу различитог свеобухватног разумевања важне и широкке проблематие међукултурних и међунационалних контаката.

Мирјана Павловић

Vojvođanski svatovi — zbornik radova, Izdanje Kulturno-istorijskog društva „Proleće na čenejskim salašima" — PČESA, 1990. godina, 204 strane i veliki broj fotografija uz priloge

Културно-историјско друштво „Пролеће на ченејским салашима" — ПЧЕСА, већ шесту годину заредом одржава научне скупове посвећене историји пољопривреде, салаша и села углавном у Војводини. Врло је значајно, да је са свих досадашњих скупова друштво успело да објави зборнике саопштења.

Жеља приређивача зборника *Војвођански сватови* била је да збиром научних и стручних саопштења створи фонд сазнања о сватовским обичајима народа и националних мањина у Војводини. У 43 прилога Зборника о свадби и свадбеним обичајима, највећи број је о српској свадби (15), затим словачкој (7), шокачкој (4), русинској (3), мађарској (2) и по један још о црногорској, румунској, буњевачкој и бугарској. Неколико прилога односи се на општија питања, интеретничке односе и неке детаље који се не односе само на један етнос. Овај збир радова, наравно, не пружа потпуну слику проучености свадбених обичаја сложеног етничког састава у Војводини. Постоји више радова, па и студија о комплексу женидбених обичаја и свадби, али се већина углавном односи на ужа подручја и поједине етносе, као и радови сабрани у овом зборнику. Зато мислим да Зборнику недостаје једна библиографија или прилог који би упутио на најзначајније изворе и критички се осврнуо на досадашњу литературу о војвођанским сватовима. Карактер прилога у Зборнику различит је у погледу приступа. Претежу радови дескриптивног културно-историјског и етнолошког садржаја. Већина је врло кратка, сажети прикази, који се односе само на неке делове свадбених обичаја или на оно што је у вези са њима. Тако се углавном приказују припрема и ток свадбе, а само у неким има елемената анализе, компарација и уопштавања. Мислим да је у информацији о Зборнику непотребно указивати само на неке радове, јер он у целини даје слику шароликости војвођанског етничког миљеа и отвара могућност упознавања свадбених обичаја. Наравно, не само преко онога што је у овој свесци објављено већ и кроз литературу и изворе на које нас аутори упућују.

Напоре Културно-историјског друштва ПЧЕСА на истраживању и познавању појединих питања из историје пољопривреде, салаша и села треба поздравити, одати му признање за истрајан рад и пожелети да и даље подстиче и окупља стручњаке.

Никола Пантелић

Невенка Бојовић — Радован М. Маринковић, *Моравички занати и занимања*, Издавачи: Задружно предузеће „Ивањица" — Ивањица и „Литопапир" — Чачак, Ивањица — Чачак 1990, страна 183, илустровано већим бројем фотографија

Приказ и попис моравичких заната и занимања у XIX и XX веку основан је на вишегодишњим истраживањима аутора овог дела. Намењен је широком крупу читалаца, пре свега Ивањичанима, па је зато и штиво

доста популарно писано. Али, истовремено, књига ће бити од користи стручним и научним посленицима јер је снабдевена многим потребним подацима, објашњењима, напоменама, изворима и литературом.

Књига садржи кратак предговор (5—8) Блажа Радивојевића, затим уводно излагање аутора под насловом *Од сточара, воћара и ратара до власника рачунара* (9—26), а затим се нижу прикази заната и занимања који су обухваћени делом. Занати и занимања систематизовани су у групе по одређеној сродности: *прехрана* (ту су приказани воденичари, пекари, месари, угоститељи, воскари и лицидери), *израда одела и обуће* (вуновлачари, ваљари, бојаџије, абаџије, терзије, ћурчије, кројачи, опанчари, папуџије, обућари), *обрада дрвета, метала и камена* (стругари, дрводеље, пинтери, столари, дунђери, остали обрађивачи дрвета, неимари, кречари, плочари, туфегџије — пушкари, каменоресци, ћумураши, лимари и бравари), *саобраћај* (кирџије и рабџије, ковачи и поткивачи, мутавџије, самарџије, сарачи и седлари, колари), *остали занати и занимања* (трговци, бербери, фотографи), свирачи (фруалши, гуслари, трубачи) (27—134)). Следи текст којим аутори изражавају захвалност свима који су им помогли и омогућили израду и издавање дела. Ту су још напомене и објашњења, речник мање познатих речи и израза, па прилози: чланови ивањичког занатлијског еснафа 1911 године, списак моравичких занатлија пре првог светског рата, између два светска рата и после другог светског рата и, на крају, списак чланова занатске задруге „Ивањица“ крајем 1989. године.

У уводу одређени су простор и време, историјски и друштвени оквири у којима су настајали, развијали се, трајали и нестајали поједини занати и занимања, поглавито у XIX и XX веку. Аутори су настојали да представљање појединачних заната не буде у строгим оквирима стереотипа историјско-етнографских прегледа. Тежили су да унесу дозу лирског и репортерског приступа. Томе доприносе и епитафи са чувених надгробних споменика из овога краја, који су презентирани као мото на почетку излагања о више заната. Као што се може видети из већ поменутог редоследа у садржају, обухваћена је већина заната и занимања којима су се људи у моравичком крају бавили, професионално или само повремено због зараде и задовољавања потреба становништва у околини. Многи од њих данас добрим делом припадају прошлости. Међутим, изостали су неки видови домаће радиности, који би се могли сврстати и у занатску радиност, као и нека занимања за чије су обављање потребни одређено знање, искуство и вештина. Свакако да би ово захтевало и другачији приступ и знатно већи простор. Пре свега, морало би се ослободити патријархалистичког схватања занатске делатности, по којој су занати и занимања мушкараца права занатска делатност а домаћа и друга радиност жена, без обзира на њену важност и обим, ствар породице — домаћинства.

Прикази заната и занимања, често су изложени на сликовит начин, садрже важније чињенице о занату, мајсторима, производима или услугама. У неким описима дато је више, у другим мање података, па зависно од тога имамо потпунију слику или само скицу. Неки од наведених заната и занимања су нестали, а други су се трансформисали у савремену занатску и индустријску делатност; неки, пак, трају као егзотични сведоци прошлих времена, док се мањи број из наведеног низа одржава готово неизмењен јер потреба за њиховим производима или услугама није ни данас престала. Уз сва настојања аутора на стварању општег и слојевитог увида у материју помоћу чињеница и дочаравања атмосфере локалним изразима, а каткад и репортерским маниром, изостала је непоновљивост друштвеног миљеа и односа међу људима, стварност у којој су опстојали и делали мајстори, калфе и шегрти о којима је реч. Можда је то за ову прилику и превише тражити с обзиром на напоре и намере аутора усмерене на приказ заната и занимања.

Поменимо још једанпут, дело Невенке Бојовић и Радована М. Маринковића представља стручни преглед заната и занимања у моравичком крају, настао на непосредном истраживачком раду, изворима и литератури. Зато ова обрађена и систематизована грађа има тежину и значај за даља научна испитивања. Тематику изложену на јасан и доступан начин радо ће, макар само неке делове, а није неопходно читање интеграл-

ног текста, читати многи које интересују одређена питања или прошлост иваничког краја. Дело се може сматрати и својеврсним приручником за познавање неких питања из прошлости и савремености Моравичког Старог Влаха и као такво представља вредан допринос за културу и истраживања занатске делатности у Србији.

Никола Пантелић

Етнолошке свеске X, Етнолошко друштво СР Србије, Београд 1989, 280 с.

Етнолошке свеске су зборник радова Тринаестог саветовања Етнолошког друштва СР Србије, одржаног 26. и 27. јуна 1989. године на Копаонику, поводом шестстоте годишњице косовске битке (1389—1989).

Зборник обухвата 32 рада различитих теоријских приступа и метода истраживања, стручних и научних домета, па би их, зато, требало разматрати појединачно. Како то превазилази циљеве кратког приказа, овом приликом ћемо само кратко навести ауторе и теме чланака.

Зборник је подељен у четири дела. У првом, *Косово и поводом њега* већина радова се бави етничким и етнолошким проблемима Косова. Други део чине радови на слободну тему, трећи чланци о Копаонику, а четврти — прикази.

После етнополитичког есеја о значењу и значају Косова за српску націју Р. Ракића, следе радови о процесима асимилације муслиманског становништва у региону Косова и Метохије (Р. Томашевић, Ј. Трифуновски), о етнографској заоставштини свештеника Д. Дебељковића (Ј. Ранчић) и о методолошким проблемима поновног проучавања Срба у овом региону (В. Станисављевић-Ракић). Карактеристикама досадашњих истраживања породице на Косову баве се Н. Ђурчић и З. Иванковић, а обичајним правом — следећа три рада. Мировна већа проучава Н. Павковић, трансформацијама и ишчезавањем правних обичаја бави се Ђ. Костић, и применом истраживања обичајног права у усмеравању социјалних односа Љ. Гавриловић. Епика Косова је предмет анализе радова Ж. Требјешанина и Р. Буриће, а прослављање Видовдана на Газиместану између два светска рата Д. Марковић. Први део се завршава радовима о збиркама етнографског материјала са Косова (Р. Баришић, М. Дармановић) и о проучаваним ношње (М. Менковић, М. Ивановић-Баришић).

Други део обухвата 11 радова, разнородних како по темама тако и по областима истраживања. Контакти између појединца „с овог света" са оностраним светом натприродних бића предмет су анализе рада Д. Братић. Свадбене песме проучавају В. Катић и З. Карановић, а анализом топонима бави се Ј. Кале. Следе радови Г. Љубоје о народној медицини и Г. Живковић и С. Костић о употреби хамајлија у народном лечењу у Тимочкој крајини. Култура гастарбајтера је заокупила пажњу Ж. Ромелић и М. Стојановића, а шеријатско право — С. Рашљанина. Рурална архитектура је тема рада М. Орлић-Пешић, а етничким идентитетом Срба у Ловри бави се М. Прелић. На крају овог дела Зборника Г. Будишин даје преглед етнолошког дела сталне поставке Градског музеја у Суботици, а С. Ковач у свом раду анализира кастинске односе у западној Африци.

Трећи део, *Копаоник и околина* обухвата радове: Р. Буровић о утицају туризма на културна и демографска кретања у овој области, С. Шапоњић о етнолошким истраживањима Рашке и околине и рад М. Ивезић о народној ношњи источног Копаоника.

Последњи, четврти део Зборника обухвата два приказа. С. Стојковић приказује изложбу Љ. Рељића *Косовска легенда у народном стваралаштву* у Етнографском музеју у Београду, а Р. Ракић даје преглед садржаја Етнолошких свезака I—IX.

Радови обухваћени Етнолошким свескама X представљају добру основу за свестраније проучавање косовско-метохијског региона, али и преглед интересовања етнолога у нас у текућој години.

Мирјана Павловић