

СРПСКА АКАДЕМИЈА НАУКА И УМЕТНОСТИ  
БАЛКАНОЛОШКИ ИНСТИТУТ

ПОСЕБНА ИЗДАЊА  
Књига 16

ДРАГОСЛАВ АНТОНИЈЕВИЋ

ОБРЕДИ И ОБИЧАЈИ  
БАЛКАНСКИХ СТОЧАРА

БЕОГРАД 1982

**ДРАГОСЛАВ АНТОНИЈЕВИЋ**  
**ОБРЕДИ И ОБИЧАЈИ БАЛКАНСКИХ СТОЧАРА**

**SERBIAN ACADEMY OF SCIENCES AND ARTS  
INSTITUTE FOR BALKAN STUDIES**

**SPECIAL EDITIONS**

**№ 16**

**DRAGOSLAV ANTONIJEVIĆ**

**RITUALS AND CUSTOMS  
OF BALKAN  
CATTLEBREEDERS**

**Editor-in-Chief**

**RADOVAN SAMARDŽIĆ**

**Corresponding Member of the Serbian Academy of Sciences and Arts  
Director of the Institute for Balkan Studies**

**Accepted at the Fifth Session of the Scientific Council of the Institute  
for Balkan Studies, December the 18th, 1980.**

**BELGRADE 1982**

**СРПСКА АКАДЕМИЈА НАУКА И УМЕТНОСТИ  
БАЛКАНОЛОШКИ ИНСТИТУТ**

**ПОСЕБНА ИЗДАЊА  
Књига 16**

**ДРАГОСЛАВ АНТОНИЈЕВИЋ**

**ОБРЕДИ И ОБИЧАЈИ  
БАЛКАНСКИХ СТОЧАРА**

**Уредник**

**РАДОВАН САМАРЦИЋ**

**Дописни члан Српске академије наука и уметности  
Директор Балканолошког института**

**Примљено на седници Научног савета Балканолошког института  
18. децембра 1980. године.**

**БЕОГРАД 1982**

<http://balkaninstitut.com>



Монографија је штампана захваљујући финансијској помоћи  
коју је обезбедила Заједница науке Србије

### Рецензенти

Драгослав Срејовић, дописни члан САНУ  
Слободан Зечевић, научни саветник

На основу мишљења Републичког секретаријата за културу СР Србије број  
413-834-02, ова књига је ослобођена плаћања посебног републичког пореза на промет  
производа и услуга у промету.

## САДРЖАЈ

Предговор .....	7
-----------------	---

### ПРВИ ДЕО

#### I Саракачани

<i>Распрострањеност</i> .....	11
<i>Порекло и прошлост</i> .....	11

#### II Власи

<i>Име, језик, распрострањеност</i> .....	20
<i>Порекло и прошлост</i> .....	23

#### III Номадизам

<i>Ситочарска кретања</i> .....	33
Саракачани .....	42
Власи .....	44
<i>Основна обележја ситочарског номадизма</i> .....	48

### ДРУГИ ДЕО

#### I Магија

<i>Магија за плодност људи</i> .....	54
Обичаји приликом порођења .....	58
<i>Магија за плодност стоке</i> .....	63
<i>Плодност, изобиле и благодарење</i> .....	68
Игре под маскама .....	69

<i>Мађијски обичаји који ишпришће од болести</i> .....	75
Код људи .....	75
Код стоке .....	77
<i>Црна мађија — зле очи</i> .....	78
Змија .....	84
<i>Прорицање будућности</i> .....	86
Гледање у плећку и јетру .....	88
Клидон .....	90
<i>Силоварска мађијска мисао</i> .....	93
Трансмисије (превошења) у магији .....	96
<i>Социјалне улоге силоварске мађије</i> .....	104
Континуитет магије .....	110

## II Религија

<i>Празници и верски обичаји (Календар)</i> .....	116
Епифанија (Богојављење) .....	119
Св. Атанас .....	120
Св. Тодор .....	120
Благовести .....	120
Вели и четвртак .....	121
Ускрс .....	123
Св. Бурђе (Бурђевдан) .....	127
Св. Димитрије (Митровдан) .....	127
Св. Илија .....	128
<i>Пољуби обичаји</i> .....	128
Заштита живих од смрти и нечистоће .....	136
Солидарност између живих и мртвих .....	137
<i>Свадебни обичаји</i> .....	140
<i>Ушницај православне хришћанске цркве на религиозност</i> .....	152

## III Митологија и демонологија

<i>Митологија</i> .....	156
<i>Демонологија</i> .....	162
Сајтанари .....	163
Ђаво .....	164
Дјутис .....	165
Каликанцари .....	166
Калотихе .....	167
Виле .....	167
Моуре .....	168
Дзуне .....	169
<b>Закључак</b> .....	171
<b>Резиме-Summary</b> .....	175

## ПРЕДГОВОР

Иницијативу и методолошку разраду за темељно проучавање „Номадских и полуномадских сточарских кретања на Балкану и у југоисточној Европи” дао је уважени академик Васа Чубриловић. Он је с великим интересовањем и непосредним учешћем пратио истраживања на овом пројекту чији су први резултати представљени на међународном научном скупу Балканолошког института, с темом *Одредбе и позицијеној законодавства и обичајној права о сезонским кретањима сточара*. Обједињени у посебном „Зборнику”, радови са овог симпозијума објављени су 1976. године.

Показало се да су сточарска кретања кроз векове имала изузетан значај за привредни и друштвени развој југоисточне Европе, да су утицала на културни развитак народа ових области уопште, на њихове међусобне односе, па чак и на етногенезу неких народа. Један од значајних беоцуга у општем сагледавању сточарских миграција на Балкану представљају обреди и обичаји сточара номада, сложена тема на којој смо индивидуално радили, а чије резултате излажемо у овој књизи. Обреди и обичаји заузимају изузетно место у културној баштини балканских сточара. Актуелни, занимљиви и досад у целини непроучени, они су били предмет мањих и узгредних расправа, најчешће придодати уз неки рад о сточарству на Балкану. Знања о њима измицала су етнологима из разлога што су се они доста касно заинтересовали за проучавање балканских сточарских друштава. Овој књизи претходило је неколико наших прилога из сточарског обредног и обичајног живота који су објављени у неким нашим и иностраним стручним часописима. Књига износи обреде и обичаје најзначајнијих представника балканског сточарског номадизма *Саракачана* и *Влаха*. Упоредо се први пут на једном месту излажу обреди и обичаји ових двеју сточарских етничких група које се доста разликују по етногенетским обележјима и неким културним

одликама. Ради лакшег комуницирања, под термином Влах објединили смо неколико једнородних влашких етничких група с различитим именима: Аромунци, Карагуни, Куцовласи, Фаршериоти, Арванитовласи и Цинцари. Сви се они међусобно називају именованом Влахом, а тако их најчешће ослобљавају и народи с којима долазе у додир. Уколико је потребно да истакнемо неку обрзну или обичајну специфичност која није заједничка свим Власима, током излагања употребимо етнички термин коме она припада.

Године 1974. и 1975. боравили смо на теренима Грчке у Епиру, Тесалији, Македонији и Тракији, где смо непосредно проучавали Саракачане и Влахе. Теренска проучавања Влаха у СР Македонији обавили смо у неколико махова у раздобљу од 1974. до 1978. у насељима на Овчем пољу, у штипској и струшко-охридској области. Већ тада смо ретко nailазили на расуте сточарске колибе у планинама као последње групе упорних номада са стоком којима је урбани живот већ увелико закуцао на врата. Под оклопом свог древног занимања, они су сачували понешто од свог архаичног погледа на живот и свет, уз тајанствене акценте магичких обреда и знамења које савремени живот брише и усклађује с модерним начином мишљења. Традиционална култура Саракачана и Влаха изумире пред нашим очима, и на путу је коначног ишчезнућа. Судбина обреда и обичаја је таква да све оно што се ствара као ново у данашњем напредујућем процесу обликовања живота, њих све више удаљује од њихове изворности. Разговарали смо са Саракачанима и Власима, посматрали их на послу, а понекад у обреду, игри и песми. Обавештења добијена на овако непосредан теренски начин и посредно путем анкете од сарадника са терена нагомилала су прилично етнографског материјала. Можда је књига негде оптерећена мање значајним етнографским подацима на уштрб целине; међутим, задржавање на њима је настало у жељи да се не пропусти ништа што би касније могло да се користи у даљим проучавањима неких питања.

Без непосредних теренских проматрања не бисмо могли докраја разумети суштину номадско-сточарског живота и добити потпуну слику ове особене културе. За етнолога је повезивање истраживача са испитивачима најбољи начин да се открију и најскривеније стране људског живота. И поред тога, за многе појаве, нарочито оне из области магије и религије, било је тешко добити рационална објашњења за њихово и данашње упражњавање. У највећем броју примера добијали смо одговор „тако се ваља”. Теренска грађа није била довољна и једина којом смо се користили у писању књиге. Нарочито су Пуквил и Лик, два путописца из прошлог века, пружили значајне податке. Незаобилазни су и радови с краја прошлог века марљивих теренских истраживача сточарских друштва на Балкану: Вајганда, Томсона и Уејса који су ове популације сместили у тачно одређен социјални, историјски и морални оквир. Дела из пера Хега, Хадимхалиђеје, Кемпела и Кавадиса су изузетно вредни литерарни извори из раздобља између два рата и после рата. Посебно истичемо веома надахнутог истраживача Кавадиса, правог *spiritus motens* у проучавању Саракачана, чијим смо се резултатима обилато користили, нарочито његовим тумачењима неких појава у области магије и религије. Поменути литература у целини припада временском периоду с почетка XIX до педесетих година XX века. Слика

о сточарима и њиховом животу допуњавали смо, проширивали и потврђивали сазнањима из музејских збирака у Јањини, Солуну, Александрополису и Атини. Музејски предмети не иду временски даље од краја XVIII века. Прегледали смо и архивску грађу у Солуну и Јањини, тражећи писана документа о Саракачанима и Власима. Она се углавном односе на раздобље између два светска рата и одређују преломан тренутак у сточарству, прелаз с номадизма на седелачки начин живота, сагледан кроз економске и друштвене структуре тога доба и важећих законских прописа. О етнографској грађи, поготову о обредима и обичајима, у овим документима нема ни речи. И ранији истраживачи су упозоравали на чињеницу да сточарска номадска друштва на Балкану, можда услед свог изузетног начина живота, нису присутна у писаним изворима, а поготову нема података о обредима и обичајима. Недостатак писаних извора употпуњавали смо археолошким обавештењима која су потврђивала извештај историјски континуитет неких обреда и обичаја. Етнографски материјал упоређен са археолошким доказима потврдио је ону важну улогу историјско-компаративног метода који је добио значајно место у овој књизи.

Иако је савремени етнографски материјал преображен и увелико претрпео утицаје разних историјско-друштвених мена, ипак у њему лежи жива структура која је трајна упркос сукцесији догађаја који су били неминовни. Кад се очисте наслага савремене епохе долази се до основе чији корени иду понекад у праисторију. Настојало се да се сви расположиви етнографски подаци и обавештења неупоредиве вредности и значаја, често сасвим случајно забележени у временски различитим епохама, упореде и повежу у веродостојну целину. Грађа је својим садржајем давала елементе и одређивала правце на којима су поникле анализа и синтеза.

На први поглед изгледа да обреди и обичаји живе у некаквом хаосу, у маси противречних идеја, где је узалудно трагати за било каквом њиховом логиком и пореклом. Међутим, систематско рапчлањавање је показало да они нису збир неповезаних чињеница, него да живе у органској целини у којој је могућно и присуство коегзистенције супротности. Тајанствени и чудесни, апсурдни и заблудни, обреди и обичаји представљају незаобилазне етапе у развоју друштва кроз које је пролазио човек у свом епском ходу ка освајању света путем разума.



## П Р В И Д Е О

### I САРАКАЧАНИ

#### *Распрострањеност*

Саракачани данас углавном живе на грчкој државној територији, поглавито на континенталном подручју северне и централне Грчке (Епир, Тесалија, Македонија, Тракија), где смо их у мањим групама срели још увек као сточаре номаде. Мање Саракачана срећемо на северном делу Пелопонеза и на острву Бубеји. Незнатан број се до данас задржао у Бугарској као сталноседелачки житељи. Из Југославије, тачније речено из СР Македоније, иначе малобројни Саракачани иселили су се у Грчку 1963. године. На преласку XIX у XX век, граница њихове распрострањености ишла је најсеверније до линије Драч—Тирана, Скопља, Софије и планине Балкан, што значи да се пружала од Јадранског мора до залива Бургаса, како је утврдио А. Бојерман.<sup>1</sup> Међутим, из података које доноси српска етнографска литература, а коју Бојерман није користио, линија распрострањености Саракачана иде далеко на север до планина Јастрепа, Копоника и Гоча.<sup>2</sup>

#### *Порекло и прошлост*

Један од вредних истраживача саракачанског језика Carsten Hoeg донео нам је у свом делу *Les Saracatsans, Etude linguistique* и врло корисне етнографско-фолклорне белешке поред осталог. Он је у два маха 1922. и 1924. године провео више месеци у саракачанским колибама у округу Загоре у Епиру, и у првом реду проучавао саракачански

<sup>1</sup> А. Beurmann, *Fernweidewirtschaft in Südosteuropa*, Braunschweig 1967, 146.

<sup>2</sup> Д. Азговијевић, *Саракачани*, *Balkanica VI*, Београд 1975, 202.



говор. На основу лингвистичких и етнографских података, Хег тврди да су Саракачани наследници древних племена која су постојала у овим планинским регионима Грчке још у преткласичким временима. За ово мишљење употребио је закључке до којих је дошао Р. Agavandinos о тако старом пореклу Саракачана. Овај грчки историчар је још 1905. први изнео мишљење да су Саракачани живели номадским животом већ у старом веку, и да воде порекло од старих номада Акарнана и Епирота, што се углавном доказује на основу језика, обичаја и физичког изгледа.<sup>3</sup> С друге стране, Хег је показао да Саракачани не само што нису сачували трагове страног порекла у свом језику и обичајима, конкретније мислећи на језичко-културне елементе Куцовлаха, него не налази никакве куцовлашке трагове ни у фонетском погледу ни у граматичкој структури. Он такође тврди да се у дијалекту којим Саракачани говоре у Епиру, Тесалији и Македонији осећа потпуно језичко јединство.<sup>4</sup> На основу конкретне анализе и поређења саракачанског дијалекта с другим дијалектима континенталне Грчке, Хег претпоставља да се он формирао пре много векова.<sup>5</sup>

Мишљење о древном пореклу Саракачана подржали су и познати научници као што су К. Amantos, Man. Triantafyllidis, Ant. Karamoullou, K. Karavidas, G. Stadtmüller и други. Сви се они слажу у погледу повезаности, сличности и непромењености живота овог номадског племена од старих времена до данас. Свакако да међу стручњацима који су се бавили Саракачанима, једно од најважнијих места припада незаборавној Ангелици Хаџимихали која је у два тома објавила досад највеће етнографско-фолклорно дело о Саракачанима, најпотпунији етнографско-фолклорни приказ о њима. Трећи том је, на жалост, остао у рукопису услед њене изненадне смрти. Предмет њеног рада био је у првом реду да комплексно опише живот и културу Саракачана у њиховим најтрадиционалнијим облицима. И она као и напред наведени аутори сматра да су Саракачани пореклом још из старог века и тврди да по пасторалном животу, култури, друштвеној и породичној организацији, а посебно уметности, показују елементе који су прототип ране грчке културе.<sup>6</sup> На основу поређења ликовног материјала, она је показала потпуну сличност између мотива саракачанске декоративне уметности и геометријског стила преткласичне Грчке.<sup>7</sup> Уз то истиче јединство уметничких облика који су једноставни, статични и геометријски, исти у свим покрајинама где живе Саракачани, а уз потпуно одсуство натуралистичког израза, што се сасвим разликује од уметничких облика код Куцовлаха.<sup>8</sup>

Поменућемо још нека дела новијег датума која монографски обрађују или комплексан живот Саракачана или само поједина питања из њиховог живота и културе. Campbell је у својој књизи *Honour, Family,*

<sup>3</sup> Π. Ἀγαβανδίνος, *Μονογραφία περὶ Κουτσοβλάχων*, Ἀθήνα 1905, 38.

<sup>4</sup> С. Hoëg, *Les Saracatsans. Une tribu nomade grecque*. I. Étude linguistique pré-cédée, d'une notice ethnographique, Paris--Copenhague 1925, 78 i Predgovor VIII.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 82.

<sup>6</sup> Α. Χατζημηχάλη, *Σαρακατσάνοι, Τόμος πρώτος, μέρος Α', Β'* Ἀθήνα 1957, 495.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 82.

<sup>8</sup> *Ibid.*, Α, PS'.

*and Patronage* усмерио анализу на питање сродности институција и структуре породице у којој су моралне обавезе појединца окренуте искључиво сродницима. Породице које нису повезане непосредним сродством или браком налазе се у сродству преко институција. Систем друштвених вредности базира на концепту части, снаге и поноса. Он се сједињује са традиционалним институцијама и гледиштима, те заједно управљају понашањем Саракачана. Књига не даје комплексан етнографски преглед саракачанског друштва, па ни њихове културе.<sup>9</sup> Она је у првом реду модерна студија из области социјалне антропологије која представља значајан допринос проучавању друштвених структура у овој области. Грађу за своју студију, Кемпел је добио непосредно на терену 1954. и 1955. године. Као што је својствено друштвеном антропологији који није посебно заинтересован за питање порекла Саракачана, Кемпелов закључак је далеко уздржанији. Међутим, и он као и наведени аутори сматра да Саракачани по древним вредностима и институцијама, које је истраживао и на које је наишао у непосредним проматрањима, не дају никакве доказе да потичу од неке друге нације осим од Грка. Саракачани још увек задржавају оно што сељаци данас зову „старим обичајима“ — морална начела у породици, у друштву — који су пре сто година били општи за све грчке планинске заједнице, а и данас постоје, мада су сада у раскораку с другим вредностима урбаног или страног порекла.<sup>10</sup>

Још један Грк по имену Georges V. Kavadias, ђак познате француске етнологије и социјолошке школе André Leroi-Gourhan, Marcel Mauss, G. Gurvitch, C. Lévi-Strauss и многих других, донео нам је изузетну етнологику студију под насловом *Les Saracatsans de Grèce* за коју се може рећи да представља јединствену анализу и кохерентну синтезу о материјалном, а посебно духовном животу Саракачана у Грчкој. Закључци овог аутора, донети на основу минуциозних структуралних анализа које су поштовале дијалектичко-историјски метод у приступу и тумачењима, показују се као кључни за разумевање културе једног од најстаријих номадских сточарских племена на Балканском полуострву. И Кавадиас се придружује групи научника који сматрају да Саракачани нису ни безначајна етничка група ни посебна расна група, него део хеленске популације, са извесним оригиналним животним и културним одликама.<sup>11</sup> Једно од најновијих дела о Саракачанима из пера грка Nestora Matsa, који носи духовити наслов *Небески кров*, више је етнографски путопис сачињен углавном на лично прикупљеној теренској грађи и утисцима. Аутор на литераран начин доноси своја мишљења о животу, култури и психичким особинама Саракачана. Многи његови закључци не могу се увек у целини и са сигурношћу прихватити из разлога што их често гради на чисто субјективно-смотивним гледиштима, не заснивајући их на научној чињеничкој грађи.<sup>12</sup>

<sup>9</sup> J. K. Campbell, *Honour, Family, and Patronage*, Oxford 1964, V.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 6.

<sup>11</sup> G. V. Kavadias, *Pasteurs-nomades Méditerranéens, Les Saracatsans de Grèce*, Paris 1965, 10.

<sup>12</sup> N. Mátσα, *Στέγη από οὐρανό*, 'Αθήνα 1968, 9—110.

Међу бугарским научницима који су се бавили питањем Саракачана у својој земљи поменућемо најпре П. Чилева<sup>13</sup> и А. Иширкова<sup>14</sup> који су заступали тезу да су Саракачани грчког порекла. Затим поменимо Василиа Маринова са књигом *Принос към изучаването на произхода, биџа и културата на Каракачаниџе в Бџлџария*. То је најпотпунији етнографски приказ материјалне културе Саракачана у Бугарској. Што се тиче порекла, аутор је на страни оних бугарских писаца који сматрају да су Саракачани потомци грцизованих Трачана.<sup>15</sup> Константин Јиречек у својим делима *Пџиуванџа џо Бџлџарџа* и *Књџесџџво Бџлџарџа*, тврди да су Власи (Аромуни) били погрчени, те да су се у Србији и Бугарској изјашњавали као Грци. Он сматра да су били погрчени у својим зимским стаништима која су се налазила међу грчким насељима.<sup>16</sup> Ова тврдња не изгледа прихватљива пошто се зна да су Саракачани говорили грчки и ван грчких матица, а такође су и у Србију и у Бугарску дошли с грчким језиком као матерњим.

У југословенској научној литератури постоје само три расправе које се непосредно баве Саракачанима. Прва је Петра Скока под насловом *Саракачани*, али је она више приказ и одговор на Хегову књигу, уз коју је дао и своја лингвистичка тумачења и поређења с балканским језицима. Друга је Лепосаве Жунић, чисто етнолошка студија г од насловом *Саракачани на Гочу*. Она на занимљив начин даје еволутиван преглед једне саракачанске некад типично номадско-сточарске породице која се веома брзо инкорпорирала у дијаспори српског становништва одвојивши се од своје матице. Ова микростудија Лепосаве Жунић је драгоценa за разумевање преображаја живота и културе Саракачана у Србији (прелаз са номадизма на ратарство). Трећа и најновија студија је од Драгослава Антонијевића с насловом *Саракачани*. Настала је из непосредних теренских истраживања у Грчкој током 1974. и 1975. године. Аутор је обрадио питање промене традиционалног номадско-сточарског живота Саракачана и њиховог преласка на нови сталноседелачки начин живота који се огледа у пољопривреди, занатству и трговини. Занимљиво је да је Јован Цвијић, један од зачетника проучавања сточарских кретања на Балканском полуострву, који је лично проучавао грчке области и упознао се на Пинду с балканским номадским сточарима, погрешно убројио Саракачане у влашко-аромунску групу сточара. Цвијићев закључак је да су се „сви досељени народи, Словени, Арбанаси и Аромуни морали у егејским областима навикнути на тај начин живота. Упоредо с тим су имитирали грчке обичаје и навике, и примајући њихов језик, претопили се у грчко становништво”.<sup>17</sup> Посебно жељимо нагласити да је Тихомир Ђорђевић са путописном белешком *На Боденику* (предео у средњем делу планине Вел. Јастребац) из лета 1894. скренуо пажњу ондашњој јавности на веома егзотичан живот

<sup>13</sup> П. Чилев, *Саракачани*, Известия на народни етнографски музеј в София I, София 1921, 49—55.

<sup>14</sup> А. Ischirkof, *Bulgarien, Land und Leute*, 1—2. Leipzig 1916—1917.

<sup>15</sup> В. Маринов, *Принос към изучаването на произхода, биџа и културата на Каракачаниџе в Бџлџария*, София, 1964, 12.

<sup>16</sup> К. Јиречек, *Књџесџџво Бџлџарџа*, Пловдив 1899, 139, 142—143.

<sup>17</sup> Ј. Цвијић, *Балканско полуострво*, Београд 1966, 194.

и обичаје Саракачана сточара номада, и том приликом направио сасвим тачну разлику између Саракачана грчког говорног језика и Влаха романског говорног језика који осим заједница немају ништа заједничко са Саракачанима.<sup>18</sup> Српска научна литература с краја XIX и почетка XX века бележи, често више случајно, по који податак о номадима сточарима грчког говорног језика, називајући их Ашанима или Црновунцима.<sup>19</sup> Сви ти помени и евентуални шири описи, изванредно улотпљују слику о начину номадског сточарења и живота Саракачана.

Нарочито после објављивања Хегове књиге појавио се већи број радова који су новим аргументима потврђивали необоривост тезе о саракачанском пореклу из периода преткласичне Грчке. Поменимо нека имена: J. Ancel, Ed. Hertmann, A. Haberlandt, St. Kyriakidis, N. Hammond. Као реакција на Хегова гледишта и ставове његових следбеника јавља се већи број румунских научника. Од њих је најпознатији Theodor Capidan који је с бројним разлозима, често и политичке природе, оспоравао тезу о грчком пореклу Саракачана.<sup>20</sup> Он је писао да Саракачани нису потомци старих грчких племена него румунски Куцовласи који су давно хеленизовани. Овај сажет преглед најглавнијих дела о Саракачанима која говоре о њиховом животу и култури наговестио је два потпуно опречна гледишта о њиховом пореклу и настанку: један с Хегом на челу да су Саракачани исконски Грци, а други с Капиданом и његовим следбеницима да су Саракачани погрчени Аромуни. Са овим смо већ зашли у питање порекла Саракачана и дошли до чињеница на којима се заснивају обе хипотезе. Резултати добијени на основу језичке анализе дају више доказа за прву хипотезу. Прво, истиче се апсолутно јединство саракачанског говора који у свом саставу не показује никакве трагове аромунског говора. Друго, да Саракачани нису били пре XIX века уопште сталноседеоци него искључиви номади сточари. Хег у тринаест тачака резимира главне одлике саракачанског говора, упоређујући их с грчким дијалектима сталноседелаца, у чему налази и сличности и разлике. Међутим, највише сличности ипак показују са епирским говорима који у свом развиту подржавају сродност с дијалектима у Цумерки, Етолији и Акарнанији.<sup>21</sup>

Све до XVIII века, у историјским изворима се уопште не помињу саракачанске сточарске заједнице. Њих не помињу ни византијски писци. Та чињеница је изазвала међу истраживачима велике сумње о њиховом пореклу које не престају до данас. Сви се труде да пронађу историјске, језичке и етнографске чињенице као доказ за проширење или озакоњење једне или друге хипотезе. Осим језичких, у недостатку историјских извора прибегло се у првом реду етнолошким и фолклористичким до-

<sup>18</sup> Гих. Ђорђевић, *Наш народни живот VIII*, Београд 1937, 98—108.

<sup>19</sup> Српски Етнографски зборник V, Београд 1903; VI, Београд 1908; XVIII, Београд 1912; Годишњаца Николе Чупаћа IV, Београд 1889; *Отарбина XXI*, Београд 1889.

<sup>20</sup> T. Capidan, *Saracaciani*, *Dacoromania* 4, 923—959.

<sup>21</sup> П. Скок, *Саракачани*, Гласник Скопског научног друштва III, Скопље 1929, 155—179.

казица. Сам Хег је у другој књизи донео прегршт изворних саракачанских песама и приповедака, као и технички речник који се односи на пастирство, одећу, храну и флору.

На основу термина *Влаха* и *Влахула*, како се у лирским саракачанским песмама назива жена и девојка, а које је Хег записао у другој књизи, Капидан је засновао своју критику Хегове књиге о Саракачанима. Он је најпре поменути речи превео са *Романул* и извео закључак, противно Хеговом тврђењу, да је тај назив довољан доказ да су Саракачани Румуни који су пре пет или шест векова били грцизовани.<sup>23</sup> Међутим, Скок сматра да овај назив који Саракачани употребљавају у својим песмама нема оно значење које му даје Капидан и упозорава чињеницама да овај термин обележава само номадско занимање.<sup>24</sup> Поред поменутих назива, Капидан је и у пасторалној саракачанској терминологији нашао велики број румунских речи, па му је и то послужило као доказ да су Саракачани грцизовани Аромуни. Скок је и овде приметио и на основу компаративне језичке грађе показао да је у овом случају више реч о албанским него о арумунским сточарским терминима.<sup>25</sup> Мишљењима која се слажу да Саракачани номади воде порекло од најстаријих времена, нарочито се поред лингвистичких придодзју и етнолошки аргументи као што су обичаји и веровања, традиционални облици уметности, елементи друштвене организације и слично. Све се то чини из разлога што историјски није могућно одредити њихово прво јављање, па отуда се наука све више ослања на етнографски материјал на основу кога се изводе аналогје.

Сви застају пред чињеницом да ни антички писци нису оставили никаква обавештења о номадским саракачанским племенима. То се тумачи и тако да та племена нису била у могућности да се крећу у уским оквирима полиса где би непосредно могли да их упознају. Они су се држали удаљенијих крајева и планинских простора.<sup>26</sup> Уз то номадски живот није овим малим племенима пружао могућност да створе политички живот. Уколико грчки писци много говоре рецимо о *Скијима* номадима, то је стога што је овде реч о великим народима који су насељавали огромне територије и имали бројне сукобе с другим народима, па тако остављали трагове у самој историји ратова. Ове и сличне, назовимо их историјске „перипетије”, заједно са историјским духом романтичне посталександријске епохе створили су повољније околности за бележење чудних обичаја, начине живота и слично, што је била честа тема и старе историографије. Насупрот томе, како сматра Хаџимихалијева, не предајемо се пред аргументима *ex ignorantia* услед тога што нема обавештења о Саракачанима, него баш у њиховом непостојању имамо још једну потврду мишљења да су Саракачани у стара времена били једно номадско племе, племе без политичке историје.<sup>27</sup> Овоме треба

<sup>23</sup> *Ibid.*, 168.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 168—169.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 169.

<sup>26</sup> С. Ноћ, *op. cit.*, 89—91.

<sup>27</sup> А. Хаџимихали, *op. cit.*, 92.



додати и податак на коме су многи писци инсистирали, а са којим смо се и ми сретали у личним разговорима са Саракачанима. Наиме, већина од њих не зна место свог порекла, а други су потпуно збуњени кад их упитате за порекло. Код неких група је створена традиција од генерације до генерације да своје порекло везују искључиво за појам планине и планинских места на којима бораве преко лета. Под притиском историјских и друштвених прилика дешавало се да су неке групе морале да напусте планинска пасишта у Епиру и биле приморане да проведу лето у Аграфи, што је за њих значило да су изгубили своју „отаџбину”. Услед ратова, болести и других невоља, овакве промене су биле честе за владавине Турака, особито за време Али-паше Јањинског. Управо из ових разлога најчешће произлазе подаци о њиховом пореклу и распрострањености, тј. да долазе из разних крајева као што су Сирако, Сули, Катцанохорија и друга планинска места из којих су били приморани да беже. Отуда и кад добијемо неки податак о њиховом пореклу, сачуван на чистом памћењу, он не иде дубље од последње станице њиховог номадског живота, а временски не иде даље до последњих година турске владавине.<sup>27</sup>

Није могућно да су ови примитивни људи који се држе најстаријих облика живота дошли из неког села или града. Да је било тако, онда би се могли приметити барем и најмањи остаци њиховог развијенијег облика живота, појавили би се остаци наслеђени од сеоског и ратарског живота који би разбијали њихово јединство, колико у самом животу толико у обичајима, веровањима и уметности. Архаични облици обичаја, патријархална организација и устројство професионалног, економског и друштвеног живота, готово потпуна независност од градова и села сачували су до наших дана њихов примитиван карактер.<sup>28</sup> Питамо се да ли је могућно да се једно племе, народ или етничка група, ако су најпре живели под веома повољним седелачко-ратарским животним условима, прешавши на далеко примитивнији начин сточарско-номадског живљења, у кратком времену толико прилагоди новом начину живота да не одржи и сачува ниједну везу с претходним животом било духовним било материјалним? Све што смо аналитички могли да установимо проучавајући Саракачане потврђује ко зна по који пут изузетну архаичност у њиховом материјалном и духовном животу. Јер како иначе објаснити истоветан начин на који постављају шаторе (и то је доказ њиховог старог номадског живота) на својим далеким путовањима, истоветан начин на који граде колибе, а који је сасвим различит од начина како то раде други сточари. А шта се може рећи и претпоставити о брзом и само њима својственом начину припремања и печења хлеба, о примитивним симболима којима украшавају култне хлебове, о њиховим једноставним јелима, а посебно о основном покућству, даље о разбоју за ткање који има антички облик, о једноставном начину прераде вуне и изради одеће о постојању само њима својственим везовима и орнаментима, и толиким другим карактеристикама живота које су својствене само њима? Како објаснити зачуђујућу приврженост традиционалним обичајима и фол-

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> *Ibid.*

клору? Довољно је само навести изузетно придржавање ендогамије. Бракови између Саракачана и Влаха уопште нису познати. Они се не одржавају ни између других етничких група грчког говорног језика. Помислимо веома богате посмртне и свадбене обичаје који су не само архаични по свом садржају него и различити у поређењу са обичајима исте врсте код Влаха, Албанаца и других балканских сточара.

Утврђено је да још нема тачних етнографских образложења која би могла да докажу етничку сродност између Саракачана и Влаха. У начину живота тих двеју великих сточарских група налази се осим занимања и на неке разлике и супротности које су утолико упадљивије што се обе етничке групе налазе у истом пределу и под истим животним и економским условима. Два највећа имена у савременој грчкој етнологији, Stilpon Kyriakidis и Georgio Megas, делом су кроз сопствена истраживања, а делом кроз радове својих ученика констатовали да се разлике на подручјима обичајног живота, посебно свадбених и погребних обичаја, могу упечатљиво доказати.<sup>29</sup> Резултати наших истраживања потврђују нека гледишта и мишљења поменутих грчких етнолога. Она су посебно занимљива на пољу фолклористике (игра, песма), па ако се упореде с влашким материјалом исте врсте, уверљиво доказују да постоје мале сагласности између Саракачана и Влаха. Завршавајући наша разматрања можемо приметити да разна питања у вези са пореклом Саракачана неће можда никад бити решена, утолико пре што живот исписмених пастира није нашао места у записима ни класичних ни средњовековних писаца. Отуда и теза да су Саракачани непосредни потомци сточарских заједница преткласичне Грчке представља тврдњу коју је тешко доказати, али и оспорити.<sup>30</sup>

Што се тиче етногенезе треба на крају додати и резултате грчког антрополога Ариса Пуљаноса који је вршио антрополошка мерења на Саракачанима и закључио да су они најстарији народ у Европи. Он тврди да су њихове морфолошке и телесне особине свуда исте, као што је иста и архитектура њихових колиба, као што су исти украсни мотиви њиховог ткања и дубореза, као што су иста и њихова веровања и сујеверја, што свакако још више подстиче научнике на даља испитивања и изналажења нових антрополошких и етнографских доказа. И најновија Пуљаносова антрополошка мерења потврђују његову тезу. Он саракачанску популацију смешта у континентални или епиротски тип европеида који је много старији на европском него медитеранском тлу. Исти тип је пратио Гоман међу мезолитским и неолитским популацијама Украјине. Захваљујући Гомановом раду знамо да је „кромансонски“ (у најширем смислу речи) антрополошки тип у западној Европи за време горњег палеолита исти у источној Европи и на степама руске равнице.<sup>31</sup> На епиротски тип налази се не само на масиву Пинда него и међу Епиротима у северозападној Грчкој које је Пуљанос проучавао 1957, а према којима је овај тип и био назван. Он се протеже преко Динарских Алпа на запад бар до Швајцарске. Европљани горњег палеолита нису

<sup>29</sup> A. Beurmann, *op. cit.*, 144.

<sup>30</sup> J. K. Cambell, *op. cit.*, 5.

<sup>31</sup> A. N. Poulianos, *Sarakatsani: The Most Ancient People in Europe*, IXth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences, Chicago 1973, 219.

могли ишчезнути без трага. Њихови потомци су постали Епироти, а њихова најрепрезентативнија група, тако рећи језгро епиротског типа, јесу саракачански изолати.<sup>33</sup> Тако антрополошке црте епиротике показују да су се одржале у посебним географским регионима и да се сусрећу у „компактнијим“ облицима међу Саракачанима планинских подручја Пинда и Балкана упркос другим променама јасније филетичке еволуционе природе. На тај начин је, бар индиректно, утврђена старина саракачанског типа. Саракачани нису ништа друго до локални горњо-палеолитски преостатак, или можда поновно јављање. Пошто су еколошки изоловане групе, они су локална специјализација у којој је селекција могла имати извесну улогу заједно с другим могућим чиниоцима удруженим са животом у планинском подручју. Ако се загледа у историјску прошлост раса на нашем континенту, Саракачани се могу сматрати најстаријим становништвом Европе, закључује Пуљанос.<sup>34</sup> На основу антрополошких мерења извршених на Саракачанима у Самокову у Бугарској, и то на 24 мушкарца и 20 жена, Олга Некрасова и Петар Боев су закључили да сви они првенствено показују средоземни расни тип, а само у незнатном броју динарски, анадолски, монголоидни, као и протоевропске трагове.<sup>35</sup>

Из многих објективних разлога није могућно дати тачну, па ни приближну статистику о броју Саракачана. За Грчку можемо користити објављене Бојерманове податке, који се односе на 1956—57. годину. Грчки државни простор имао је у то време око 10—12 хиљада саракачанских породица које су се бавиле номадским сточарењем, што одговара броју од 80—100 хиљада људи, са 2.900 целдингата и сточним фондом од округло 1,8 мил. оваца и коза.<sup>36</sup> Према подацима које доноси Кемпел на основу властитих истраживања о Саракачанима, само у епирској области Загора за 1954—55. годину било је 152.000 оваца и коза, што значи да је по глави становника долазило 24,5 оваца.<sup>37</sup>

<sup>33</sup> *Ibid.*, 220.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 221.

<sup>35</sup> О. Некрасова и П. Боев, *Принос към антропологијата на Каракачаните*, Известия на институт на морфологија БАН 6, София 1962, 83—84

<sup>36</sup> А. Veurmann, *op. cit.*

<sup>37</sup> J. K. Campbell, *op. cit.*



## II ВЛАСИ

### *Име, језик, распрострањеност*

Ако посматрамо сточарску влашку етничку масу на Балканском полуострву можемо говорити само о две потпуно различите етничке групе: о Карагуњима (тј. они који носе црне гуње) и Фаршеритима (чије име потиче од места Фаршери у Албанији, а носе искључиво бела одела). Вајганд је закључио да обе групе себе називају Аромунима (Араман, Арман, Армен).<sup>1</sup> Веома оштра одзајања ових двеју група према ношњи губе се све више у новије време јер поменуте индикације ишчезавају, ношње се више не носе сваки дан него једино о празницима, што не допушта никакве закључке о етничком припадништву. Карагуни су претежно са сталним летњим седиштима у планини која је могуће чврсто ограничити, а у чијој се близини по правилу веома често налазе њихови сопствени пашњаци. Фаршерити живе преко целе године под шаторима и у покретним тричаним колибама, а насупрот Карагуњима су током читаве године упућени на коришћење закуљених испаша: у летњим месецима на планинама, преко зиме у низинама.<sup>2</sup> Истичу се ратничким, храбрим и суровим карактером. Избегавају мешање с другим народима, чак и с Куцовласима. Чувају древне обичаје и крвну освету. Углавном су сточари номади и живе у родовским заједницама.

Вајгандову поделу на Карагуње и Фаршерите, две најзначајније групе Влаха, Бојерман је 1960. и сам потврдио на терену. Ми смо такође 1973, 1974. и 1975. на теренима Грчке и СР Македоније констатовали присуство ових двеју водећих група Влаха. Данас у њиховом језику, ношњи и обичајном животу постоје само такве разлике које је једва вредно помињати, а већина од њих су само привидне. Грци називају

<sup>1</sup> G. Weigand, *Die Aromunen I*, Leipzig 1895, 275.

<sup>2</sup> A. Beurmann, *Fernweidewirtschaft in Südosteuropa*, Braunschweig 1967, 127.

Фаршериоте „Арванитовласима” јер долазе из Албаније, а поред свог матерњег језика служе се и албанским. Карагуне називају „Куцовласима”. Та ознака ипак првенствено важи за подручљиво име, и у отвореном говору делује као увреда. Куцовласи су у ствари „лопави Власи”, при чему се на „лопав” мисли у преносном значењу и треба да искаже да ти људи говоре веома лошим грчким језиком.

Надимак „Цинцари” добили су Аромуни од Срба у чију су земљу дошли. Надимак је настао зато што су Срби посебно запазили општар изговор гласа „ц” у речи „цинци” (пет) уместо „чинчи”. Термин Цинцарин је потом започео да се шири све до Мађарске и Румуније, али није напредовао на југ. Само се још ретко чује у Епиду, где је задржао своје првобитно погрдно значење у пуној мери.<sup>3</sup>

Аромуни себе често називају једноставно Власи. Међутим, и ово име наводи на заблуду; наиме, као што се може доказати, већ готово хиљаду година сви се сточари у подручју југоисточне Европе између Истре и Крита, Албаније и Румуније безмало јединствено називају Власи, а да не постоје нити су постојали односи сродства са Аромунима. Земљорадничко становништво у Грчкој такође подразумева под именом Влак номадског сточара без обзира на то да ли је он Аромун или сточар неке друге народности. Међутим, сточари номади који у Грчкој сами себе називају Власима, по правилу су Аромуни. Аромуни који данас живе у Грчкој, Југославији, Албанији и Бугарској, у међувремену су увелико изгубили свест о већој припадности „Аромунима”. У југословенском делу Македоније називају се, додуше појединачно, још увек араманци али међу собом говоре „цинцарски”, како сами кажу. Тако велики број различитих имена могли су номадски сточари Балканског полуострва добити једино због сталног лутања од места до места, из једне области у другу. Та имена су ипак крајње незгодна, а у погледу порекла и раширености, чак и неодговарајућа.

Покушавајући да разумемо Влахе данас није изненађујуће што најлакше смо на сталну збрку и у погледу њиховог груписања и у погледу размештаја. Углавном можемо рећи да су данас у компактним масама настањени у јужном делу Балканског полуострва, али да су на путу постепеног ишчезавања. Власи нису никд имали сопствену државу, али су се одржали у оквиру Римског, Византијског и Турског Царства која су се смењивала на Балканском полуострву. Проширени на пространој територији која укључује Југославију, Грчку, Албанију и Бугарску, они у наше време нигде не сачињавају преовлађујућу демографску масу. Како-тако су одјавали међусобне везе у оквиру некадашњих царевина у којима нису постојале границе које данас деле балканске државе. После пропасти Турског Царства, њихови односи су пресечени. У исто време, уместо једне од националности које живе у многонационалној царевини, они су постали мањина у свакој од савремених балканских држава.<sup>4</sup> Главна концентрација Влаха била је на планинском ланцу Пинда. Непрекидан предео пашњака и природне шуме протезао се од Фурке до Вовуса. То је била одвојена група народа која је презимљив-

<sup>3</sup> G. Weigand, *op. cit.*, 273.

<sup>4</sup> P. H. Stahl, *Ethnologies de l'Europe du Sud-Est*, Paris 1974, 14.

вала углавном у Тесалији, у долинама доњег тока Титерасисуса и Пенерса. Аспропотанска група на јужном Пинду, од Мецова и Краније до Грдиксија, презимљавала је углавном на обалским пределима јужног Епира и равницама Тесалије.

Као централно подручје Карагуна може се сматрати средишњи део Пинда изнад 1.000 метара надморске висине. Јужна граница подручја лежи отприлике у зони Гардиксија, а између осталог заузима отприлике линију дужина река Саламврије и Аспропотамоса, односно област врха Какардитсе (2.488. *m*), Агоа (2.148. *m*) и Лупате (2.038 *m*), па преко планинске масе Мецова, све на север до Смолникоса (2.633 *m*), те главне групе Влаха са отприлике 100 km протезања у правцу север—југ, што чини потпуно затворен комплекс „непрекидне масе центра”.<sup>5</sup> Мања подручја на северу од овога налазе се на планини Грамосу и око Корче у јужној Албанији. Власи су у ранијим вековима обухватили и средишње планинске ланце јужне Албаније.<sup>6</sup> Завичај фаршеринотских Влаха био је у средњој Албанији где села Фаршери и Фратар још увек чувају то име. Огранци Фаршеринота живе и у брдима између Ресна и Битоља у Македонији. Већа подручја настањености Влаха у југословенском делу Македоније су Овче поље, планина Огражден, око градова Крушева и Битоља, као и у македонским источним брдским просторима. Најудаљеније групе Влаха као последњи трагови њихове дијаспоре су у Лопари и Цумаји у Бугарској, где су побегли из предела Грамоса још 1912, сачувавши свој номадски начин живота и исту ношњу као Власи грамостеани.

Цинцари у македонским градовима и новонасталим селима долазе искључиво из Албаније и са планинског масива Пинда. Апсолутно је погрешно претпоставити да је овде реч о аутохтоном романском становништву које се од давнина одржало у македонским градовима и селима. Напротив, сви су они свесни свог порекла и знају тачно време досељавања. Извесно је да је раније било у нашим градовима Цинцара, али тада су ту били једино као занатлије и пословни људи који су живели без својих породица као печалбари.<sup>7</sup> Цинцаре сусрећемо као најистуреније страже до европских градских средшта као осниваче и носиоце познатих трговачких фирми у Пешти, Бечу, Новом Саду, Земуну и Београду. Налазимо их још растурене и у босанским градовима као занатлије и трговце. Ипак су планинска подручја централног Балкана она истинска места у којима почитају корени балканских номадских сточара Влаха. Као што је познато, Грци углавном не воле високе планине, па према томе су ови сточари имали највећи део планинских подручја за себе, и држали су најбогатије пашњаке и поседовали најбољу дрвену грађу на простору од брда Сфата на северу до Пинда јужно од Зигоса.<sup>8</sup> Капитан је с правом рекао да је планина за Аромуна оно што је море за Грка, а равница за Словена. У планини налазе храну за стоку и скровишта у тешким временима. У планини проводе своје блажене

<sup>5</sup> A. Beumann, *op. cit.*, 128.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 129.

<sup>7</sup> G. Weigand, *op. cit.*, 303.

<sup>8</sup> N. G. L. Hammond, *Migrations and Invasions in Greece and Adjacent Areas*, New Jersey 1976, 41.

тренутке сакупљени око ватре после испрпљујућег радног дана, кад се шале, певају и причају. Неретко се у њиховим песмама изражава дубоки бол за оних који су отишли у равничарске крајеве да аргатују на туђим имањима.<sup>9</sup> Заједно с ношњом и другим фолклорним особеностима (обичаји, песме и сл.) језик, је одлучујуће мерило за учвршћивање и етничку идентификацију. Латински елеменат је не само по правилу одредио граматички облик влашког језика него му је дао и највећи део језичког блага. Наравно да се у њиховом језику налазе елементи који се морају приписати староседелачком балканском супстрату. Међутим, романски језик Влаха, мада у великој мери искварен и дегенерисан речима из других балканских језика, има четири коњуџације као класичан латински језик. Тачно је да се старо латинско језичко благо сачувало и да се разне влашке групе на Балкану могу апсолутно разумети. Међутим, мора да је већ веома рано дошло до одзајања разних сродних наречја тако да се свака група развијала даље, а тиме и одзојено једна од друге.<sup>10</sup> У њиховом језичком благу заступљени су грчки, албански, словенски, па чак и старословенски елементи.<sup>11</sup> Поред матерњег говори се и језик респектоване државе на чијој се територији морало привређивати у оквиру економије удаљених пасишта, или у оквиру занатско-трговачког занимања које их је везивало за настањеност. Насупрот женама, мушкарци су увек показивали велику наклоност према страним језицима, али се нису трудили да их потпуно науче. Још и данас се у влашким областима често nailази на старије људе за које пре много деценија на њиховим великим сеобама ка новим пасиштима нису још постојале територијалне границе и који су, према томе, могли сасвим добро да разговарају на грчком, српском, албанском и турском језику.<sup>12</sup>

Ми смо у влашким селима на Пинду чули да се матерњи језик увек говори у кући, званичан грчки у комуникацији, с Грцима и странцима, а у школама и црквама искључиво се употребљава грчки. У Југославији се „цинцарски“ једва још преноси на младу генерацију. Само старији чланови породице говоре свој језик који је веома снажно прожет словенским или грчким народским језиком. Они који су путовали по свету (трговци и занатлије) говоре и по више светских језика. Пуквил је приметио у неким породицама чак и библиотеке снабдевене књигама на страним језицима.<sup>13</sup>

### Порекло и прошлост

*Порекло.* — Питање порекла Влаха и њихове појаве на Балканском полуострву постављено је већ у прошлом веку, али још ни до данас није решено. Неки истраживачи су се надметали у хипотезама да би доказали ово или оно њихово порекло које је много пута било моти-

<sup>9</sup> Th. Capidan, *Romani nomazi*, Dacoromania IV (1924—1926), Cluj 1927, 275.

<sup>10</sup> A. Beurmann, *op. cit.*, 123.

<sup>11</sup> F. Kanitz, *Die Zinzaren*, Wien 1863, 4.

<sup>12</sup> A. Beurmann, *op. cit.*

<sup>13</sup> F.C.H.L. Pouqueville, *Voyage de la Grèce*, 2, Paris 1826, 351.

висано одређеним политичко-практичним интересима и циљевима. О пореклу Влаха не дају ни историјска наука ни етнографска и језичка истраживања једнозначно објашњење и тумачење. Отуда с правом можемо Влахе назвати загонетним народом. Једни сматрају да они воде порекло од романизованих старобалканских племена, а други да су непосредни потомци римских колона. Новија истраживања (археолошко-антрополошка) указују на то да у ствари чине палеомедитеранско-индо-европску симбиозу и тип људи који се протеже и ван граница Балканског полуострва. Студије које су Власима посветили лингвисти спадају међу најбоље. Проучавања историчара такође су дала неке значајније прилоге; напротив, аспекти који занимају етнологију (њихов традиционални живот), слабо су проучени. Најме, познате су опште одлике њиховог живота, али ни издјека нема студија које су посвећене третирању специјалних етнолошких питања.

Вајганд, иначе лингвист по струци, дуго је проучавао језик Аромуна. Он је обилазио балканске путеве да би у више наврата непосредно на терену посетио и истраживао лингвистичка питања. Објавио је текстове на аромунском и дао пронађена запажања и о њиховом животу. Његова посматрања прикупљена у другој половини XIX века извршена су у тренутку кад јединство те популације још није било разбијено и кад се још могао лако запазити приличан број карактеристичних црта прошлости.

Прошло је више од сто година откако је тада још сасвим млади Јирчск објавио у извештајима са засидања Краљевског чешког научног друштва у Прагу (годиште 1879) своју познату расправу *Власи и Морлаци у дубровачким сјоменицима* и тиме покренуо питање порекла тих сточара на јадранском простору. Отад се тим питањем бавио читав низ истакнутих научника, а да нису дошли до задовољавајућих решења. Два путника, Пуквил и Лик, у размаку од неколико година прокрстарили су области северне Грчке у првој половини XIX века. Они су ишли блиским путевима, понекад виђали иста места. Тако се могу поредити њихови описи и сазнати како се одвијало њихово путовање по Турском Царству у то време, с караванима, водичима, хановима, преко висећих мостова. Човек је запањен мешавином становништва, несигурношћу која влада на путевима које описују, обичајима који су задржали патријархално обележје. Обојица су често наилазила на Аромуне које једни називају Власима, а други Влахиотима.

Занимљиво је изнети неколико појединости из којих се најбоље види са колико потанкости, веродостојности и нежних осећања описује Пуквил номадске Влахе с којима се сретао на путовањима кроз Грчку. Они се брину само за своја стада, пратећи годишња доба лутају с врховца Пинда кроз долине које се протежу у свим правцима до обала мора. Огрнути су црним кабаницама од кострети. Живе под шаторима, а намештај им се састоји од грубих простирки и вунених покривача. Воде своје породице и носе своје олтане и своја богатства. Увршћени су међу обвезнике који плаћају данак султану: жарач и десетак од стада, а дажбине пашама на чијој се територији налазе. На преспанулом лицу носе отисак годишњег доба, обично су крупни и јаки. Њихове главе имају

римске пропорције. Време које слаби националне типове није могло да их претвори ни у Грке ни у Албанце. Пребацују им да су шкрти, тврдоглави, али кроз њихове *русиичне обичаје* налазе се на дивну отвореност која не постоји у карактеру источњака. Њихове жене, по природи обдарене смислом за колорит чији је узор дчо Рубенс модерној школи, имају од лепоте само дугу плаву косу, гримизна уста и свескину здравља. Дебело сукно у које су одевене, дуге шарене чарапе које иду до испод колена и кецеља од црвеног вуненог предива једва довољна да скрије стидне делове *чице* њихов уобичајен украс.<sup>14</sup>

Иако многа њихова запажања показују прецизност, њихова тумачења су понекад спорна зато што се о балканском становништву недовољно знало. Оно се тада још налазило у стадијуму кад се питало да ли су Албанци у ствари Скити коју су дошли са Кавказа, да ли су Црногорци Албанци, да ли су Власи Грци, итд.<sup>15</sup> Међутим, Пуквил и Лик су савесно поступали у својим путописима, иако нису владали језиком народа (Влаха), па стога нису могли да ступе у приснији однос с народом. Зато се догађало да Лик не сазна чак ни аромунска имена станишта.<sup>16</sup>

Уејс и Томсон су у својој књизи *Номади Балкана* најпотпуније и документовано обрадили Влахе северног Пинда, нарочито оне из Самарина, посвећујући посебну пажњу њиховом животу, језику, обичајима, фолклору и историји. Грађа коју су нам презентирала ова два ваљана истраживача настала је бележењем на лицу места и посматрањем многих обичаја уживо. Грађу су допуњавали и подацима из писаних извора. Они су расправљали о пореклу Влаха, сматрајући да су потомци романизованих старобалканских брдских племена пре него правих римских колониста које би већ одавно апсорбовале остале расе које насељавају градове, а посебно Грци. Они су дошли и до смеле хипотезе: наиме, да су Власи можда неко азијско племе и да трагови њиховог номадског живота указују на то да им је домовина била нека азијска висораван са које су многа номадска племена стизала у Европу у свим временима. Мало је важно што им је језик романски, кажу Уејс и Томсон, јер су Бугари, пример који је сасвим при руци, народ који је променио свој језик. Међутим, они се ипак ограђују од ове хипотезе и закључују да нема потребе да се само због номадизма траже преци Влаха чак у Азији или ван Балканског полуострва. Они се могу наћи у сточарским племенима у Брдинама; који су били принуђени да се сваке зиме спуштају на јужне падине реке Мише, где су дошли под утицај римских колониста и тако се романизовали.<sup>17</sup>

Бојсман сматра да многе чињенице говоре о томе да је ипак реч о потомцима Илира који су романизовани под римском царском влашћу, а можда и римских колониста и војника са тог подручја. Томе само привидно противречи чињеница да главна подручја распрострањености тог народа, колико историографија може докучити, леже ван данашње

<sup>14</sup> *Ibid.*, 353.

<sup>15</sup> P. H. Stahl, *op. cit.*, 15.

<sup>16</sup> G. Weigand, *op. cit.*, 275.

<sup>17</sup> A. J. B. Wace — M. S. Thompson, *The Nomads of the Balkans*, London 1972, 272.



Илирије. Међутим, не сме се превидети, с једне стране, да је историјско подручје распрострањења сезало на запад до Јадранског мора, а да је, с друге стране, готово целокупна национална стабилност, не само језичка, била у великој мери поремећена или разбијена под притиском словенског заузимања земље после 600. године. Хојсиг показује да се римско провинцијско становништво могло одржати само на појединим местима у унутрашњости земље против надзирања Словена који су дошли на Балкан као земљорадници.<sup>18</sup> Највећи део старог римског провинцијског становништва је ипак напустио завичај под словенским притиском. Романизовани Илири (делом свакако и Трачани), водећи стада, напустили су тада своја пољопривредна имања и избегли пре свега на југ. Повлачење у западне македонске планине и у ивичне зоне тесалских котлина било је једини повољан излаз.<sup>19</sup> Иако је порекло номадских сточара једна од великих етничких загонетки Балкана, ипак се са извесном сигурношћу може претпоставити, тврди Бојерман, да је то романизовано илирско-трачко становништво. На основу климатских и вегетационих услова који су владали у Илирику, они су већ пре него што су их потиснули Словени обављали трансумантно (полуномадско) сточарство, а пошто су изгубили своја земљишта могли су лако да пређу на номадско сточарење.<sup>20</sup>

Колрида, рођен и одрастао као Влак, написао је 1976. занимљиву књигу *Куцовласи*. Он их проучава и смешта у оквиру грчког народа, с намером да покаже присну етничку и биолошку везу између Куцовлаха и Грка. Доста пажње посвећује језичким разматрањима, друштвеном и породичном животу и обичајима, у којима песма и игра имају значајно место. Аутор заступа тезу да су Власи и савремени Грци истог аутоктоног порекла.<sup>21</sup>

Носиоци палеомедитеранске привреде на Балканском полуострву кроз хиљаде година били су Власи, етнички супстрат који је према последњим истраживањима Бранимира Гушића настао из палеомедитеранске-индоевропске симбиозе, те стално новим притисцањем из околних низија до данас очувао своје виталне снаге. Али нису били претежно етнички гени који су обликовали тај влашки тип човека, него у првом реду економски закони таквог сточарског начина живота. Власи, балкански номадски сточари, етногенетски чине јединствен људски тип, независно од тога којим се језиком данас служе и за коју се националност изјашњавају. Овај тип људи се протеже далеко преко граница Балканског полуострва и раширен је по читавом перимедитеранском подручју, али је с тог гледишта још исувише мало научно истражен.<sup>22</sup>

Ван сваке сумње је и данас на снази претпоставка да су сточарска племена, али не потпуно романизована, у беспутним шумама тешко проходних брда балканских простора у годинама сеобе народа нашла спас од варварских упада и наставила да постоје и живе. Упади варвара

<sup>18</sup> A. Beurmann, *op. cit.*, 125.

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> A. Мич. *Κολτσίδα, Οι κοιντοβλάχοι, Θεσσαλονίκη* 1976, 1—222.

<sup>22</sup> B. Gušić, *Wer sind die Morlaken im adriatischen Raum?* Balcanica IV, Beograd 1973, 463.

су вршени углавном дуж војних путева и главних комуникација које су изградиле Римљани.<sup>33</sup> Било би готово немогућно проценити колико је хиљада људи остало у брдима и скровитим долинама, шумама и пећинама балканских покрајина које су римске легије напустиле на Балкану. Нема сумње да су Илирик, Тракија, Македонија и Влpir још били настањени пастирским друштвима која су говорила неком врстом исквареног латинског језика крајем IV века. Они су били суочени са двама врстама опасности (ако су их уопште били свесни) које су долазиле из два супротна правца: византијско-грчког експанзионизма с југа и варварских најезди са севера.<sup>34</sup> Римска царевина се распадала већ у V веку, а први словенски досељеници су на Балкану већ у VII веку. Сточарска друштва о којима је овде реч била су вероватно старобалканска племена која су најпре романизовали римски господари, а доцније их пословенили Словени, придрушнице које су стигле са севера. Било је сасвим очигледно да ти балкански сточари нису били „чисти“ Римљани, како то неки упорно желе данас да докажу.<sup>35</sup>

*Историјске осиги.* — Историја Влаха на Балканском полуострву је историја дугог и спорог настајања које се наставља до наших дана, а чији је крај, изгледа, сасвим близу. Хуни који су владали великим делом Европе искористили су прилику да се прошире на Балкану све до Цариграда. Хунски коњаници су прешли преко доњег Дунава неколико пута и опљачкали Мезију, Македонију и Тесалију (446—447). У то време су романизовани сточарски народи на Балкану били приморани да признају покровитељство источног цара. Он је за њих значао извесну безбедност, али су им високе планине и густе шуме ипак пружале најбољу заштиту, свакако више него подшпка византијске бирократије. Планине су биле хладне и опасне, али су сточари у њима имали право уточиште и слободу.<sup>36</sup> После распада хунске царевине (након битке код Неджоа 454.), источни цар Маркијан (450—457) наставио је јелинизацију Балкана.

О раној историји Влаха није могућ никакав подробан извештај. Све византијске и средњовековне историје писане су из градова, из равница и са обала, а оно што се дешавало у бреговима није углавном белажно, чак и да је било познато самим писцима. И тако, докле год су Власи остајали у брдима у унутрашњости, они су били ван сфере историје, а кад год су, или ако су икад, сишли са брда и настанили се у равницама, лако су измицали пажњи и били апсорбовани у околно становништво.

Најранији помен о томе да се влашки језик говори на Балканском полуострву потиче од двојице грчких писаца из VI века, Прокопија и Теофана. Први је у свом списку утврђених места навео неколико типичних влашких имена као што су „Sceptecasas“ („упадљиве колибе“) и Gemellomuntes“ („Планине-близанци“). Теофан је дао извештај о једном изгреду у току хајке против Авара на Балкану, кад је византиј-

<sup>33</sup> *Ibid.*, 453.

<sup>34</sup> A. F. Sanborn — G. Wass, *Transylvania and the Hungarian-Rumanian Problem*, Florida 1979, 82.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 86.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 83.



ска војска прогонила непријатеља. Наиме, с једне мазге је склизнуо терет, а човек који се служио домаћим дијалектом узвикнуо је: „Торна, torna, fratre!” Његове речи упућене мазгару значиле су: „Клизи, клизи, брате!” Међутим, други су ове речи протумачили као: „Врати се, врати, брате!” И тако се војска нагло повукла.<sup>27</sup>

После VI века прошло је доста времена пре него што су Власи били поново поменути. Читамо на страницама *Cedrensa* да је Самуилов брат Давид био убијен око 986. године између Касторије и Преспе, код места званог Лепи Хрastови, а убили су га неки влашки номади. То је први помен Влада као народа, али позивања на њих и њихово помињање постају ускоро потом чести, па налазимо неколико већих крајева који носе њихово име. Неколико векова су Тесалија и јужна Македонија називане Велика Влашка, док је Мала Влашка обухватала делове Акарнаније, Етолије и Епира. У оба та случаја, међутим, влашко становништво је вероватно било ограничено на брегове на копну и заузимало исти општи положај као и данас.<sup>28</sup> У Кекавеновом *Сиррајиеикону* (1075—1085) налазимо подробији опис Влада. Тај византијски писац с раскошним појединошћима описује побуну Грка, Бугара и тесалијских Влада из 1066. године против експлоататорског фискалног режима цара Константина X Дуке. Кекавенов опис је најстарији податак о познатим годишњим кретањима Влада из планинских предела у равничарске крајеве, и обрнуто, према годишњем дубу. Према Кекавеновом опису, Власи су проводили зиму од октобра до марта у тесалијској равници и по обронцима Пинда. У априлу би кренули заједно с породицама и стоком према северу, пресаливши дуг пут, да би у јуну били дубоко у унутрашњости Балканског полуострва, вероватно на Шар-планини или другим македонским планинама.<sup>29</sup> Једна сто година касније имамо још један опис у дневнику рабњера Бењамина од Туделе који је путовао копном до источне обале Грчке око 1160. године. Он описује Влада хитре као јелене који силазе са својих планина у грчке равнице и врше разбојништва и пљачке. Нико се не усуђује да ратује против њих, нити било који краљ може да их потчини под своју власт; не исповедају хришћанску веру.<sup>30</sup> Између ова два извештаја постоји неколико помена Влада код Ане Комнен. Један од њих је сачуван у *Алексијади* (1118—1148). Принцеза описује да је њен отац у пролће 1091. био блокиран у Цариграду, па је зато упутио поруку ћесару Никифору да одмах регрутује војску, делом међу Бугарима и номадским племенима Власима. Ана Комнен је веома добро познавала Влада. У њено доба, они су на цариградским пијачама продавали добро познат влашки сир и вунене тканине које су израђивале влашке жене.<sup>31</sup>

Повеља Алексија I Комнена (из јануара 1105) и једна патријаршијска повеља издата готово у исто време пружају такође неоспорне доказе о сточарском номадизму балканских Влада. Као што се види из ових до-

<sup>27</sup> N. G. L. Hammond, *op. cit.* 38.

<sup>28</sup> A. J. B. Wace — M. S. Thompson, *op. cit.* 257.

<sup>29</sup> *Византијски извори за историју народа Југославије III*, Посебна издања Византолошког института 10, Београд 1966, 214.

<sup>30</sup> A. J. B. Wace — M. S. Thompson, *op. cit.* 258.

<sup>31</sup> M. Gyoni, *La transhumance des Vlaques balkaniques au Moyen Age*, Byzantinoslavica XII, Prague 1951, 36.

кужената, пише М. Гиони, једна влашка сточарска заједница састављена од стотинак породица дошла је да користи зимске пашњаке на Светој Гори. Влашке жене и девојке биле су одевене у мушка одела и заједно с пастирима чувале стада. Сви су живели од млечних производа и давали манастирима чиницу у натури (сир, млеко, вуну). Међутим, влашки катунци су из разлога моралне природе били врло брзо прогнани са својим стадима са Свете Горе.<sup>32</sup> Гиони упућује на још једну повељу из 1190. године Алексија III Анђела из које се види да је манастир Лавра у Светој Гори дао повластице влашким пастирима да на његовим планинским испашама напасају стада за време лета, а у току зимских месеци да буду на пасиштима у Меглени, с тим што су били ослобођени пореза.<sup>33</sup>

Теодор Продрон, византијски песник из XII века, у својим двома поемама помиње влашки сир као општепознату и веома цењену храну у Цариграду. Сир се на пијаци у то време могао купити за један „стаменион“ (новац мале вредности). У својим поемама, песник помиње и вунене огртаче (карактеристичне влашке кабанице) које су ткале влашке жене.<sup>34</sup>

Романизована сточарска друштва нису разумевала грчки и бринула су се због све чешћег појављивања грчких војних јединица и убирача пореза који су говорили грчки. Разуме се да је њихова природна намера била да се слободно крећу са својим стадима за испашама.<sup>35</sup> Планински крајеви Балканског полуострва били су у IX и X веку најбоља сточарска подручја за оне народе који су још увек чували извесне елементе латинског у свом језику. Те људе (Влахе) су у грчко православље превели грчки мисионари, али су они остали неписмени; нису ни знали да се Римско царство распало. Живећи у примитивним околностима међу својим овцама и козама, такође нису знали да постоји неки стари град зван Рим, негде у далекој Италији. Другим речима, претпостављам да нису имали историјских успомена, нити географске перспективе.<sup>36</sup> Један од највећих делова тих дегенерисаних „Романа“ живео је у X веку на планини Пинду, у Тесалији, између Епира и Македоније. Друга група Влаха била је већ на планинама Балкана, између Црног и Јадранског мора. Трећа група је увелико живела у Далмацији.<sup>37</sup>

Крајем XII века, Власи су одједном избили у средиште интересовања. Ту долази позната побуна Влаха у време византијског цара Исака.

Кроз цео средњи век крстарила су огромна стада номадских сточара на висоравнима Балканског полуострва. Ово номадско становништво је терало стоку на испаше у планине и, обратно, у низине и жуљне пределе, због чега су настајале потешкоће с власницима преко којих су поседа пролазили сточари. Плативши десетницу, пастири су могли да живе на пашњацима са својим породицама и да слободно напасају стада.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 37.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 38.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 30.

<sup>35</sup> A. F. Sanborn — G. Wass, *op. cit.*, 84.

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> M. Gyoni, *op. cit.*

Баснословне бројке забележене у византијским изворима о величини стада, на пример оних 10.000 оваца које је Тома, поглавар села Ликандоса, наведено дао Јустинијану, само су потврда веома развијеног сточарства тога доба.<sup>38</sup> Подаци које нам пружају грчке, бугарске и српске повеље, а посебно *Законик* цара Душана, такође говоре о сточарским миграцијама које су ишле од Епира и Тесалије на југу, па средином Балканског полуострва, да би се завршиле на северу у пољским Карпатима у XIII веку, на некадашњим земљама Мађарске, у области Седмo-градске. У XIV веку у Карпатима имамо сточаре Влахе као придоншлце с Балкана. Писани извори из друге половине XIV века сведоче о влашким миграцијама у источним Бескидим које такође долазе с Балканског полуострва.<sup>39</sup> Пишући о средњовековним катунима на основу писаних историјских извора и других поузданих докумената, Јован Трифуноски је идентификовао око 36 влашких катунa из средњег века који су налазили у разним деловима наше земље, почев од крајњег југа на планини Кожуфу, па до планине Велебита. Он помиње и друге катуне које није могао идентификовати и закључује да су у животу средњовековних Влаха највећи значај имала сточарска кретања: „То су сточарска спуштања, када су пастири са стадима силазили са планина у жупне пределе и приморја, и сточарска цепања када су се враћали на планине.”<sup>40</sup>

Влашка племена су остала на лицу места још од времена Михаила Палеолога, независна и после турског освајања Епира. Свесни своје слободе и положаја у којем су се налазили као у заседи, они су били довољно мудри да се потчине турском господару, да боље од осталих хришћана задобију нешто повољнији положај и плаћају благајни годишњу суму која је пре била знак вазалске покорности него ролски данак. По ту цену су били ослобођени мешања Турака глобилаца и посредника власти. Османлије су радо преузимали Влахе и у своју службу, где су као познаваоци места и домаћег језика с великим успехом били коришћени и као уводе. Они су имали највећи значај и за снабдевање трупа при надирању по брдовитој и често беспутној унутрашњости Балкана са својим малим, али вичним и издржљивим коњима. Војно организовани још у византијској, а касније и у српској држави, скренули су пажњу османлијских команданата на себе.<sup>41</sup> Слободни у вероисповедању, слободни у својим породицама, они су пролазили кроз буре револуција које су толико пута потресале Епир, до фаталног доласка Али-паше Јавњинског под чији су јарам пали, уз тешке одмазде, насиља и погроме који су се почели спроводити над њима. Номади су турским феудалцима као дажбину плаћали главнину и десетке и мирно лутали под заштитом закона или, боље рећи, обичаја који у Турској замењују законик. Међутим такво стање није могло да потраје под зеленашком и грабежљивом управом Али-паше Јавњинског. Под изговором да штити сточаре од разбојника, он им је изнудио данак и од једног до другог упада примо-

<sup>38</sup> W. Antoniewicz — K. Dobrowoiski — W. H. Paryski, *Pasterstwo Tatr polskich i Podhala*, Wrocław—Warszawa—Krakow 1970, 102-109.

<sup>39</sup> J. Трифуноски, *Географске карактеристике средњовековних влашких катунa*, Симпозијум о средњовековном катуну, Научно друштво СР БиХ, Посебна издања II, Сарајево 1963, 37.

<sup>41</sup> B. Gulić, *op. cit.*, 460.

равао их да узимају најам, право испаше, оно што је природа одвајкада д-дељивала несрећном. Још незадовољан тим нападом против својине сиромаша, он им је уступио своја добра, и тако постао поседник бројних стада, образованих од заоставштине бегова које је протерао из Впира. Број коза и оваца које су припадале Али-паши, Пуквил је оценио у вредности од преко два милиона турских гроша.<sup>43</sup>

Као што су статистике о Власима у прошлости сасвим непотпуне, исто тако ни данашње статистике о њиховом броју не дају тачне податке. То није ни могуће пошто Власи у државама европског југоистока нису званично признати за националну мањину. Према томе, они нису ни обухваћени никаким пописом становништва. Немогућност да се сазна њихов број долazi углавном из три разлога: а) администрација ове или оне балканске државе забележила је то становништво као припаднике владајуће националне државе; б) они су се сами изјашњавали да припадају једној или другој од тих доминирајућих нација како не би били хендикепирани у друштвеном животу; в) добар део Влаха је измешан са осталим становништвом. Они су на путу да нестану а тај процес је олакшан чињеницом да се готово свуда служе са два језика, тј. својим и језиком народа међу којим живе.<sup>44</sup> Можда најстарији употребљив бројни податак имамо за средину XIX века. Он потиче од грчког списатеља Рангбеа који наводи број од 600.000 душа. Чак су Лик (1835) и Хан (1854) оцењивали број Аромуна на пола милиона.<sup>45</sup> Вајганд је на својим путовањима 1889—90. покушао да дође до темељнијег обухватања летњих сточарских станишта Карагуна, уз коришћење индексног броја пет по једном летњем стану. Резултат је био поражавајуће мали — округло 150.000 становника. Разуме се да у овај број нису биле обухваћене остале групе влашких сточара као номадски пастири, рецимо Фаршерјоти и други, а такође ни цинцарско становништво по градовима.<sup>46</sup>

Према једном пољопривредном билтену грчког пољопривредног друштва који је обављен 1925. године, сопственика стоке номада било је: 786 Арванитовлаха (Фаршерјота) и 3.409 Куцовлаха (Карагуна). Вршећи теренска истраживања 1953, Сандерс је тврдио да на територији Грчке у то време није било више од 10—12 хиљада породица сточара номада.<sup>48</sup> Према грчкој званичној статистици из 1928. године, на територији грчке била су 19.672 Влаха. У Бугарској их је 1926. било 1.550, у Југославији према попису из 1921. близу 9.000, а према попису из 1948. око 10.000, од тога 9.508 у СР Македонији. По неким подацима, у Албанији их је донедавно било 15.000 душа.

Мада је историја балканских Влаха у великој мери нејасна, једна чињеница је ипак неоспорна, наиме да су од времена своје прве појаве у историји допунгтали да их постепено апсорбују већи народи који их окружују. Они никад нису имали школа на свом језику осим понекад основних, па и то на кратко време. Расутима по малим оазама о међу наро-

<sup>43</sup> F. C. H. L. Pouqueville, *op. cit.*, 385.

<sup>44</sup> P. H. Stahl, *op. cit.*, 14.

<sup>45</sup> A. Beurmann, *op. cit.*, 138.

<sup>46</sup> G. Weigand, *op. cit.*, 302.

<sup>48</sup> I. T. Sanders, *Rainbow in the Rock*, Cambridge 1962, 106.

дима најразличитијих језика и порекла, међу нацијама с великом историјском прошлошћу, пре им се треба дивити како их давно нису сасвим апсорбовали народи који их опкољавају. У том погледу су показивали изванредну отпорност. Велики природни прираштај овог виталног сточарског становништва турско освајање и споро напредовање образовања били су значајни узроци који су успорили њихово изумирање. При свему томе се њихов број стално али споро смањивао, а они су и сами томе помогли одсуством националног осећања својом раштрканошћу и моћн самоповлачења. Претежно су их апсорбовали Словени, Албанци и Грци. Данас су потпуно окренути земљама и државама у којима живе, негују језик дотичне земље и сасвим губе некадашња одличја, и језичка и расна и етничка.

### III НОМАДИЗАМ

#### *Сточарска кретања*

Природа земљишта и разноврсни климатски услови морали су веома рано да наметну балканском човеку потребу за сезонским кретањима са стоком према годишњим добима и вегетационом развоју појединих области. Врло повољни еколошки услови Балканског полуострва, у првом реду планинске области с богатим испашама, одлучивали су оцстанак сточарства и одређивали правце сточарских кретања. Географски састав Балканског полуострва, посебно јужно од Скадра и Родопа геома је подесан за шире развијање номадског сточарства и то са ситнијом стоком. Номадско сточарство не присудља и не обезбеђује храну за зимски период, него се потпуно прилагођава ономе што природа сама даје. Почев од Скадра до Пропонтиде, дубоки и усечени морски заливи и развијене удолине које су под утицајем медитеранске климе пружају и обезбеђују преко читаве зиме богате и сигурне пацце. С друге стране, високе планине у унутрашњости Полуострва дају добру летњу пацу за бројна стада.<sup>1</sup> Долинска поља Албаније, од Скадра до Авлоније, затим подручја Амврасијоса, Бишра, долине Етолије и Акарнаније које се протежу хоризонтално према Аспропотамији, приобалне области Јоније, Пелопонеза, Арголскокоринтија, Атикобеотија, Тесалија, као и приобална трачко-македонска подручја са свим унутрашњим долинама, а нарочито Халкидисија, била су подручја кроз која су у прошлим вековима пролазила и боравила номадска стада Саракачана и Влаха.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Д. Антонијевић, *Прилог проучавању сточарских миграција на Балкану*, *Balkanica VII*, Београд 1976, 311.

<sup>2</sup> *Ibid.*



Истичући географске карактеристике Епира, Јован Цвијић је рекао да је то област изразито планинска с Пиндом као доминантом, тешко приступачна и затворена, сасвим неповољна за земљорадњу, и да је кроз сва историјска раздобља била типично сточарска. Посебно је део око Јавине сасвим огољен и веома кршевит, кречњачки и карстан; шума има тек северније од Војуше и распростиру се до јужне Албаније. С обзиром на то да у овој области има највише воденог талога постоје и простране сувати које је Цвијић упоредио са најбољима на Балканском полуострву. Изванредно повољни природни услови за испашу и богатство воде условили су појаву номадског сточарства чији су носиоци били Власи и Саракачани. Вековима су се са пиндских висова у Епиру кретали номадски сточари са стадима у равнице Тесалије и Арте у потрази за пашом у зимско време, а то је Цвијића и навело да закључи како је Епирска област „најповољнија за студије сточарских кретања на Балканском полуострву”.<sup>3</sup>

Македонија је такође једна од ретких области на Балканском полуострву с карактеристичним планинама и жупама која је од памтивека пружала гостопримство најстаријим облицима сточарског начина живота. Планине великих масива између којих су дубоко усечене пашоме котлине имају простране сувати, деловице са шумама у којима се развијало номадско и полуномадско сточарење, са сезонским пастирским кретањима између летовалишта на планинским масивима и зимовишта у ниским и топлим котлинама, или у Егејском или у Јадранском приморју.<sup>4</sup> Српска гора, Родопи, Пирин и Рила, врло високе планине Балканског полуострва, прекривене пространим богатим пасиштима, пружале су такође изванредне природне услове за номадско сточарење.

Бранимир Гушић сматра да корене сточарске привреде треба тражити у најстаријим временима насељавања простора Средоземља. Она је настала из потребе да се становницима створи ново средство за одржавање живота пошто су нестала велика крда крупне стоке која су докле настањивала простране степе Средоземља и чинила главну храну тих ловаца. Отварањем Гибралтарског мореуза и дигањем морског нивоа за преко сто метара дошло је до озбиљне промене климе која више није омогућавала опстанак степе.<sup>5</sup> Медитерански човек, тада ловац и скупљач, ишао је за тим крупним сисарима кад су они у току године — крећући се за обновљеном пашом — редовно мењали пасишта између морске обале и високих сувата перимедитеранског орогена. Тако је упознао пролазне путеве које су те мудре животиње као прве извиделе у тешко проhodном перимедитеранском планинском земљишту. Он је потом ишао тим истим путевима и са сопственим стадима, кад је припитомио дивљу овцу и дивљу козу које су тада у великом броју боравиле у медитеранским шумама и чији се последњи трагови још и данас налазе на

<sup>3</sup> Ј. Цвијић, *Основе за географију и геологију Македоније и Сјара Србије* III, Београд 1911, 1020.

<sup>4</sup> В. С. Радовановић, *Горња и Доња Белица у Сирумичком Дримколу*, Гласник Географског друштва XXII, Београд 1936, 21.

<sup>5</sup> В. Гушић, *Wer sind die Morlaken im adriatischen Raum?*, *Balkanica* IV, Београд 1973, 454.

Корзици и неким острвима источног Средоземља.<sup>6</sup> До сличних закључака дошао је и грчки професор Сотирос Дакарис. Он је утврдио да су се услед климатских разлика који су дицирали и смењивање биљног покривача, животиње саме спуштале са Пинда до обала мора у време љутих зима, а враћале с пролећа. Те исте путеве следио је и праисторијски ловац као и његов каснији наследник сточар номад.<sup>7</sup>

С променом климе у доцнпалеоцену и стварањем посебних природно-вегетацијских услова морао је тај првобитни сточар номад да се прилагоди новим природним условима и да своја кретања са стоком усмери према годишњем фенолошко-вегетационом циклусу. „Тако су се релативно топлије и влажније зиме проводиле у приморским областима, где је у то доба године било посвуда довољно паше, а у летње доба, када је приморска област била посве без пашњачке вегетације, ти су номади имали све увјете да прехране своја стада, те тако себи и стоци осигурају нормалан живот. У јесен су опет почели спуштати стада све ниже и с надоласком првог снега, поново су се нашли у Приморју.”<sup>8</sup> Дакле, човек млађег каменог доба почео се бавити припитомљавањем животиња које су дотада живеле као дивље. „На периферији медитерана у јадранском прибрежју и у динарској регији ова фаза првобитног сточарења надолла је тек у млађем неолиту и то судњи по налазима с једним јаким миграционим приливом из средишњег медитерана. До тог закључка археолози су дошли по сродности културних налаза у Херцеговини (Лисичићи) и одговарајућег материјала са Сицилије.”<sup>9</sup> Каснија сојеничарска насеља бронзане епохе на Балкану поседују безмало све врсте домаћих животиња, у првом реду овцу и козу. За сојеничаре се каже да су били најстарији чобани; они су се у неку руку придржавали номадског начина живота.<sup>10</sup>

Узгред поменимо да је у науци још увек остало отворено питање где и кад је настало сточарство. Да би одговорили на ово доста сложено питање, археолози, етнологзи и историчари су стално покушавали да поставе неке нове теорије које се углавном своде на питање, да ли су ловци каменог доба, који су ишли за диновским чопорима животиња и стално се са њима обрачунавали, дошли на помисао да припитомљавају и гаје стоку, или је за то пре био способан земљорадник који се ловом бавио само узгредно. Покушавајући са разних страна да анализирају чињенично стање, и једни и други су још у XIX веку закључили да постоје правилни ступњевци у развоју, тј. да после лова долази сточарство, а затим земљорадња. Једном речју, еволуционизам XIX века дефинисао је сточарење као историјски стадијум који је претходно пољопривредној цивилизацији. Данашњи истраживачи, међу којима и

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> Најтоплије се захваљујемо Сотиру Дакарису, проф. Јањинског универзитета, на добијеним подацима.

<sup>8</sup> М. Marković, *Narodni život i običaji sezonskih stočara na Velebitu*, Zbornik za narodni život i običaje JAZU 48, Zagreb 1980, 121.

<sup>9</sup> А. Benac, *Neolitsko naselje u Lisičićima kod Konjica*, Glasnik Zemaljskog muzeja X, n. s., Sarajevo 1955.

<sup>10</sup> А. Benac, *Način stanovanja u prehistorijskim periodima Bosne i Hercegovine*, Glasnik Zemaljskog muzeja VII, n. s., Sarajevo 1952, 131.



познати Х. Деблер, постали су веома опрезни у погледу оваквих, како они кажу, чисто схематских гледишта који само доводе од заблуде. Што се тиче средишта тог најранијег сточарства, истраживачи га траже на Блиском истоку у деветом миленијуму пре наше ере, кад се отприлике јављају и прве припитомљене овце у подручју Загроса, планине у западном Ирану. Већ око 8.000 година пре н. е. држане су припитомљене козе и овце у Анадолији. Свиња и тур нису у то доба још биле домаће животиње. Међутим, ловило се у равницама где су боравили чопори тура, јелена, дивљих магараца и лопатара, а гајило се не мање од четрнаест културних биљака, од којих поменимо крупник, пир и грашак, али су гајене и пшеница и одређена врста јечма.<sup>11</sup> Амерички археолог Н. Глик је 1933. године открио на Блиском истоку пећине с пртежима ловачких племена, на којима су приказани жртвено-култни обреди. Он је на основу тих слика и других археолошких доказа поставио хипотезу да је прво уторивање (припитомљавање) дивљих животиња служило једино у сврху да се оне сачувају — задрже за култна кстања.<sup>12</sup>

Драгослав Срејовић и Зага Летица су такође на археолошком налазима са локалитета Власац у Бердугу, „неолитску револуцију” култивисања биљака и припитомљавања животиња везали за „идеативно мишљење и понашање, не инструментално и сврхе несвесно” неолитског човека, и изнели претпоставку да је „прва култивисана биљка и прва припитомљена животиња претходно морала бити проглашена светом (можда у смислу тотема), да је као таква строго издвојена од своје природне средине, да је брижљиво чувана, да се заједница одчусила према њој на сасвим посебан начин (вероватно у смислу табуа)”.<sup>13</sup> Према истраживањима Г. Рохајма, припитомљавање стоке је настало из култа или тотемизма.<sup>14</sup>

На основу праисторијских археолошких налаза на подручју Лике и Приморја, нарочито оних у околини Велебита, може се утврдити да су ондашњи илирски становници били сезонски сточари и да се сточарска кретања Либурна и Јапода на релацији планина-приморје и обрнуто могу реконструисати и упоредити са савременим сточарским миграцијама које не показују нимало одступања ни разлике у погледу марш-руте кретања.<sup>15</sup> Стварање великих држава античког света и организовање градске привреде по тим државама у оквиру муниципија и полиса, са ослоњем на ратарске и сточарске области уже и шире околине, омогућавају у старом веку развој номадског и полуномадског сточарења у неупоредиво ширим размерама него у праисторијско доба. Већ у Хоџерово време је гајење оваца и коза сачињавало важну грану хеленског живота. Епир је био земља пастира за време читавог старог века, како је то документовао и Хег.<sup>16</sup> Антички писци доносе обиле приказа из

<sup>11</sup> H. Döbler, *Jäger, Hirten, Bauern*, Berlin—München 1971, 154.

<sup>12</sup> E. Vardiman, *Nomaden*, Düsseldorf 1977, 58.

<sup>13</sup> Д. Срејовић — З. Летица, *Власац I*, Посебна издања САНУ DXII, Одељење историјских наука 5, Београд 1978, 119.

<sup>14</sup> Г. Рохајм, *Насиљанак и функција културе*, Београд 1976, 88.

<sup>15</sup> M. Marković, *op. cit.*, 122.

<sup>16</sup> C. Hoëg, *Les Saracatsans. Une tribu nomade grecque. I. Étude linguistique pré-cédée, d'une notice ethnographique*, Paris—Copenhague 1925.

којих се може закључити о постојању сточарских миграција између летњих и зимских испаша на Балканском полуострву. Иако недостају егзактни прикази, ипак се на основу маргиналних напомена и описа може саставити драгоцену слику која у крајњој линији пружа приближан утисак о античком сточарству. Климатски услови грчке територије приморавали су стада и пастире на сезонски номадизам, и у том погледу нема никаквих разлика између старог и новог века. Као доказ навешћемо одломак из Софокловог *Краља Едипа*, где гласник у краљевом присуству жели да освежи памћење свога слуге, па каже:

Сигуран сам да ме је познавао када смо  
на Китерону, он са двоструким, а ја са  
једним стадом, живели као суседи, а то је  
трајало читава три полугодјшта, од пролећа  
па док се не јави Арктур. Када би дошла  
зима, ја сам се враћао у своје стаје,  
а он Лансовим торовима . . .<sup>17</sup>

У једном од говора Диона Хризостома, неки евбејски пастир описује свој начин живота овако: „Зими обичавали смо напасати стоку у равници, пошто је било довољно паше и много сачуване зелене сточне паше. Лети, напротив, водили смо стада у планину.“<sup>18</sup> И велико Хомерово дело даје многе значајне податке о стародревном начину сточарења. Полифемова пећина представља савршену слику сточарске средине која би се у наше време могла приписати Саракачанима или Власима. Хомер описује пећину до појединости, на пример да су полице-сушаре биле пуне сирева, а по торовима збијена јагњад и јарићи, затворени и одвојени по врстама и узрасту. У чабровица и ведрицама цедила се сурутка. Полифем је утерао у пећину бројно стадо које је било одређено за мужу, а мужјаке је оставио напољу. Тада је почео да музе козе и овце, а под сваку је ставио њено младунче. Половину млека је згрушао и начинио грудве сира које је ставио у плетене корпе да се цеде, а другу половину је ставио у посуде да би му послужила за вечеру. Полифем је напасао стоку прилично далеко; одлазио је са стадом јутром рано, а враћао се на вече.<sup>19</sup> Као илустрацију навешћемо још неке примере из *Одисеје*. Пошто је смеистио Одисеја, Еумеј наоружан мачем и копљем, умотан у дуг огртач од овчијег руна, чувао је ноћну стражу да би одбранио стада од грабљивих звери или пљачке ратника и суседних пастира.<sup>20</sup> Како је познато, на Ахиловом штиту су између осталог приказана четири говдера како са својим псима покушавају да отерају два лава који су управо уграбили једног бика.<sup>21</sup>

Стока је у класичној Грчкој била мерило вредности добара. У XXIII певању *Илијаде* стоји да је Ахил приредио спортска такмичења за свог пријатеља Патрокла који је подлегао у борби. Између осталог,

<sup>17</sup> M. Gyoni, *La transhumance des Vlaques balkaniques au Moyen Age*, Byzantinoslavica XII, Prague 1951, 40.

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> H. Döbler, *op. cit.*, 151—152.

<sup>20</sup> A. Beuermann, *Fernweidewirtschaft in Südosteuropa*, Braunschweig 1967, 79.

<sup>21</sup> *Ibid.*

победници су добијали и треногу посуду за ватру у вредности 12 говеда, а као утешну награду још и легу робињу која је вредила четири бика.<sup>22</sup> Неки грчки родови имали су надимке који алудирају на богатство у стадима оваца, а неки римски краљеви су, по легенди, водили порекло од овчара. Овца као жртвена животиња, давалац вуне, млека и коже, истозначна је с богатством и моћи. Пастир је високо цењен. Може се рећи да је епоха патријархалног пастирског номадизма нашла свој највиши израз у лицу доброг пастира.<sup>23</sup> Хесиод нас такође обавештава да су пастири живели веома скромно. Становали су у колибама од лаке грађе које су сваког лета морали оправљати. И унутрашњост колибе са огњиштем и лежаји око огњишта с јарењим и овчијим кожама, безмало одговарају данашњим саракачанским и влашким колибама.<sup>24</sup>

По Платону, брдски пастири нису имали ни државног уређења ни писма, живели су под вођством старешина породица и остајали дуго у планинама, што је зависило од климатских услова.<sup>25</sup> Према Хегу, добром познаваоцу сточарског живота на Балкану, који је покушао да из оскудних античких података пронађе знаке да је сточарски номадизам у старој Грчкој био веома развијен, произлази да су рељеф и клима тог простора одувек управо изнуђивали тај облик живота и привређивања. А према Бојерману, „два економска простора која су образложена природним орографским и климатским датостима могла су и у античко доба да се користе само помоћу покретног сточарства. С обзиром на наводњавање, земљорадња је могла да се одрекне додатног простора у планини, али сточарство није. Искоришћавање просторних планинских простора, одувек је било могућно само помоћу покретне сточарске привреде, привреде удаљених испаша”.<sup>26</sup>

Поставља се питање како су облици живота и привређивања пастира као и њихових кретања изгледали у то рано доба у унутрашњости Балканског полуострва? Да су Македонци били такође сезонски номади види се из једног одломка Аријанове *Анабазе* који омогућава да се уверимо како су већину македонског становништва сачињавали пастири. Према Аријану, Александар Велики се једном приликом обратио својим војницима и рекао: „Када сте дошли под Филипovu власт, водили сте луталачки и јадан живот. Већина вас, одвезени у животињске коже, напасали сте овце у планинама, а да бисте одбранили те овце, борили сте се, трпећи поразе против Илира, Трибала и Трачана, ваших суседа. Он (Филип) је био тај који вам је дао да уместо кожа носите хламиде, и он вас је са планина свео у равнице.”<sup>27</sup>

Писани извори слабо обавештавају о томе каквим су животом живела и чиме су се бавила средњобалканска племена у предримско доба. Међутим, о томе се може нешто сазнати посредним путем. Пишући о тим племенима, Фанула Папазоглу запажа да су нека од њих

<sup>22</sup> Хомер, *Илијада*, Београд, 404—418.

<sup>23</sup> Н. Döbler, *op. cit.*, 174.

<sup>24</sup> А. Beuermann, *op. cit.*, 80.

<sup>25</sup> Н. Döbler, *op. cit.*, 154.

<sup>26</sup> А. Beuermann, *op. cit.*, 81.

<sup>27</sup> М. Gyöni, *op. cit.*, 40.

упадљиво покретљива. За Трибале каже да су се у масама с целим породицама кретали кроз Тракију претежно као сточари. Они нису припадчили категорији стално настањених земљорадника, а због соли за исхрану стоке, стално су се борили с Ардијејцима.<sup>28</sup> Према помену Амијана Марцелина, у време римског освајања у Тракији сретала су се „лутајућа племена која не знају за срећен живот и законе”.<sup>29</sup> Дарданија, земља богатих пашњака, кроз све векове је морала упражњавати номадско и полуномадско сезонско сточарење.<sup>30</sup> Страбон је сматрао Бесе бедним народом који живи у колибама. Он такође показује да су Римљани покушали да Уарде привикну на пољопривреду пошто им је земља брдовита и не омогућава ратару да се на њој настани. Опште говорећи, у северном сектору Балканског полуострва — сектору који је изложен посебно дугом и ефикасном процесу романизације — налазимо бројније трагове номадских племена старог века.<sup>31</sup>

Антички извори из римског времена, такође упућују на недвосмислене знакове номадског и полуномадског сточарења. Постоји једна Цицеронова анегдота о Марку Порцију Катону (234—149. пре н.е.), оном Римљанину старог морала који је своје говоре обично завршавао уобичајеним захтевом да Картагину треба у сваком случају разорити. Он је написао књигу о пољопривреди, а другом приликом је очевидно дао изјаву о том питању. Наиме, њега су једног дана упитали која је врста привређивања најуносија, на шта је он одговорио: „Валјано се бавити сточарством.” А шта потом? „Ма и умерено се бавити сточарством.” А шта би дошло за тим? „Бавити се земљорадњом.” Ханс Деблер у разматрању о сточарству с правом закључује да је економска снага старих Римљана стварно била заснована на сточарству, а сама земља добила је име по призору који је морала пружати у старо време. Називали су је „Земља телад”. Стада су сачињавала валуту, економско мерило за поређење, а куповна цена за жену или кућу, оружје или накит исплаћивана је у говедима.<sup>32</sup> И кад су Римљани заговорили читавим Илирском, староседеоци су наставили да се крећу са својим стадима на простору приморје—планина и обрнуто, у зависности од годишњег доба, што се може закључити из више разлога, а уверљиву потврду пружа и камени натпис на живој стени у Ломској дулиби, на северном делу Велсбита, на коме пише како се илирским сточарима Ортоплињима допушта слободан приступ до извора живе воде на Беговачи у дужини од 500 корака и у ширини од само једног корака.<sup>33</sup>

Кад је у питању економска основа сезонског номадизма треба напоменути и то да је важност овчијег сира у старом веку далеко премашала важност крављег сира, како закључује Гиони. Балканско полуострво је у старом веку могло да се похвали тако сталним средиштима производње сира као што су острво Китнос, Китлади, Крит, затим предели Беотије и Далмације. Поред тога, сир из Дарданије је такође уживао одличан

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> *Ibid.*, 368.

<sup>30</sup> M. Gyoni, *op. cit.*

<sup>31</sup> H. Döbler, *op. cit.*, 176.

<sup>32</sup> M. Marković, *op. cit.*

глас. Како произлази из једног податка из „*Expositio totius mundi*“, Далмација и Дарданија су средином IV века наше ере извозиле сир у остале покрајине Римског царства.<sup>84</sup> Сир у сточарским домаћинствима на Балкану остаје све до данас „сита храна чељадима“, како каже Б. Гупић. То је онај немасни сир у динарским крајевима, шкрипавац, који је стална замена хлебу у нередним гладним годинама, али и иначе. „Још и сад Малисор пред госта износи на стол, прије сваког другог јела, кришке бијелог сира, који остаје за читавог ручка као иначе хљеб.“<sup>85</sup> Овај кратак поглед на стари век открива трагове балканског номадског и полуномадског сточарења као типичног облика економског и културног живота који се одржава вековима са знатном живлавошћу у овим географским, етничким и историјским просторима.

С друге стране, поетски начин посматрања градских становника тога времена стилизовао је и улепшавао одређене видове античког пастирског живота. Не само свирање на цетонској Пановој фрули него и карактеристична представа пастирског бога грчког предела Аркадије, божанства с јарчевом главом и ногама, који не само да споља носи животињске црте него управо оличава похотљивост. Од њега није сигурна ниједна нимфа; као и хришћански ђаво, он одржава јарећу природу у њеној примитивној чулности.<sup>86</sup>

Номадска сточарска кретања у средњем веку далеко су интензивнија и сложенија него у старом. Поменимо само чињеницу да су у изградњи материјалне и духовне културе балканских народа током средњег века, а посебно у формирању етногенетских и међусобних односа, управо сточарске миграције имале кључни значај. Непостојање сталних насеља, покретне колибе или шатори подигнути у близини летњих или зимских испаша, мањо личне својине која је ношена на коњима током сезонских миграција и дуга путовања на којима учествују сви чланови породице, све је то представљало нов живот и стил који је показивао снажне номадске особине. Појачан развој балканског номадизма у средњем веку могућно је објаснити не само поменути историјским условима или само повољним еколошким разлозима, односно постојањем просторних подручја са богатим испашама на балканским планинама која су се могла користити само сезонски, него и специфичним византијским и средњовековним пореским системом. Стално настањено селаштво морало је да плаћа високе натуралне ренте световним господарима, власницима земљишта, као и манастирским поседницима. Свако властелинство је имало обилне слободе при утврђивању тих натуралних давања; под тзв. обликом десетка скривала се чак обавеза испоруке једне четвртине укупне жетве.<sup>87</sup> Да би се избегла таква пореска самовоља, једина могућност је била да се отуђи непокретна својина коју је било лако контролисати, а с тим у вези и опорезовати. Међутим, са иметком у стоци, тзв.

<sup>84</sup> M. Gyöni, *op. cit.*, 41.

<sup>85</sup> B. Gušić, *Ekološki uslovi na prostoru transhumantnog stočarenja na Balkanu*, Одредбе позитивног законодавства и обичајног права о сезонским кретањима сточара у југоисточној Европи кроз векове, Посебна издања Балканолошког института САНУ 4, Београд 1976, 147.

<sup>86</sup> H. Döbler, *op. cit.*, 175.

<sup>87</sup> A. Beuermann, *op. cit.*, 87.



„лутајућом имовином”, у удаљеним планинским крајевима где је негован номадски облик привреде и живота било је веома тешко надzirати приходе, мада је постојао и био обавезан десетак у стоци.<sup>38</sup> Отуда су номадска сточарска кретања у средњем веку далеко развијенија и сложенија него у старом. У Македонији, Епиру, Тесалији, Албанији, Србији и Бугарској, номадско сточарење тога доба добија нове замахе. У вези са тим постоје и писани историјски извори, о чему је било говора у одељку „Порекло и прошлост”.

Слож средњовековних држава у југоисточној Европи крајем средњег и почетком новог века није неповољно утицао на номадско сточарење. Напротив, могло би да се докаже и супротно. Потребе за месом, млечним производима, вуном и кожом у градовима и војсци биле су у Турском Царству тако велике да су власти малим порезима на овце, углавном наплатом за зимске и летње испаше и самоуправниим повластицама за номадске сточаре, од почетка помагале ову врсту занимања. Овоме је ишла заруку и широка повезаност планинских и жулних предела који номадским сточарима омогућавају да се са стадима крећу од зимских до летњих испаша, и обрнуто, и онда кад су те испаше удаљене једне од других до стотину и више километара. Стога је номадско сточарење на Балкану за време турске власти узело тако широке размере. Њиме су се бавили чисти номади Власи и Саракачани, али и Срби, Бугари, Албанци и други балкански народи као полуномадски сточари.

За овај период на Балкану је особена појава ширења читлука и то у низинама, котлинама и долинским зонама, нарочито поткрај турске владавине. Читлуци су, као што ћемо показати, одиграли значајну улогу у подстицању и учвршћивању номадског начина сточарења на Балканском полуострву. Цвијић је у више махова указивао на то да је пространо равничарско земљиште без шуме посебно погодно за ширење читлука, док су брдски и планински терени били неповољни за такву привреду.<sup>39</sup> Најважнија подручја раширености читлука у Грчкој биле су равница Тесалије, затим на северу плодне равнице око Солуна, Сереза и Дrame, а у Бугарској нарочито долина Марице и подунавско подручје. У Македонији, то су биле долина Вардара, а посебно Скопска и Овчеполска котлина. Исто важи и за јужноалбанске котлинске пределе, од којих треба посебно поменути Корчанску котлину.<sup>40</sup> Све поменуте области претворене у читлуке биле су у рукама аграрне феудалне аристократије. У току зимских месеци, на читлуцима, посебно око Егејског мора, у долинама Вардара и Марице, слегала су се небројена номадска стада. Турски феудалци, господари читлука, нудили су овим сточарима испаше на својим читлуцима уз одговарајуће закупнине. Од тих закупа, тврди Бојерман, притицало је у касе спахија више новца и добити него од земљорадничке делатности. Временом су се многи власници читлука сасвим преусмерили на пањвачку привреду, што је имало за последицу осељавање ранијег сеоског становништва у брдске реоне. Напуштање целих низинских подручја услед осељавања достигло је врхунац у време кад је систем читлука, упоредо са спорим пропадањем Турског Царства,

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> Ј. Цвијић, *Балканско полуострво*, Београд 1966, 208—210.

<sup>40</sup> А. Beuermann, *op cit.*, 88.

веш био дошао до краја. „Резултат тог напуштања било је присвајање спахилука од стране номадских сточара. Закупнина сточара често је била последњи приход који су бегови могли да извуку из својих имања.”<sup>41</sup> Као што је познато, неометани територијалним границама унутар Турског Царства, сточари су се кретали са својом стоком напасајући је тамо где су пашњаци били по повољнијој цени.<sup>42</sup>

Поступан распад Турског Царства и развој капиталистичких робно-новчаних производних и друштвених односа утицали су неповољно на номадско сточарење. Од почетка XIX века, са стварањем националних држава и утврђивањем државних граница на Балканском полуострву разбијају се некадашње везе између планинских летњих и зимских испаша, због чега се поступно скраћују путеви сточара номада. Распад Турског Царства 1912. и подела његових последњих остатака на балканске државе били су тежак ударац номадском сточарењу на Балкану. Архивски извори за ово историјско раздобље и у нашој и у другим балканским земљама пружају богату грађу на основу које се могу обрађивати разноврсна питања у вези са последњом фазом номадских сточарских кретања на Балкану.

Додуше, сточарима је, како се то види у бројним архивским документима XIX века, царина дозвољавала прелаз преко границе уколико би се обавезали да са стадима исте величине у пролеће, односно у јесен, пређу границу и у обратном правцу. Касније је уведено и пребројавање сточног фонда на граничним прелазима, уз обавезно плаћање пореза. Често су ове таксе превазилазиле њихове материјалне могућности. Власницима стада је најтеже падало то што су се морали и национално опредељивати. Околности које су у претходним вековима доводиле до снажења економије даљинских испаша и до изграђивања номадских облика живота, образовањем националних држава постале су веома отежане.<sup>43</sup> Једино се још у Грчкој и делимично у СР Македонији могу и данас срести Саракачани и Власи као последњи изданици балканског сточарског номадизма. Њих смо и непосредно на теренима имали прилику да проучавамо и да уочимо како још увек своје животне потребе подмирују економском покретног сточарења.

*Саракачани.* — За Саракачане у Епиру је и данас карактеристично да за време лета напасају стада на северним падинама Пинда, док зими бораве у низинама Епира или западне Етолије. Источна страна северног Пинда је вековима привилеговано земљиште за становање Влаха и испашу њихових стада. Пиндски друм преко Зигос-превоја за Мецово и Јањину, на подручју северне пи дине, са гледишта пашњачке привреде чини значајну граничну линију. У местима северно од друма живе претежно влашки, а јужно од друма саракачански сточари. Саракачани на тесалијској страни Пинда користе пашњаке за време лета, а преко зиме крећу и користе пашњаке на терену покрајине Локиде или јужне низије око Мисолунгија. Саракачани са Олимпа гоне стада преко зиме у јужне низије Тесалије, у области око Ларисе и северно од Трикале. С високих пашњака Пярнаса и Хеликона, Саракачани проводе зиму у

<sup>41</sup> *Ibid.*, 90.

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> *Ibid.*



пределу низијског места Стириона.<sup>44</sup> Планине у грчком делу Македоније су омиљена пасишта Саракачана номада. До наших дана се користе планине Вернон, Вермион и Пајак, као и јужна подручја висинских пашњака Кајмакчалана. Пре другог светског рата коришћена су пасишта и на југословенском делу Кајмакчалана. Из ових предела одлази се на зимска пасишта у низије око Килкиса, Солуна и Халкидрика.<sup>45</sup> Године 1955-56 (а ми смо 1975. дошли до истих података) Саракачани су имали на Кајмакчалану чврсто одређена и стална летња пасишта која се редовно почињу користити у пролеће. Константовали смо да та пасишта и данас носе стара имена саракачанских родова: Жута, Хаџилис, Султојанис и друга. На те приватне пашњаке истерују стоку Саракачани не само из солунске регије него и из Тесалије. Стока се данас из Тесалије до Кајмакчалана превози возом уместо караванима. Тридесетих година нашег века, Саракачани су водили посебне преговоре с Турцима за прелаз са стоком на зимовање у источну Тракију. Сам Каравидз, изврстац познавалац привредних прилика у Грчкој тих година, саветовао је Али-Бега богатог земљопоседника из Амвросије, да утиче на Турке из источне Тракије да прихватају Саракачане на својим пасиштима за време зиме и да им дају извесне олакшице и гаранције.<sup>46</sup>

На територији данашње Бугарске, Родопи су били право средиште саракачанске економије, затим Средња гора, Рила, Витоша, Пирин и друга пасишта. Саракачани су се кретали из ових планинских предела на зимска пасишта у Солунско поље, Орфански залив, Серез, Ксант и друга места у Грчкој.<sup>47</sup> С повлачењем државних граница према Грчкој и Турској, кретања су сведена на много уже просторе и много ближе области, што је сасвим пореметило номадски начин сточарења. Каравида пише да су Саракачани 1929—30. најавили из Бугарске да ће зимовати на Ксантију (западна Тракија) са 10.000 оваца и у Комотини (такође западна Тракија) са 2.000 оваца.<sup>48</sup> Саракачани из Бугарске одлазили су на зимовање и у источну Тракију на испаше турских бегова, с тим што су чували и њихове овце и брицнули се о њима особито за време јагњења. У току лета су такође узимали од Турака једногодишње овце и одводили их на летње испаше у Родопима.<sup>49</sup>

Према подацима с којима располажемо, а који потичу с краја XIX и почетка XX века (такво стање се према нашим испитивањима задржало готово до другог светског рата), мање групе Саракачана номада боравиле су на планинама Србије: Чемернику, Варденику, Старој планини, Јастрепцу, Копаннику и Гочу. У току зиме, ови Саракачани су силазили са стоком у топлије низинске крајеве до Бирча, Лесковачке Мораве и јужних предела моравске низије. Иначе је општа карактеристика да су се Саракачани вековима користили и држали истих и проверених сто-

<sup>44</sup> *Ibid.*, 148.

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> К. Д. Каравида, *'Ауротиа, 'Аџиџа* 1931, 84—85.

<sup>47</sup> В. Маринов, *Принос към изучаването на животното, вилна и културата на Каракачаните в България*, София 1964, 31.

<sup>48</sup> К. Д. Каравида, *op. cit.*, 83—84.

<sup>49</sup> *Ibid.*

чарских путева у својим кретањима од зимских ка летњим испашама, и обрнуто. Та кретања су била одређена традиционалним сточарским календаром: Бурђевданом у пролеће и Митровданом у јесен, древним датумима који су за све сточаре на Балкану представљали сезонске сељидбе између долина и планина.

*Власи* — Искључиво као летња боравишта једне групе Влаха сточара које називамо Карагунима служе висока планинска села Градости, Денску, Самарина, Периволи и друга изнад којих се налазе богата пашшта, најчешће у личној својини. Ту би спадала и села на планини Неогуш, западно од Верија, и друга. Зими се ова насеља напуштају и сточари се спуштају у тесалијске равнице, нарочито оне око Олимпа и Солунског залива, као и пределе Кампања између Солуна и Верије. Друга група је ишла западно од Арте у Епиру, као и у предео Мусакије на Јадрану.<sup>50</sup>

Насупрот Карагунима, Фаршероти не поседују сопствене испаше него морају да их закупују и лети и зими. Они често бирају исто место али кад желе да избегну плаћање дажбина одлазе месецима на путовања заједно с породицама. Једва да вреди помена оно што поседују од покретности. Људи навикли на живот у слободној природи, изванредно су очеличени и задовољни с малим. Куда челник поведе групу, тамо га она следи и препушта му старање о свему. Њихова кретања се протежу од Јадранског мора до планина Бугарске, Македоније, Србије, до Мореје, а Вајганд је забележио да се дешавало да су са својом стоком стицали и до Кавказа.<sup>51</sup>

Власи су се кретали и у језерске области Охрида, Преспе, Малика и њихових планинских пашњака. Главна зимска пашшта била су на обалским равницама око Солуна, Акарнаније и Етолије, а такође и у Албанији. Летње испаше Влаха на подручју Македоније биле су најчешће у планинским масивима Осогова, Пљачковице, Ограждена и Беласице. У Бугарској су посећивали Родопе за време лета, а зиму су и надаље проводили од давнина у познатим низијама грчког егејског простора, на обалским мајурима Дrame и Сера. Неке групе су презимљавале у суседним долинским и котлинским зонама с повољном климом, измјешу осталог и на Овчем пољу.<sup>52</sup> Услед зимских хладноћа које су понекад наступале на Овчем пољу било је покретних колиба за становање, првенствено у климатски повољнијем ивичном делу, а у централном делу су боравили у изнајмљеним сеоским кућама и плаћајући закуп за становање. Напасање на ови м пољима под утаром и ноћно затварање стада у торове давало је драгоцену ђубриво, до кога се иначе у та времена тешко долазило.<sup>53</sup> И источни делови Балканског полуострва, тзв. Шоплук, били су станиште номадских Влаха; наравно да не треба заборавити ни планине у Србији као што су Сува планина, Варденик и Чемерник које су привлачиле номадске Влахе.

<sup>50</sup> G. Weigand, *Die Aromanen I*, Leipzig 1895, 302.

<sup>51</sup> *Ibid.*, 303.

<sup>52</sup> A. Beuermann, *op. cit.*, 131.

<sup>53</sup> *Ibid.*, 133.

Животни и привредни простор Фаршернота пружао се још почетком овог века од планинских зона у јужној Албанији, где су те номадске групе узимале у заклуп летње испаше, до низија на обали у доњем току Семанија, северно од Валоне. Они су продрли и у западне македонске низије. Данас су претежно ограничени на подручја западне падине Пинда.<sup>54</sup>

Са четири занимљива описа номадских каравана који су сачињени у размаку од само 150 година, чија се суштина као што ћемо видети није готово ни за длаку променила, употпунићемо слику сточарских миграција на Балкану. Први опис с почетка XIX века долази од Пуквила. Миграција Влаха има у себи нешто импозантно и свечано што није никако уобичајено код других племена. У одређено доба, а то је око Св. Димитрија, окупљена племена прослављају општу светковину на Пинду. После те церемоније, *старци* одржавају саветовање и одабирају неколико снажних породица које ће се старати о каравану. Пошто се утврди ред поласка, свештеници га најављују молитвама. После тих свечаности, за којима долазе дирљиви растанци, читав народ се ускомеша и креће на пут по групама. За свако одмориште предвиђено је време колико треба у њему остати, а означено је и свако преноћиште. Тако се, пише Пуквил, роде „птице селице“ удаљавају од својих гнезда, праћене својим новим породицама, да би се винуле до мора у нади да се врате кад се пробуди пролеће. Стада се пењу у лелујавим колонама на падине планина. Бука прапораца о вратовима јараца и овнова, сваковрсно оглашавање животиња, многи збркани гласови најављују, прате и иду за дугом поворком исељеника са Пинда. Старци, младичи, девојке, мајке које носе новорођенчад на леђима, сви корачају опкољени домаћим животињама, снажним коњима и мазгама, сви натоварени пртљажом на коме пева петар, „часовник колиба“ који објављује ноћна бдења. Сви блистави од здравља, зрачећи надом, иду у потрагу за обиљем и блажом климом у своја зимска станишта под шаторима. Да им држање није мирно и пасторално, човек би гледајући те лутајуће колоне веровао да је пренет у време кад је север изручивао своја пустошна племена на несрећне пределе Истока, закључује Пуквил.<sup>55</sup>

Други опис с краја XIX века је Вајгандов. То је шарена немирна слика кад се најђе на караване сточара. Пошто је пут у ствари само стаза за товарне животиње, поворка тешко натоварених коња протеже се често неколико километара. Жене и деца седе удобно на високој насланици постелини на леђима коња и мазги који корачају полако али сигурно. Људи и полуодрасли дечаки иду поред њих, али стада се крећу одвојено под добром стражом наоружаних мушкарца и опасних снажних паса. Ако се увече стигне до преноћишта, тада се уз велику галаму приликом стоварања терета одвија живо кретање око ватара на којима се припрема вечера, иначе главни обед. Путовање траје данима док се не стигне до зимовника.<sup>56</sup>

<sup>54</sup> *Ibid.*, 138.

<sup>55</sup> F. C. H. L. Pouqueville, *Voyage de la Grèce* 2, Paris 1826, 360.

<sup>56</sup> G. Weigand, *Ethnographie von Makedonien*, Leipzig 1924, 50.

Трећи приказ сточарског каравана је из пера познатог истраживача Аромуна Теодора Капидана. Десет дана пре поласка из зимошита, жене пакују вреће са стварица из домаћинства. Пре него што караван крене под вођством челника, жене натоваре припремљене ствари на коње и мазге. Предводници колоне су стада с чобанима у пратњи чувених и љутих овчарских паса. За њима следе жене са преосталим стварима које носе у рукама или на раменима. Капидан каже да за оне који нису видели номадске пастире и њихов живот, ништа није илустративније од посматрања њиховог чаробног изгледа у том каравану. На раздаљини од једног сата хода примећују се облаци прашине која се диже од копита стада. На челу иде ован предводник звани „гачу“ који има највећу клеветушу о врату. Што се караван са стадима више приближава, то се све гласније чују звона и дечја песма: „Долазимо радосни, јер смо искочили из тешке зиме“. Песма се чује све гласније, а људи кроз чија села пролази караван истрчавају из кућа да виде Влахе који иду у правцу планине. У току покрета, људи и поодрасла деца употребљавају читаву скалу звиждука који служе као нека врста наређења овцама. После буљука оваца и коза, на само неколико стотинака метара појављују се породице: најпре одрасла деца у друштву држећих старица, а иза њих остали чланови породице. Сви ходају лагвно између претоварених коња и мазги. Ретко кад ће се видети понека старица која се због умора попела на мазгу. Међутим, већина издржљивих мушкараца јашу на добрим коњима. Мања деца и новорођенчад смештена су у сепетима са обе стране товара, а одраслија у специјалне љуљашке на средини самара. Караван се креће у одређеним временским размацима, јутром и вечером, од рађања сунца до поднева и великих врућина, а после подне од 5 сати до 10 у ноћи. У подне се обично заустављају поред неког извора, а увече бирају места која су им добро позната, а она су обично сваке године иста. Кад стигну на коначишта пуне мазге, коње и овце да слободно пасу. Одмах затим потпаљују ватру и разашину шаторе поред ње. Ако нема кише спавају под отвореним небом. Жене се брину око вечере. Млеко је основна исхрана на путу. У време Турака морали су посебно да плате за сваког коња и мазгу уколико би се десило да цреноће на беговском имању. Тако путовање траје више дана док не стигну до својих летњих станишта.<sup>67</sup>

Четврти опис је из 1953. према Сандерсовом запису. Куцовласи из Мецова, иначе једног од њихових најпрослављенијих села, нашли су се на свом десетодневном путовању на летње испаше у планини коју су сматрали својим сталним домом. На коњима су била мала деца на вуненим покривачима сложеним преко седла. На једном коњу било је неколико кокошака привезаних за седло. Жене су носиле свој део товара, неке с малом децом, друге с дрвеним сакама за воду које су причвршћене ременџем за њихова леђа. На магарцима су биле мотке за подизање шатора. Читаву поворку су пратиле козе и овце и понека крава. Караван се заустављао пред подне да се чељад одмори, а потом се помузу овце и путује се даље. Кад је Сандерс упитао једну жену из каравана

<sup>67</sup> Th. Capidan, *Romanii nomazi, Dacoromania IV* (1924—1926), Cluj 1927, 272—273.

да ли је деци пријатно то шестомесечно премештање, она је одговорила: „Она се привикавају на кретање, јер је то нужно.” На питање колико се она тако кретала, одговорила је: „Онолико пута колико имам година — двадесет и три.” Караван је имао своје утврђене тачке састанка. Ту се заустављају теглеће животиње и подиже логор где се сачекају мушкарци са стадима.<sup>58</sup>

Кретање каравана је било регулисано обичајним правом или писаним законима. На сеоским путевима у Грчкој могу се видети гомиле камења у виду купа или снопићи сламе обмотани око неке гране побитене на њиви који опомињу номаде да не смеју прелазити преко имања за време својих кретања. Пољски чувари патролирају кроз свој реон веома енергично за време пресељавања, односно кретања номадских сточара. Они се не само старају да стока не залази у забрањене њиве него такође не допуштају да иједна номадска породица логорује дуже од двадесет четири часа на једном месту.<sup>59</sup> Постоји традиционална мржња и неповерење између сељака и номада. За номаде кажу да не знају законе и пркосе им. Лутајући сточари с много поноса говоре о својом слободном животу и гледају с презиром на земљораднике стално везане за земљу. Они хвале свој планински завичај који не зна за границе и зидине и не допушта социјалне разлике. Само је њима припадала планина у коју се тешко усуђивао да продре насилник са својом војском. Њихово присуство у суседству цивилизације обележено је отимачином. Номад ће украсти стадо од сељака чим му се укаже прилика а напасаће сопствена стада на сељачким усевима. Он је напаст за околину у коју дође, и сељаци су заиста радосни кад номади крену у пролеће да деле планину с дивљим ветром и орлом; њихов пут је обележен пуштошењем.<sup>60</sup>

Средњовековна документа су пуна жалби на сточаре номаде. Уколико паше нестане на једном месту, они су упркос законским мерама, не презајући ни од чега, освајали нова подручја и уништавали ратарске усеве. У Душановом *Законику* налазимо одредбу која се такође односи на сточарске караване. У члану 82. наређује се: „Кад у једном селу падну на одмор влашки или арбанашки пастири, други, који за њима иду, да се не одмарају у томе истом селу. Ако ли би ко силом пао на одмор да плати потку и оно што је испасао.”<sup>61</sup> Наредба је очигледно настала зато да би се села заштитила од непријатности и штета које су произилазиле од честих пастирских пролазака. Података о оваквим далеким путовањима балканских сточара номада налазимо и касније у средњем веку, а посебно за време турске владавине.<sup>62</sup>

За стада оваца постојао је у Италији већ у најраније време тзв. „пастирски друм”. Као тиса травна река, каже један италијански песник, пружао се „tratturo” преко земље. Најмање десет, али и две до три

<sup>58</sup> I. T. Sanders, *Rainbow in the Rock*, Cambridge 1962, 108.

<sup>59</sup> *Ibid.*, 117

<sup>60</sup> *Ibid.*

<sup>61</sup> С. Новаковић, *Зборник Стефана Душана*, Београд 1898, 195.

<sup>62</sup> Т. Борђевић, *Сточарска вуйвовања*, Гласник Српског географског друштва 3—4, Београд 1914, 286—287.



стотине метара широка трака тог пастирског друма одмотава се преко брда и долина у правој линији од Апенина до Адулског мора. По њему једино расте трава, на њему се не сме подићи никаква кућа, а никакав ашов или плуг не сме да засече земљу која је од памтивека била резервисана за пастире да би неометано могли пролазити на свом далеком путу и напасати своја стада. Државни надзорник „guardie trattorie” у Абриџима пазе на то да нико сем пастира не дотакне тај пут. И на Сицилији има таквих друмова за пастирска лутања који воде са брегова на море. Они су већином широки 30 метара и ту се називају „trazzeta”.<sup>63</sup>

### *Основна обележја сточарској номадизма*

Сточарски номадизам на Балканском полуострву морао се повинути принудама и нужностима које је намегао географски и историјски оквир с читавим сцетом обичаја, друштвених институција и схватања, формирајући специфичан материјални и духовни живот. И могло би се рећи да сложеност номадског живота и његове културе, у извесном смислу јесте данак његове нестабилности. Често се чује да је живот номадских сточара „једноставан”. Треба се чувати тако смелих тврђења која би такав епитет могао да подстакне. Сигурно да јесте једноставан економском недиференцијацијом и техничком заосталошћу. Али свакако то није у језику који крије изванредно богатство, у уметности, у поетском облику и другим елементима културе. Код ових сточара може се срести најистанчанија друштвена слојевитост. Ако се томе још додају стара хроника пастирских кретања и посвете у уметности, онда се може закључити да су географска изузетак и људски парадокси, у општом контрасту са социјалном еволуцијом модерних времена, али не без богатства човскове личности, створили и одржали једну аутентичну сточарско-номадску заједницу на Балкану.

Које су битне и значајне творевине номадске сточарске културе, да ли је она посвуд на екватору истоветна или слична, питање је на које још није дат одговор из простог разлога што се етнологија релативно касно заинтересовала за проучавање номадских сточарских заједница. Међутим, номадски сточарски начин живота и Саракачана и Влаха чини их посебним и даје им посебан друштвени и културни статус у оквиру глобалних друштава на Балкану. Према свим доказаним чињеницама, номадизам је као систем постојао на Балкану пре доласка Словена. Словени, који су се у доба Византије налазили на терену данашње Грчке, били су ратари кметови. Номадизам је имао то предимство што је био супериорнији и као институција и као начин живота. Сточарска номадска заједница се најпре састоји од јединствених аутономних задружно-родовских јединица. Она је истовремено дружина у социјалном смислу и особље номадског логора „станија”. Вођа такве групе код Саракачана назван „целингас”, код Влаха „челник”, је глава водеће породице која као магнет привлачи друге породице. Његова овлашћења су велика пошто су сви преговори и сва организација друштвене у њего-

<sup>63</sup> Н. Döbler, *op. cit.*, 177.

вим рукама. У немирним временима која су пратила опадање турске власти, целингас и његови следбеници су били добро наоружани и јакли коње као и њихови влашки двојници.<sup>64</sup> Права у самој производњи и права над заједничким изворима регулишу се неписаним обичајним правом. Оно заснива паралелну репродукцију свих јединица и њихових односа који их уједињују. Ова констатација омогућава да дођемо до закључка како се оквир материјалног живота балканских номадских сточара не може одвајати од друштвених услова производње, и да стварну аутономију сточарских друштава (које неки неаргументовано негирају) треба мерити по њиховим капацитетима репродукције, а не по условима непосредне производње. У томе је, чини нам се, сва оригиналност сточарских номадских друштава и кључ њихове могуће еволуције према сеоским седентарним заједницама.<sup>65</sup> Питање које се поставља треба да добије нову формулацију и отвори даља испитивања на линији какве су историјске могућности двају начина друштвено-економске организације, номадске и седентарне? Међутим, ова питања засад излазе из оквира наше теме.

Четири карактеристике миграцијског номадског живота које набрајају Уејс и Томсон изгледа да важе за све номадске групе (чак и данас), па због тога заслужују да буду кратко поменуте. Свака сточарска миграција даје шири поглед на живот уопште и у супротности је с крајњом стагнацијом и животом у забаченим селима. У исто време, она озбиљно исцрпљује финансијски јер се морају одржавати две миграције годишње са испашама и стаништима (летњим и зимским); међутим, оно што се губи у готовом, можда се добија у здрављу. Ту је затим чињеница да је бављење пољопривредом готово немогуће, па је стога и презрена. Међу номадима постоји снажна предрасуда против земљорадње. Такође је вредно пажње то да су влашке речи које се сада могу наћи у модерном грчком језику, углавном повезане са стајима и крдима, а да су грчке речи везане за мазге у великој мери латинског порекла. Тако докази који постоје сугеришу да су Власи од почетка водили вишемање номадски живот и да су углавном били зависни од стада и крда. Стога је више него пуки случај то да се њихов први помен у историји односи, као што смо показали, на мазгара.<sup>66</sup> Коначно, кућне потрешнице које чине живот удобнијим морају код номада бити преносиве. Отуд обиле покривача, простирки и јастука који се виде приликом тих сеоба, што представља и знак изузетног богатства.

Ако бисмо покушали појмовно одредити сточаре номаде и њихову културу, морали бисмо пре свега рећи да они за разлику од осталих популација живе веома изоловано, да долазе у додир с трговачким градовима или појединцима трговцима кад треба да продају робу, да чине занимљив сегмент ширег друштва у коме никако нису преовлађујућа група. Ове сточарске заједнице задржавају много од свог старог идентитета и везаности за стоку и култ стоке, за своје обичаје и своју

<sup>64</sup> N. Hammond, *Migrations and Invasions in Greece and Adjacent Areas*, New Jersey 1976, 68.

<sup>65</sup> P. Bonte, *Les civilisations nomades*, La Recherche 53, Paris 1975.

<sup>66</sup> A. J. B. Wace — M. S. Thompson, *The Nomads of the Balkans*, London 1972, 269.



уметност. Њихова посебност у погледу на свет крије се у вредностима и начину живота. Животне навике и сточарска номадска привреда су прастаро културно добро медитеранског простора, настали као најбоље прилагођена могућност да се удовољи географској природи земље. Балканско полуострво је део подручја Средоземног мора и повињава се законима те регије; она је још увек у великој мери очувала свој биљни покривач који је до наших дана омогућио одржавање старе перимедитеранске сточарске номадске и полуномадске привреде. Тек техничка револуција и социјални преврати, који су са тим у вези, припремају и њој крај.<sup>67</sup>

Данас се о номадима може говорити као о малом и осиромашеном елементу становништва Грчке, Албаније, Југославије и Бугарске. Њихов број одиста још увек опада зато што с развојем интензивне пољопривреде и механизоване обраде, највећи део земље у низини није више расположив за зимске пашњаке. Номади су данас само бледа сенка некад моћних народа. Екстензивно сточарство, у најпотпунијем смислу те речи, везано за Саракачане и Влахе подразумевало је огроман утрошак времена самим чувањем стоке, напасањем и сталним кретањем. Гајење оваца и коза је главни извор прихода. Због рудиментарног метода одгајивања, редукција стоке зависи од природних услова. Да би се обезбедило одржавање и увећање стада, посебно зими, потребна је повољна клима, па су отуда и била нужна кретања у приморске и жупне крајеве. Номадски живот је у извесној мери битан за све балканске сточаре који морају да траже пасишта и зими и лети. Међутим, особеност номадизма код Саракачана и Влаха је у томе да је у њих развијенији и да је некад укључивао целе популације у овај начин занимања. По правилу, цела група прати стадо јер је потребно много лица да се о њему старају. Под тим условима, номади нису у могућности да се устале на једном месту и да створе стална економска и културна средишта. Стога је номадизам оставио печат на целокупан друштвени и породични начин живота сточара. Саракачани и Власи су истовремено и сопственици стада која прате у затвореном породичном друштву заједно с покућством, на сталном селу од једних до других, прилично удаљених пасишта, од летњих планинских до зимских низинских, и обрнуто. Номадско сточарење не зна за употребу сена. Због честог мењања места боравка, шатор од ваљаног пуста и округла колиба од трске, грања и траве представљају најомиленије типове склоништа. Власи у свом језику имају битне називе за делове колибе, које су преузели из латинског. Међутим, за делове куће користе се речи позајмљене из турског и грчког. Примитивна природа влашког језика у појмовима као што су речи у вези са становањем показује да су Власи вековима били номади. Биљне производе потребне за живот прибављају од људи који се баве земљорадњом, највећим делом куповином, раније и трампом. Ипак, главни састојак исхране остаје млеко које се вари на најстарији начин помоћу ужареног камена белутка.

Основне карактеристике у материјалном животу биле би следеће: грнчарије готово и нема, судови за млеко и прераду хране су углавном од дрвета и коже, тако да се мање-више може говорити о правој култури

<sup>67</sup> B. Gulić, *Wer sind die Morlaken im adriatischen Raum?*, op. cit., 463.

дрвета. Такође је заступљена високо развијена прерада вуне, затим техника ткања и плетења, као и израда од ње искључиво од вуне која је иста и лети и зими. Овде ћемо помнути само једну изузетност, а то је да се вуноно сукно носило на нагом телу, управо како је било уобичајено за сточаре номаде. Додјимо и то да се палсом-дигитерански опанак, саставни део њихове одеве, сачувао до данас.

Са архаичким цртама живота и културе, номади одржавају породицу проширеног и задружног типа. У њој се истиче патријархални култ старешине и челника, предводника номадске групе. У регулисању правних послова у духу етике традиционалних обичаја помагао је *savaii chtaraca*. Иако је један међу њима био на челу, он није ништа више до *primus inter pares* у тој групи. Породичне заједнице имају не само висок ступањ самодовољности него и аутономно уређење својих унутрашњих односа, с веома израженом социјалном хомогеношћу. Целокупно друштвено уређење номада, њихови шатори и колибе, покућство, одсја, средства за превоз и све остало потчињено је нужности да се прилагоде тешкоћама номадског начина живота. То тешко живљење сачувало је све традиционалне облике једне специфичне културе. Материјална основа и начин рада код ових сточара остали су заиста у основи исти током неколико векова. Искуства и знања која су стицана у погледу производње и прераде млека преношена су с поколења на поколење готово без промена. Све је одређено вредностима које су изграђене традицијом, а социјална контрола врши се преко обичаја, сујеверја, празновјерица и написаних правних норми присутних као колективна снага заједнице и њеног јавног мњења које је укључивало строге санкције.

Морал жена је на веома великој висини. Случајеви неверства су готово непознати. Положај жене је нижи код Саракачана него код Влаха. Њима се приписује одговорност за првобитни грех, а сматра се да су одговорне и за сексуалну изазовност. Ако се догоди да неудата девојка добије дете, част породице захтева да је отац убије, а да дете буде остављено или уништено. Такође је најстроже кажњавано псовање мајке, скрнављење траве (испаша) и стоке. Прекршиоци ових забрана сматрани су „издајцима хлеба”, а приликом њиховог кажњавања учествовала је цела заједница.<sup>68</sup>

Осћање солидарности засновано на архаичној друштвеној организацији и на начелу самоодржања заједнице је веома развијено. Оно се проверава и надзире строгим системом друштвене контроле која није формална, намерно и промишљено организована, већ архаична, неформална и заснована на традиционалној контроли. Неки етнологи срећу пажњу на занимљиву чињеницу да је веома изражена патријархална солидарност у етничким заједницама (овде је реч о сточарским) у којима је изразито наглашен понос појединих породица (у овом случају је реч о породицама целингаса), што може постати разлог за распаѓање саме заједнице. Отуд је постулат функционалног јединства често супротан емпиријским чињеницама, па има и малу хеуристичку вредност.

<sup>68</sup> T. Gălușca-Circmaru, *Rituales pastorale*, Revista de etnografie și folclor 24, Nr. 1, București 1979, 108.

Први помен добро познатог вековног историјског сукоба између ратара и номадских сточара налазимо у *Библији*, у сцени кад Авела означи убија Каин ратар. Овај сукоб је у ствари сукоб између две културе, између два облика људског живота — номадског и ратарског. Дакле, у почетку су ове две економије, ратарство и номадско сточарство, састране за ривалске. Ратар је културнији и технички образованији од сточара, по природи мирнији, поштује власништво и својину свог суседа. Номад сточар је по природи агресивнији, те прави штете јер нема сталног бравка и непокретног власништва. С правом се може рећи да су лутајућив живот, бројне недаће и догађаји које је требало савладати на путу изоштрили њихов ум и скоцентрисали у њима многе елементе професионално и друштвено стеченог искуства. Створено је оно што називамо живом меморијом и традицијом, што у ствари представља правило њихове тактике над чиниоцима с којима се суочавају и у природној и у друштвеној средини. Номадски живот претпоставља самопоуздање и захтева дуго вежбање још од рођења. Номад је физички жилав. Мора бити спреман да брани своја стада, своју жену и децу од напада дивљих звери и напада непријатеља.

Држање пастира према стоци показује да одгајање стоке није ништо једноставно економско питање. Пре свега, пастир необично воли своју стоку. Воли је више од свега. Он се њом разговара, милује је или обасипа лепим речима. Ако се омиљена животиња разболи или утине, туга је голема. У *Књизи проповедника* пише: „Јер што бива синовима људским то бива и стоци, једнако им бива, како гине она, тако гину и они, и сви имају исти дух, и човек ништа није бољи од стоке, јер је све тапшана. Све иде на једно место, све је од праха и све се враћа у прах. Ко зна да дух синова људских иде горе, а дух стоке да иде доле под земљу.”<sup>69</sup> Одгајање стоке је права страст, за Саракачане и Влахе, главни животни циљ. Њихова машта се даноноћно бави стоком, њихова бића се сједињују са животињама. Целокупан друштвени и психички живот усресређен је око питања у вези са стоком. Она сачињава само ткиво друштвеног поретка и предмет је мистичног култа.

С друге стране, код номада смо уочили и типичан конзервативизам. Он суштински зависи од више чинилаца: један је друштвени, други психолошки. Под психолошким подразумевамо наслеђену психолошку подлогу, већ ону која је изграђена током социјализације. Велики је број научника, пре свега социолога, који су доказивали природу руралног конзервативизма.<sup>70</sup> Сви се слажу да он пре свега долази од саме аутархичности руралног живота. Чим се промени такав начин живота, а у то смо се и непосредно на терену уверили, долази до напуштања конзервативизма и традиционализма или до њихових промена. За сточаре номаде утврдили смо и то да извесни видови њиховог конзервативизма долазе и од православне цркве. Чини нам се да је старозаветна мојсијевска филозофија била присутна и овде, уосталом као и код неких

<sup>69</sup> Библија, *Књига Проповедникова*, глава 3.

<sup>70</sup> V. Đurić, *Sistem seoskog opiranja inovacijama*, Sociologija zela 1—2, Zagreb 1972, 36.

других сточара номада.<sup>71</sup> Значајно је да су животни услови у којима су израсли Саракачани и Власи, веома рано могли да предиспонирају приклањању конзервативизму. Те животне услове које смо истакли обележавају општа статичност, општа и велика зависност од природе, те посебан систем саме њихове друштвене организације и делатности. Вековима везани за стоку и кретања са њом, они су окаменили многе појаве и менталитет, што значи да сточар није конзервативан по природи, него природом свога посла и природом прилика у којима живи и ради.

<sup>71</sup> А. Гамс, *Библија у својој друштвених борби*, Београд 1970, 207.

## ДРУГИ ДЕО

### I МАГИЈА

#### *Магија за плодношћу људи*

Аутархичним друштвима као што су заједнице балканских номадских сточара Саракачана и Влаха била је одувек преко потребна већа радна снага за чување и гајење блага. Као што је знатан број људства значио добитак заједници, тако је и велики број у стоци (нарочито овцама) имао пресудну улогу за одржавање живота. Отуда је јаснија чињеница да се принове у људству вреднују готово на исти начин као принове у стаду. Плодност код људи и стоке чија је основна идеја изобиље налази се у некој врсти коезистенције и мање-више иде упоредо. Јединство људи и животиња као целине природе и космоса, лепо потврђује ова саракачка изрека: „Право богатство јесте многобројно потомство”, а друга вредност исказује се у колективном уважавању великих стада.<sup>1</sup> Полазећи од ових схватања примењују се многе магијске радње и обичаји у различитим видовима да би се постигла плодност и код стоке и код људи. Разуме се да се поступак који се примењује у магији за плодност код људи разликује од оног за плодност животиња, али су идеје и веровања која стоје иза магијске праксе, у основи потпуно исти.

Магија плодности, једна од преовлађујућих појава које се придржавају Саракачни и Власи, у својој суштини није једноставна. Највеће је срећа имати велики прираштај деце. Доиста је било ретко наићи на сточара са два или три детета. Најмање их је бивало по петоро, а многи су имали и по петнаесторо, осамнаесторо и двадесеторо деце. Разумљиво је да никад нису сва остајала жива услед тешких услова живота, болести

<sup>1</sup> G. B. Kavadias, *Pasteurs-nomades méditerranées — Les Saracatsans de Grèce*, Paris 1965, 248.

и епидемија.<sup>2</sup> Нарочито је рођење мушког детета представљало велику радост за породицу која је на тај начин добијала потребну радну снагу и настављача рода. Рођење кћери не изазива такво одушевљење. Да би избегле евентуалну неплодност, саракачанске жене и девојке не смеју јести јалове животиње. Кад имају менструацију, сточарске жене из истог разлога ишчупају неколико власи из главе и закопају их у земљу. Верује се да ће се власи претворити у змије и оне затим затруднети. Ако је породица исувише бројна, мајци се даје да једе месо јалове животиње како би се прекинула њена плодност.<sup>3</sup>

Нарочито се пази на то да младожењино рубље на падне у непријатељске руке пошто се верује да се преко рубља које је било у додиру с телом може уврачати и изазвати импотенција код младожење. Стога младожења треба да задржи на себи прљаве гаће испод свадбеног рука. Поред тога, младенци носе змијску главу као амајлију, о чему ће бити посебно речи.<sup>4</sup> У тренутку кад долази пред невестину колибу (на дан свадбе), невестина мајка обавије конопомцем младожењу, затим га ошамари и сви присутни полете ка њему и шамарају га. Према Кавадиясу, у овом поступку се огледа двоструко значење. Прво, реч је о остацима старог обичаја флагелације прUTOвима који има за циљ остварење плодности и изобиља. Друго, овим чином желе се отклонити штетни утицаји (зли погледи, зли духови) који стално вребају младенце и користе тренутке радости да их нападну, па шамарањем привидно претварају светковину у тучу.<sup>5</sup>

Саракачани у СР Македонији чувају варијанту овог обичаја. Наиме, кад младожења дође невестиној колиби, њен отац га дарује једним појасом којим га најпре ишиба.<sup>6</sup> Код Саракачана у Србији, младин отац и дед опашу младожењу првеним појасом пре него што сватови крену с младом, одигну га три пута од земље и ударе по лицу говорећи: „Да ме памтиш синко.“<sup>7</sup> Флагелацију ради разбуктавања сексуалне моћи и плодности познавали су и Римљани. Младрици, обично наги с појасевима од коже жртвованих животиња, држали су у руци комаде козје коже с којима су ударали сваког ко би им се нашао на путу. Веровало се да то изазива плодност код нероткиња и лак порођај.<sup>8</sup> За култ Артемиде у Спарти био је везан обичај ритуалног шибанња дечака чија је крв требало да попрска богињин жртвеник.<sup>9</sup>

Да би се побољшала људска плодност, крст као орнамент има особиту важност. Отуда се на невестинској сукњи, њеном доњем делу, чарапама и рукавима као преовлађујући орнамент налази стилизован крст у разним варијацијама, симбол који Саракачани називају месец.<sup>10</sup>

<sup>2</sup> 'A. Χατζημυζάλη, *Σαρακατσάνοι*, 'Αθήνα 1957, 141.

<sup>3</sup> G. V. Kavadias, *op. cit.*, 249.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *Ibid.*, 273.

<sup>6</sup> Архив Македонске академије наука и уметности, Фонд Б. Русина.

<sup>7</sup> Ј. Жунин, *Саракачани на Гочу*, Гласник Етнографског института САН VII, Београд 1958, 95.

<sup>8</sup> R. Kevendil, *Istorija magije*, Beograd 1979, 48.

<sup>9</sup> Д. Срејовић — А. Цермакович, *Речник грчке и римске митологије*, Београд 1979, 55.



Знак крста налази се и на свадбеној погачи припремљеној за невесту, о чему ћемо посебно говорити. Саракачанка обожава крст и месец на исти или сличан начин. Она дубоко верује да ови симболи дају плодност. Стога је свака жена која је желела да зачне дете носила кецељу (подиу) трапезиодног облика с неколико извезених месеца.<sup>11</sup>

И орнамент спирале, који је тако чест украс на невестинском рукупа и у саракачанској женској ношњи у целини, припада категорији симбола за плодност. Спирала од давних времена носи значење месеца. Према томе, она је лунарна хијерофаниа која утиче на плодност жена.<sup>12</sup> Такође и „дрво живота“ као орнамент на женској кецељи изражава симболику плодности. Дрво живота се уклапа у ритмове космоса који је узет и схваћен као жив организам с периодичним обнављањем и бескрајним подмлађивањем. Отуда је и начин постојања космоса често замишљен у облику дрвета.<sup>13</sup> Исти симболичан значај плодности има и орнамент змије смотане укруг на венчаној кецељи коју су жене носиле нарочито пред порођај. Видели смо младе саракачанске мајке на Пинду да о појасу нешто већих димензија носе сребрне пафте на којима су утравирани две змије које такође имају несумњив симболичан значај плодности.

Даље ћемо навести обичаје који индиректно потпомажу плодност. Нарочито се придржавају извесних правила која се односе на дан зачећа. Ако се свадба заврши у понедељак увече, жене из породице задржавају невесту крај себе да је муж не би дотакао пошто је та ноћ део уторка који се сматра несрећним даном. И код Саракачана у СР Македонији, невеста се чува од уторка из истих разлога.<sup>14</sup> Брачни односи се такође забрањују суботом и недељом. Сматра се да су деца зачета у те дане оптерећена тешким манама. Супротно томе, деца која су зачета у понедељак обдарена су изузетним здрављем и памећу.<sup>15</sup> Идеална плодност која се жели постићи јесте она која ће допринети да се рађају мушка деца. Стога кад невеста стигне пред колибу свога мужа и сјаше с коња треба да неки дечац чији су родитељи живи ускочи у седло и заузме њено место. Невести се у крило такође даје мушко дете да би млада жена рађала син ве.<sup>16</sup>

Код Саракачана у СР Македонији, свекрва уводи младу у колибу и најпре заједнички обиђу три пута око огњишта, а затим јој дају једно мушко дете с којим се она окрене три пута и погледа у правцу истока.<sup>17</sup> Насупрот овоме младенцима је забрањено да седну на треножаг крај огњишта јер његов облик симболизује женски полни орган, па им то може донети само женску децу.<sup>18</sup> Готово је свуда и код Саракачана и

<sup>11</sup> G. B. Kavadias, *op. cit.*

<sup>12</sup> E. Philippidis, *The Sarakatsan Apron in Thrace*, Quality, Athenes.

<sup>13</sup> M. Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, London 1979, 156.

<sup>14</sup> M. Eliade, *Sveto i profano* (separat), Vrnjačka banja 1980, 65.

<sup>15</sup> Архив МАНУ.

<sup>16</sup> G. B. Kavadias, *op. cit.*, 255.

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> Архив МАНУ.

<sup>19</sup> G. B. Kavadias, *op. cit.*



код Влаха уобичајено да невесту или испред колибе или у цркви на венчању посипају плодовима као што су суво грожђе, нар, јечам, лешници, бомбоне, пиринач и слично. Док је невеста на коњу, она из сита баца пиринач и бомбоне. Кад сиђе с коња, невеста гази по плоду нара, што асоцира на изобиље и плодност.<sup>19</sup> Свадбена погача са украсима има посебну улогу. Централна тема су крст и месец који се пружају преко целе површине. Око крста и месеца је двострука змијолика шара. Кад невеста стигне пред младожењину колибу, она над својом главом ломи свадбену погачу на четири дела које баца око себе.<sup>20</sup> Свакако да ови обичајни обреди поред симболике плодности истичу и симболику изобиља и богатства, једном речју људског благостања.

Трудница се штити од побачаја на више начина. Она носи амајлију од врбовог цвећа које се стави у једну кесицу. Врба (*vites agnus castus*) је иначе код Саракачана заступљена у многим враџбинама. Њен цвет и лишће треба да носи свака трудна жена да би дете лако и добро носила и да би било јако. Додајмо још да врбом повезују ограде на торовима како би стока била плодна и здрава. Дечасти о Великој Госпојини праве крстове од врбе, као и метле да би почистили свако зло. Ако се врба запали испред врата колибе биће отеране зле силе. Једном речју, врби се придаје изузетно магијско значање као симболу бесмртности природе и извору живота. И код старих Грка се овај исти смисао придавао врби.<sup>21</sup> Код Влаха, трудна жена никад не излази ноћу да не би побацила.<sup>22</sup>

Други начин заштите је нешто сложенији. Велику магијну моћ има чвор и при венчању и при рођењу. Ако жена добије болове у петом или седмом месецу, одмах се дотера једна црна овца, са ње се ишчуца прегриг руна и без преслице се само рукама испреду три жице црног вуненог конца. Сваки конач је намењен св. Марији (утицај хришћанства). Ова три упредена конца се повежу у три чвора (или у девет) и тако се добије такозвани свети појас који трудница опаше и носи до порођаја. Верује се да појас чува дете и трудницу да не побаци.<sup>23</sup> Узица с чворовима коју будућа мајка носи око струка да би дете остало чврсто везано за њу, очигледно има за последицу да изазове куративан или превентиван ефекат.<sup>24</sup> Не само ова узица него и ткани појас од жене која је родила три пута има изузетно магијско дејство. Он се однесе у цркву и ту стоји шест недеља, а затим се носи да би порођај био лакши. Он се такође употребљава као магијски рекезит и за плодност стоке.<sup>25</sup> Овде имамо најјаснији пример како су и магијска идеја и магијска пракса потпуно идентичне на делу и за људе и за стоку.

Верује се такође да све ствари које су везане за породиљу (њена столица, одећа) преносе виталност. Болесници (у болницама) су давали своју кошуљу да их носи трудница, а после порођаја су је узимали и облачили да би оздравили.<sup>26</sup>

<sup>19</sup> *Ibid.*, 263.

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> А. Хаџимихали, *op. cit.*, 142.

<sup>22</sup> Архив МАНУ.

<sup>23</sup> А. Хаџимихали, *op. cit.*, 167.

<sup>24</sup> G. B. Kavadias, *op. cit.*, 297.

<sup>25</sup> Архив МАНУ.

<sup>26</sup> G. B. Kavadias, *op. cit.*, 270.

## Обичаји њришком порођаја

За негу породиље се не зна у патријархалним сточарским друштвима. Жене помажу једна другој при порођају. Ако жена добије болове на путу (у време номадске миграције), она застане (издвоји се) са свекрвом, завоом или неком другом женом да би се породила. Порођај се обавља на земљи, а *сисанче* (тако кажу и за јагње) прихвати жена која је заостала с породиљом. Новорођенче утопле и пожуре да стигну караван. Породиља не јаше тога и следећег дана јер се сматра за зло да породиља јаше коња.<sup>27</sup> Верује се да је дете рођено на путу за пашњаке рођено у зао час. Дете рођено под срећном звездом је оно које се роди кад су стада у торовима или на испаша. Међутим, најсрећније је оно дете које се роди на какав велики празник.<sup>28</sup> Дешавало се да су се жене порађале у шуми док су сакуљале дрва. Једна Саракачанка из Бугарске саопштила је Маринову како је ишла по коња у планину и тамо се породила. Сама је помоћу два камена пресекла пуцану вршцу, а потом из појаса извукла нит и повезала је.<sup>29</sup>

Ако се будућа мајка налазила у колиби, она се порађала клечћен на земљи испред огњишта на којем гори веома јака ватра. Пламен ватре у овим тренутцима има магичку вредност. Из саракачанске колибе у Бугарској уклањају се чиније и огледало за време порођаја. Породиља и иначе избегава да се огледа у огледалу. У току порођаја је најбоље да породиља има нешто од одоше у црној или плавој боји које по веровању чувају породиљу.<sup>30</sup> Да би се жена лакше породила, код Саракачана у СР Македонији уобичајено је да се кувано јаје три пута пропусти спреда кроз породиљину сукњу.<sup>31</sup> Из истих разлога даје јој се чај од траве зване „богородичина рука“. Порођај се такође врши у присуству жена из породице. И код Влаха старије жене помажу породиљу. Кад се дете појави, најстарија од присутних жена подмачи руку под сукњу породиље (која се не свлачи) и прихвата дете. Мушкарци у овом тренутку морају бити удаљени од колибе. Ако се жена у току порођаја онесвести, неко од мушкараца се попне на кров колибе, пуца из пушке и гласно изговара име породиљино.<sup>32</sup> Кад је постелица избачена узима је мужевљева сестра или изузетно женина сестра, окади је и закопа иза колибе, негде где ни људи ни нечисте животиње не могу прићи.<sup>33</sup> Према неким истраживањима, постелица се закопава испод огњишта у колиби. Ниједан поглед, а нарочито мушки, не сме у том тренутку да падне на постелицу; она се иначе употрбљавала и као лек, а служила је и као нека врста амајлије. Саракачани у Бугарској верују да је онај који је носи заштићен од метка и несреће.<sup>34</sup>

<sup>27</sup> А. Хаџимихали, *op. cit.*

<sup>28</sup> *Ibid.*, 168.

<sup>29</sup> V. Marinov, *Über einige schwach untersuchte Seiten der geistigen Kultur der beweglichen Schafhirten auf der Balkanhalbinsel*, Одредбе позитивног законодавства и обичајног права о сезонским кретањима сточара у југоисточној Европи кроз векове, Посебна издања Балканолошког института САНУ 4, Београд 1976, 305.

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> Архив МАНУ.

<sup>32</sup> V. Marinov, *op. cit.*

<sup>33</sup> G. B. Kavadias, *op. cit.*, 250.

<sup>34</sup> V. Marinov, *op. cit.*, 304.

Ако се роди мушко дете, тада пупак (лупчану врпцу) обавезно закопавају поред огњишта у колиби, а ако се роди девојчица, понекад га закопавају на исти начин, а понекад ван конакија у каквом шумарку или у корену неког дрвета.<sup>35</sup>

Код Саракачана у СР Македонији, новорођенчетов пупак се сече маказима и чува у посебној кеси. Одсечени пупак сваког детета оставља се као фетиш који окуља и уједињује потомке.<sup>36</sup> Маказе којима се пресеке пупак новорођенчета код Влаха у СР Македонији не смеју се отворити за четрдесет дана пошто се верује да се у противном може прекинути дететов живот. Постоји обичај да се дете и породиља намажу плавом бојом и да им се њоме нацрта крст на челу да их не би урешао зао поглед и да не би оболели од болести које доносе шумске виле.<sup>37</sup> Као заштита од злих погледа, породиљи и детету код Влаха се стави на сред чела чивит — плава мрља (тачка).<sup>38</sup>

После рођења, дете се обично окупа у сланој води. Верује се да уколико је више соли у води да ће дете утолико бити здравље. Из истог разлога се у воду ставља у неки гвозден предмет. После првог купања, дете се одмах положи на земљу. Дете се иначе купа сваки трећи дан, а повија се у вунене пелене. Вода поседује моћ очишћења, регенерације, давања новог рођења, јер оно што се потапа у њу „умире“, а кад изиђе из воде је без греха или без прошлости, способно да прими ново откривење и да започне нов и стваран живот.<sup>39</sup> Да би деца могла добро да спавају, на јастук је пришиван крстић од сувог дрвета, а крстић је такође стављан и детету око врата.<sup>40</sup>

Породиља не излази из колибе четрдесет дана; ако прекрши ову забрану верује се да ће јој млеко пресахнути. У том раздобљу не треба да љуби никог у руку нити да пева. Не сме ићи босонога ни прати главу и косу.<sup>41</sup> Сваке вечери пре поласка на починак, на ватру се ставе тамјан и со, а у многим колибама током четрдесет дана од порођаја стално гори кандило од чије светлости, како се верује, беже демони. На четрдесети дан после порођаја, Саракачанка иде на поток да се и сама окупа и опере своје рубље. Тог дана облачи нову одећу и иде у цркву, уколико се налази у близини сточарског логора. Код Влаха мајка не сме да уђе у цркву док јој свештеник не прочита молитву пред црквеним вратима, пошто се верује да она до тог тренутка није чиста. Ако би уз пут срела неку другу породиљу морала је са њом разменити новац како се не би ништа рђаво десило.<sup>42</sup>

Ако се из изнетих обичаја издвоје суштински елементи на које се Саракачани и Власи позивају у примени магije, а слично је поступио и Каваднас, видјеће се да *Месеу*, *земља*, *вајира* и *змија* представљају пер-

<sup>35</sup> А. Хаџимихали, *op. cit.*

<sup>36</sup> Архив МАНУ.

<sup>37</sup> V. Marinov, *op. cit.*

<sup>38</sup> A. J. B. Wace — M. S. Thompson, *The Nomads of the Balkans*, London 1972,

<sup>39</sup> M. Eliade, *Patterns*, *op. cit.*, 195.

<sup>40</sup> V. Marinov, *op. cit.*, 305.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 304.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 305.

сонификацију сила које повољно утичу на плодност људи.<sup>43</sup> Ова четири елемента као делови космоса значе извор живота. Та космологија је у вези с магијским чином плодности и чини њену методолошку основу. У аграфичној и неразвијеној сточарској средини, где се услед неразумевања стварних чињеница о небеским телима и природним појавама поред оног непосредног и рационалног што им она пружају (топлота, светлост, влага), размишља се и на апстрактан, емоционалан и неразговоретан начин, те о њима стварају митове како би их боље схватили, разумели и употрбили.

*Месец*, жив и неисцрпан у сопственој регенерацији, извор је универзалне плодности. Митови о Месецу приписују му женски пол који влада ноћу, али се сматра и да је у вези с мртвима.

Симболика Месеца има амбивалентно значење; на једној страни се односи на плодност, рађање и рашћење (људи и животиња), а на другој се везује за смрт. Као што се Месец рађа, расте, смањује и умире, тако је, верују сточари, исти случај и са човеком. „Његова смрт није коначна и потпуна, она је само промена облика постојања. С тим веровањем је повезано уверење да умрли људи одлазе на месец или под земљу, да се поново роде и прикупе снагу за нову егзистенцију.”<sup>44</sup> Симболика Месеца је веома позната код народа Блиског истока. На једној фресци са археолошког локалитета Марија, коју је Парот назвао „фреском инвентуре” приказан је краљ Зимри-Лим у седећем положају како обавља један жртвени обред. Занимљиво је да он на глави има белу украс на коме блиста месец као знак његовог божанског порекла. Од милости овог бога-краља зависила је плодност стоке.<sup>45</sup>

Од праисторијских времена гледало се на Месец и жену као да сачињавају орбиту плодности. Са открићем сточарства и земљорадње, иста симболика је спајала Месец и плодност жена и животиња, биљни свет, човекову судбину после смрти, воде и кишу.<sup>46</sup> Митови о Месецу заузимају једно од најзначајнијих места у веровањима балканских сточара. Месецу се приписују нарочите особине везане за процес мена и плодност жене, али и за начин сточарског занимања и њихових кретања. Митом о Месецу успоставља се веза између Месеца и жене, њених активности, схватања и веровања која се могу убедљиво документовати чињеницама до којих смо дошли проучавајући сточаре. Бројни симболи који представљају Месец у ликовном материјалу у разним варијантама, такође потврђују идеју о вези између Месеца и женине менструације, вези чије линије у суштини носе отворенију или скривенију сексуалност и плодност.<sup>47</sup> Украси на невестинској сукњи и погачи имају улогу месечеве амалије.<sup>48</sup> Невеста код Влаха (Карагуна) у Тесалији носи мотиве назване „месец” на невестинској одећи.<sup>49</sup> Лунарна симболика је веома јака код балканских сточара. Месечеве мена, насупротив Сунцу које увек

<sup>43</sup> G. B. Kavadias, *op. cit.*

<sup>44</sup> *Religiosni obradi, običaji i simboli*, Beograd 1980, 14.

<sup>45</sup> E. Vardiman, *Nomaden*, Düsseldorf 1977, 30.

<sup>46</sup> M. Eliade, *Patterns*, *op. cit.*, 155.

<sup>47</sup> H. K. Baroha, *Veštica i njihov svet I*, Beograd 1979, 28.

<sup>48</sup> G. B. Kavadias, *op. cit.*, 251.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 252.

остаје исто, одржавају општи закон рађања и умирања; према томе је Месец природни симбол живота и смрти: плодност људи (менструација код жена) је у складу са „животом” месеца.<sup>50</sup> Месец као симболика плодности био је познат у античко доба и Византији. Селена, богиња Месеца, повезана је с веровањем у магију плодности код људи и животиња.<sup>51</sup> Богиња Дијана (са змијама), знак плодности, везује се за ноћ и Месец. Месец и његова својства (промена облика, а са тим и мена) везују се за култ плодности. Дијана је код Хорација месечево божанство и изједначена је са Артемидом.<sup>52</sup> Заветни дарови богињи Дијани нађени у Немију (вулве, фалуси, статуете жена које доје децу) показују да је ова богиња била првенствено заштитница жена, посебно породиља.<sup>53</sup>

Земљу као мајку свеколиког живота и природе потврђује сам чин рађања детета на земљи. И закопавање постелице која је до рођења хранила дете и која се враћа земљи из које ће избити нов живот, такође представља јасну симболизацију животног циклуса.<sup>54</sup> Земља је уопште сматрана за израз и материнства и плодности. Порођај на земљи, обичај који се често налази међу многим народима, може се објаснити првобитним схватањем земље као извора плодности, веровањем да деца „долазе из земље”.<sup>55</sup> Пре него што су физиолошки узроци зачећа били познати, људи су веровали да материнство произлази од непосредног уношења детета у женину материцу.<sup>56</sup> На земљу са свим што она носи и садржи гледало се од почетка као на неисцрпан извор постојања. Већ у старом веку је практиковано да се новорођенче изложи на земљу, да се дете сахрањује у кући, да се болесник и самртник стављају на земљу, што јасно реконструише слику првобитне богиње земље, земље-мајке свих ствари и бића. Мистична преданост мајци-земљи види се и из сточарског веровања да је грех чупати траву јер то земљу боли исто онако како би болело човека кад би му чупали косу или браду. Исти пример налазимо и код других номадских сточара (алтајских и угрофинских).<sup>57</sup> Занимљиво је да Саракачани у Србији имају обичај, да љубе земљу по три пута уочи сваког празника.<sup>58</sup>

Земља и њене силе у корист рођења и новорођенчета познате су у античко доба. Земља рађа сва бића, храна их, затим поново у себе прима њихово плодно семе. Уосталом, у античко време су рађање и смрт зрна представљали вечите преокрете у животу који почиње земљом и завршава се у земљи.<sup>59</sup> Сам положај жење приликом рађања детета (показали смо то код Саракачанке; на исти начин клечећи на земљи порађају се и Влахиње) подсећа на представу античке богиње рађања Ејлетије чији је култ у античкој Грчкој био веома развијен.<sup>60</sup> Жене су овој богињи при-

<sup>50</sup> *Religiozni obredi, običaji i simboli, op. cit.*, 13—14.

<sup>51</sup> Д. Срејовић — А. Цермановић, *op. cit.*, 378.

<sup>52</sup> Н. К. Вароха, *op. cit.*, 56.

<sup>53</sup> Д. Срејовић — А. Цермановић, *op. cit.*, 114.

<sup>54</sup> G. V. Kavadias, *op. cit.*

<sup>55</sup> M. Eliade, *Patterns, op. cit.*, 249.

<sup>56</sup> *Ibid*, 246.

<sup>57</sup> Д. Ђорђевић, *Ашани у Лесковачком крају*, Лесковачки зборник XVII, Лесковац 1977, 218.

<sup>58</sup> G. V. Kavadias, *op. cit.*

<sup>60</sup> Д. Срејовић — А. Цермановић, *op. cit.*, 130.



носиле дрове у одећи и накиту, а њене кипове су украшавале венцима. Богинја Лета је клечећи на земљи, ослоњена на брдо Кинт и обухватајући рукама палму, родила своју децу Артемиду и Аполона.<sup>61</sup> Статуе богинја плодности Аусексије, Дамије и других приказиване су у клечећем положају као да се порађају на земљи.<sup>62</sup>

*Ватру*, испелјитељицу животворну, која смртне чини бесмртнима, која представља суштину свих ствари, свеколике природе, самог човека и његовог менталитета, Саракачани добијају трећем два укрштена дрвета која представљају оба пола (мушки и женски), што симболизује сексуални чин. У савременој Грчкој се „жива ватра“ назива „брак ватре“ пошто се пали са два дрвета, „мушким“ и „женским“, уочи Божића или Нове године.<sup>63</sup> Ватра штити и мајку која се порађа крај ње и њено новорођенче. Уз то помаже новом оплођавању тиме што се постелица закопа испод огњишта.<sup>64</sup> Према античком предању, Тетида је калила Ахила над ватром да би учинила га бесмртним.<sup>65</sup> У Риму се сматрало да снага живе ватре добијена трећем помаже против злих утицаја.<sup>66</sup> Постоји и следећи обичај код Саракачана: узме се оштар каменчић, више пута се стави на ватру, а затим се њиме учрта огњиште на тело новорођенчета.<sup>67</sup>

Огњиште је иначе увек на средини колибе, а ватра на њему непрестано гори. После заласка сунца, ватра се не преноси из колибе у колибу. Кад жене заврше градњу колибе, у њу се не уселава пре него што се запали ватра трећем два дрвета: чим је запале, сви јој се поклоне. Онде где се зауставе на сточарским путовањима, прва им је брига да запале ватру и не гасе је док не крену даље. Сматра се да ће се десити неко зло ако се ватра угаси пре покрета. Уколико се то догоди, сви су морали да се мало покрену уназад и запале нову ватру.<sup>68</sup>

*Глава змије*, чија је симболичност поливалентна, врши свој утицај у истом смислу.<sup>69</sup> Представа змије у античко доба поистовећује се са сликом Месеца пошто се и змија и Месец повремено јављају и нестају. Змија има такође обележје сексуалног симбола. Она је и заштитница огњишта, као и ктонско биће, а такође је у вези с мртвима чија је улога у плодности веома значајна.<sup>70</sup> У византијским магијским књигама налазимо змију као лек против сексуалне немоћи.<sup>71</sup> Оно што јасно произлази из свих симболизама змија јесте њихов лунарни карактер, с моћима плодности, регенерације и бесмртности кроз облике метаморфозе. Змија је на првом месту повезана са женом и њеном плодношћу. А пошто је она епифанија Месеца, то и испуњава исте функције.<sup>72</sup> Као што се могло

<sup>61</sup> *Ibid.*, 38.

<sup>62</sup> *Ibid.*, 68.

<sup>63</sup> G. B. Kavadias, *op. cit.*

<sup>64</sup> *Ibid.*, 251.

<sup>65</sup> Д. Срејовић — А. Цермановић, *op. cit.*, 71.

<sup>66</sup> *Ibid.*

<sup>67</sup> А. Хаџимихала, *op. cit.*, 151.

<sup>68</sup> *Ibid.*, 149.

<sup>69</sup> G. B. Kavadias, *op. cit.*, 251.

<sup>70</sup> *Ibid.*, 252.

<sup>71</sup> *Ibid.*

<sup>72</sup> M. Eliade, *Patterns*, *op. cit.*, 165, 169.

видети из наведених примера, Месец је персонификован као „господар жена”, а сточари верују да се он у облику змије или човека пари с њиховим женама.

Велики део орнамената, особито код Саракачана, приказује змију украшену ромбовима (који симболизују вулву). Они несумњиво имају еротско значење, али коегзистенција змије (фалуса) и ромбова, такође изражава идеју дуализма и реинтеграције, што је у највећем степену лунарни појам. Медитеранска божанства се приказују са змијама у рукама (аркађанска Артемида, Хеката, Персефона и друге), или са змијама уместо косе (Горгона, Ериније и остале). Олимпија, мајка Александра Великог, играла се са змијама. За чувеног Аратуса из Сицилије говорило се да је Ескулапов син зато што га је, према Паузанију, његова мајка зачала са змијом.<sup>73</sup> М. гуђност интеграције садржана различитих обичаја у кохерентан систем од Месеца до змије, од змије до земље, од ватре до Месеца, претпоставка је једног континуитета, ако не видљивог и логичног, оно свакако симболичног и преображеног у разним варијантама у виду невидљивих сила које владају светом, а које су према Кавадјасу отелотворене у Великој богињи, Богињи-мајци.<sup>74</sup> Веровања у Богињу-мајку на чије трагове nailазимо код Саракачана и Влаха како у магијској примени тако и у култовима одликују се изузетним синкретизмом који допушта да се религијске идеје поистовећују с профаним идејама, или да се у древне магијске обреде уплићу елементи хришћанске цркве. Ево и конкретних примера: мајчина постељица се кади тамјаном, против злих духова се такође бране тамјаном, а змијска глава (која се употребљава као амајлија) треба да остане у цркви 40 дана.<sup>75</sup>

### *Мајка за плодност стоке*

Суштина магије за плодност стоке је иста као и за плодност људи, али су начин извођења и поступци различити. Магијски обрци у којима се мисао о плодности повезује с претпоставком о плодности човека и с његовим способностима репродукције представљају сложенију и развијенију магијску примену и свест. Аналогни магијски поступци уз помоћ којих људи покушавају да снагу женске плодности пренесу на стоку, веома су изражени код сточара. Има доста магијских обреда чији је циљ да се рађа женско стадо јер оно у суштини чини основу богатства и благостања породице. Магијски начин преношења моћи женске плодности на стада изражен у разним видовима, према Токарјеву открива и корене култова фалуса.<sup>76</sup>

Девојка чији су родитељи живи, на Божић обилази колибе целингата. Она застаје пред сваким прагом, а укућанима који очекују њен долазак обраћа се овим речима: „Добар дан, желим вам дуг живот, нека вам се идуће године роди много оваца. Девојка благосиља не само

<sup>73</sup> *Ibid.*, 165.

<sup>74</sup> G. B. Kavadias, *op. cit.*, 253.

<sup>75</sup> *Ibid.*, 254.

<sup>76</sup> S. Tokarjev, *Rani oblici religije i njihov razvoj*, Sarajevo 1978, 380.



за плодност људи и стоке (да би се овце добро јагњиле, а козе козиле) него и да би у току године било добрих пашњака и сочне траве. Девојка даје домаћици и три жира с хрстовом гранчицом на којој се налазе пожутели листићи. Жир као најбоља храна за козе представља козе, а лишће као најбоља храна за овце представља овце. Домаћица ставља у угао колибе жир са гранчицом и њоме повремено кади молећи се за добро укућана и стада. Жене из куће служе девојку слаткишима. Кад она оде, жене одлазе да напуне бурад на оближњем извору у који бацају сир и маслац.<sup>77</sup> У рано јутро посећују изворе, и дечац до 12 година старости, пију свежу воду и извор дарују сиром и маслацом. Посебно се одређује ко ће први пити бесмртну (немушту) воду и даровати јој сир и маслац, затим трче кући колико ко може брже да би толико брзо надлазило млеко овцама.<sup>78</sup>

Култови и обреди везани за изворс, воденс токове, првенствено се заснивају на светости воде као елемента у стварању универзума, али такође и на локалној епифанији, као што је и овде поменути случај. Извор и река по самој својој природи показују моћ, живот, стално обнављање. Они јесу и они су живи. Тако имају извесну аутономију, а њихово обожавање се одржава упркос другим епифанијама. Свак од њих наставља да увек изнова открива свету снагу која је особена, његова сопствена, а у исто време учествује у прерогативима воде.<sup>79</sup> Вода која симболизује целокупну снагу је *fons et origo*, извор свег могућег постојања. Култ воде — извора, река и језера — постојао је у Грчкој пре индоевропске инвазије. Трагози тог првобитног култа били су очувани све до опадања хеленизма. Паузаније је још могао да испита и опише церемонију која се одвијала код извора Хагно, на паднини брда Ликајоса у Аркадији.<sup>80</sup> Обред жртвовања води има бројне паралеле у етнологији. Узгред поменимо и податак да Саракачани бацају у воду прегршт траве кад год прелазе преко ње. И Хесиод помиње жртве које су приношене приликом преласка река а Хомер наводи да су Тројанци бацали живе коње у воду.<sup>81</sup>

У групама које се зову „колинде“, влашки дечац са штаповима обилазе домове на Бадње вече и певају коледарске песме за напредак и плодност стоке и људи. Као дарове добијају од домаћице плодове: суво грожђе, нар, кестење и орахе.<sup>82</sup> Као илустрацију наведимо ову влашку коледарску песму у којој се прижељкује бољитак у благу:

У овој кући,  
У коју дођосмо,  
Има две хиљаде оваца,  
И две хиљаде коза.  
Да се хиљаде,  
Да им се број не зна.

<sup>77</sup> G. V. Kavadias, *op. cit.*, 255.

<sup>78</sup> А. Жадамхали, *op. cit.*, 155.

<sup>79</sup> M. Eliade, *Patterns, op. cit.*, 200.

<sup>80</sup> *Ibid.*, 202.

<sup>81</sup> *Ibid.*, 203.

<sup>82</sup> A. J. B. Wace — M. S. Thompson, *op. cit.*, 136.

Ко мрави да ходају,  
 Ко пчеле да зује,  
 А овнови ко духови,  
 Клепетушама да звоне.<sup>83</sup>

Овде посебно истичемо врло значајну чињеницу да Саракачани не познају коледарски обред, па стога и немају коледарских песама. На Божић ујутру, влашки дечаки настављају да обилазе суседна домаћинства. Кад уђу у кућу седну на под а домаћин баца преко њих нар, и зрнење грашка које дечаки скупљају на неуобичајен начин. Наиме, они бауљају четворonoшке по поду и блеје као овце. Као што се види, сасвим је очигледна магијска улога овог детаља чији је циљ плодност. Код Влаха у СР Македонији, мања деца обилазе куће својих сродника ујутру рано на Божић. Веома се много пази на то ко ће први ући у кућу. Ако је мушко дете биће мушки јагањци, ако је женско биће женски јагањци. Домаћица тада даје сваком детету по један колачић у облику ђеврека.<sup>84</sup> Челад се најпре омрси сиром или млеком да би овце биле добре музаре.<sup>85</sup> На Божић изјутра, сваки члан домаћинства код Влаха узме по један лист или границиу приморског храста и мало соли, то баца у ватру на огњишту и говори: „Са невестама, са зетовима, са децом, са јагањцима и јарићима за много година.” Ако оно што је бачено у ватру загуцкета верује се да ће се жеље испунити у новој години.<sup>86</sup> Чобани славе Божић код стада. Жене рано ујутру шаљу у торове четвртину Христовог хлеба да га окуси сваки чобанин и подели остатак стоци, а шаљу им и ручак, прво јело (од пасуља) припремљено над светом ватром (венчаном ватром од девет цепаница). Христов колач ломе чобани непосредно у торовима, једу и дају помало овцама. Потом долази домаћица да са запаљеним дрветом окади тор и овце.<sup>87</sup> Свако домаћинство код Влаха такође меси обредни хлеб украшен разним фигурама по цовршини и посут сезамовим семеном. Чобанин узима један део од хлеба, а остатак даје стоци ради плодности и напретка.<sup>88</sup>

Два разлога су значајна због којих се меси обредни хлеб. Први је у томе што му се придаје магијска улога за плодност, здравље и напредак стада, а други претпоставља економски живот са свим његовим симболима који се урезају на његовој кори управо у часу рађања Нове године и новог сунца које симболично обједињује и један и други симбол. Обредни хлеб месе сви Саракачани дуж целе Грчке, у Епиру, у Македонији, Тракији, на Атици, Пелопонезу и др. Овај хлеб има веома дугу и живу традицију, како је то записала Хаџимихалијева.<sup>89</sup> Хлеб се замеси квасцем, а девојке од 16—18 година старости украшавају га рељефним мотивима, строго чувајући традицију првобитног начина украшавања. На кори овог хлеба представљен је цео стани (сточарски

<sup>83</sup> А. Мич. *Κολπίδα, Οι κουντοβλάχοι, Θεσσαλονίκη* 1976.

<sup>84</sup> Архив МАНУ.

<sup>85</sup> *Ibid.*

<sup>86</sup> А. J. В. Wace — М. S. Thompson, *op. cit.*, 137.

<sup>87</sup> *Ibid.*, 156.

<sup>88</sup> *Ibid.*, 137.

<sup>89</sup> А. Хаџимихали, *op. cit.*, 347.

логор). Централну тему украшавања представљају тор и стадо: „Поштујемо стадо, од њега живимо, правимо га од теста да му одамо почаст. Ако нам је стадо добро, ако је млечно и ми ћемо живети боље.”<sup>80</sup> Кружна линија од уздигнутог и нареданог теста представља ограду тора с једним улазом. Унутра је стадо с чобанином и штапом. На улазу тора налазе се још два чобанина; често су поред њих и овчарски пас и овац предводник с роговима. Цео хлеб је оивичен са још две кружне линије од теста. Спољашњи круг представља станиште у коме стадо борави, унутрашњи је плот, а оба круга затварају цео стани. У тору поред оваца и јагањаца представљени су и коњи, кобиле и ждребад; такође никад не заборављају мазге, јарце или козе. Фигуре ових животиња представљају на два начина. Један је кад од теста обликују фигуре рукама, а други кад правим сасушеним копитима закланих животиња праве отиске у тесту.<sup>81</sup> Змије никад не недостају на овом колачу јер су оне, према мишљењу Саракачаца, свете животиње, заштитнице од дјемоња и сваког зла. Оне су представљене са обе стране тора и станија, управо онде где улази стадо, да би га штитиле и да би оно напредовало и множило се. На хлебу направе и фигуре преслице која симболише једну од основних делатности Саракачаца, као и потковице која симболише превозно средство.

За Бадње вече, Саракачани у Србији кувају пасуљ и месе култни хлеб у који стављају сребрни новчић. Онај ко га нађе биће срећан током целе године.<sup>82</sup>

Прва особа која треба да уђе у саракачанску колибу на Нову годину, такође је девојка чија су оба родитеља жива. Она носи божиковину и „фелики”, најомиљенију храну коза и оваца. Кад уђе у колибу, девојка треба да седне на земљу крај огњишта и да у ватру баца божиковину која почиње бацати искре. Затим свечано и гласно изговара речи: „Нека вам се рађају овце и козс.” Тада је служе колачима и појеле јој дуг живот и срећу. Жене могу да прорекну по искрама да ли ће година бити добра или лоша.<sup>83</sup> Власи се (сви чланови породице) уочи Нове године окупе око ватре. Старији приповедају разне догодовштине из свог живота све док не стигне поноћ — Нова година. Тада се на жеравицу баца пшеница и с великим интересовањем прати у ком ће правцу одскочити зрно. Ако одскочи према истоку верује се да ће све кренути набоље у току године пошто исток доноси радост, дзје живот природи и човеку. Међутим, ако зрно одскочи на запад десће се несрећа. Посебно ће овце имати лоше јагњење јер се на западу губи Сунце и уступа место страшној и суморној ноћи.<sup>84</sup> За Нову годину, домаћица такође меси обредни хлеб сличан божидном. Рано ујутру чим сване, чобани носе у сваки тор по један нар; први разбија, а семенке разбацају преко животиња.<sup>85</sup> Улога ове магије за плодност је сасвим очигледна. Један део

<sup>80</sup> *Ibid.*

<sup>81</sup> *Ibid.*

<sup>82</sup> Д. Ђорђевић, *op. cit.*, 218.

<sup>83</sup> G. V. Kavadias, *op. cit.*

<sup>84</sup> А. Колцида, *op. cit.*, 200.

<sup>85</sup> А. Хацимичали, *op. cit.*, 156.

обредног колача, Власи дрју овцама, а други чувају до Бурђепдана да би га ујутру пре свађивања поделили овцама. На дан Нове године, Власи у Грчкој пеку новогодишњи колач тзв. василопиту. На површину колача стављају се разна дрвца која симболизују овце, тор и слично. Комад василопите и шака соли помешају се с мекшињама и на Богојављење однесу на „благослов” у цркву. После тога се све то даје стоци.<sup>96</sup>

Првог дана божићног поста ставља се на огњиште дуга цепаница и оставља да мало одгори. Затим се гаси и оставља на страну. Тај чин се обавља сваког јутра. Ујутру на Божић, најстарија жена у породици потпаљује оно што је од цепанице остало и тако упалену односи до тора и закопава је на улазу куда пролази стока.<sup>97</sup> На улазу у тор закопава и змијску главу заједно са обојеним ускршњим јајетом од Великог четвртка ради плодности стоке.<sup>98</sup> Овде бисмо се задржали на веома занимљивом обичају у вези с ватром који се назива „венчање ватре са девет цепаница”, а изводи се на сај Божић. За ту прилику сече се дрво мушког рода (цер) и женског рода (аспарагус). Младожња или муж ватре је највећа цепаница. Стављају је на средину и мало је подсеку као и остале цепанице. Кад се обави „венчање ватре”, једна старица узима угљевље са ове „венчане ватре” и носи га у тор. Ово спаривање мушког и женског дрвета на огњишту, којим се симболизује брак, имплицитно потврђује магију плодности.<sup>99</sup> Власи су о божићним празницима такође палили на огњишту дрвени пањ извађен с кореном, такозвани „каћуб”. Они верују да ватра коју даје ово дрво има велику магијску улогу управо у раздобљу интензивног ојагњења оваца.<sup>100</sup>

Ватра као обележје изразитог фантазма имала је одувек будућност с јасним и крајњим циљем. Дубок семиотичан смисао ватре значи пробуђен пламен човекове енергије који тежи за даљим хоризонтима на пољу освајања физичког и духовног света, односно космоса. Истакли смо да домаћица заједно са угарком од „венчане ватре”, на улазу у тор закопава између осталог и змијску главу. Власи немају овај обичај, али зато верују да на том месту живи змија која, по њиховом веровању, оплођује стадо и чува га. Због тога на улазу у тор врше либацију млеком од прве муже.<sup>101</sup> Код многих европских народа, као и у другим деловима света, познато је веровање да змија може бити и чувар куће. Наведени примери управо говоре о змији као чувару тора, односно стоке. Њој је намењено прво млеко као жртва, управо исто онако као што чине шведски сточари кад дају млеко кућним змијама.<sup>102</sup>

Скуп веровања у изнетим обичајима је сасвим јасан. Девојка у улози полажајница на Божић и Нову годину треба да подстакне плодност, пре свега женке животиње, управо у тренутку кад се један циклус завршава, а други почиње с Новом годином чији се почетак поклапа с

<sup>96</sup> А. Колцида, *op. cit.*

<sup>97</sup> G. B. Kavadias, *op. cit.*, 256.

<sup>98</sup> А. Хадимихали, *op. cit.*, 390.

<sup>99</sup> *Ibid.*

<sup>100</sup> T. Gălușcă-Cirșmaru, *Ritualne pastorale*, Revista de etnografie și folclor 24, Nr. 1, București 1979, 107.

<sup>101</sup> *Ibid.*, 108.

<sup>102</sup> M. P. Nilsson, *Greek Folk Religion*, Philadelphia 1940, 71.

периодом јагњења. Уосталом, жена је опипљива сила плодности и врло често се налази у средишту обичаја и обреда који се односе на плодност.<sup>103</sup> Из изјаве једне старе Саракачанке сазнајемо да је њен муж једне године непажњом ушао први у колибу, па су њихове овце те године донеле на свет само овнове.<sup>104</sup> У овом магијском чину јавља се симболика „магије првога дана” кад се обилазе колибе и врши благосиљање и прорицање благостања у стоци, људима и породици у целини. Отуда се посебна пажња поклања лицу које прво дође у колибу на Божић и Нову годину. Да би се постигли практични ефекти као последица извесних повољних околности, те се околности представљају алегоричном имитацијом: девојка седе на земљу да представи овцу која доји јагањце, деца бауљају четвороношце и блеје као јагањци, и слично.<sup>105</sup> Дакле, поред главне идеје у изнетим божићним и новогодишњим обичајима (да је жена главни носилац плодности) поменућемо и неке симболе с којима је она у вези. То је месец са змијом као хтонским силама, затим вода у коју баца сир и маслац, што значи жртву за плодност, а све то скупа, уз још неке појединости из божићних обреда, има за циљ да обезбеди плодност, рађање женки као плодних животиња и обиља.<sup>106</sup>

Ова бројна магијска знамења за плодност људи и стоке сучељена у божићним и новогодишњим обредима заогрнута су невидљивим плаштом космогонијског мита о стварању света и новог живота. Као узорни модел, овај мит се сваке године понавља, можда понекад и снагом самог инстинкта који обузима човека у то доба и рађа у њему услове на чаробно време о примордијалном стварању космоса. С космогонијским митом сретњемо се и у другим сточарским обредима. Може се рећи да у основи сваког стварања и обнављања лежи овај мит.

### *Плодност, изобиље и обнављање*

Постоје и други обичаји и магијски обреди код Саракачана: Влаха којима се жели обезбедити плодност, изобиље у храни и опште благостање. Посебно питање представља исхрана стоке; његово решење налазе сточари у сезонским миграцијама и потрази за травом. Довољна је само једна суша да би све било уништено. Да би то избегли, они чине бројне обреде везане за идеју о унапређењу вегетације (испаша) и плодности земље уопште, па у том циљу одржавају занимљиве обреде под маскама. Мисао о смрти и васкрсењу којима су проткани ови обреди симболизује умирање природе зими и њено обнављање и рађање у пролеће.<sup>107</sup> Ова универзална идеја плодности изражава наду у поновно обнављање и рађање природе у часу кад се сточарски номадски каравани припремају за покрет у планину. Обреди под маскама који се под различитим именима одржавају код сточара у време зимске краткодневице

<sup>103</sup> G. B. Kavadias, *op. cit.*, 257.

<sup>104</sup> *Ibid.*, 258.

<sup>105</sup> *Ibid.*, 297.

<sup>106</sup> *Ibid.*

<sup>107</sup> *Ibid.*, 259.

или на почетку пролећа чине јединствену целину погледа на свет.<sup>108</sup> Драмски сценарио игара под маскама одражава борбу између две супротстављене групе, што симболично представља прелаз из хаоса у космос; другим речима, у питању је актуализација космогоније. У историји религије, то је борба између Тијамата и Мардука код Хитита, код Египћана и других.<sup>109</sup> Схема смрти и ускрснућа у сточарским драмским мистеријама истиче човека који побеђује смрт и претвара је у обред преласка. Другим речима, увек се умире, смрт је као нека врховна иницијација, као почетак нове духовне egzистенције. Трајање, смрт и обнављање (поновно рађање) узимају се као три тренутка једне исте мистерије, а целокупан духовни напор архаичног човека састоји се у томе да покаже како између ових тренутака не сме постојати прекид. „Човек се може *зауставити* на једном од ова три тренутка, али кретање и обнављање настављају се бесконачно. Неуморно се изнова изводи космогонија.”<sup>110</sup>

### *Игре под маскама*

О паганским обредним играма које су извођене од памтивека у срцу сточарског живља имамо писаних података с почетка XIII века. О играма које су везане за поједине годишње празнике каже се да се изводе с баханалијским скоковима и сценским непристојностима. Извођачи се после завршене игре награђују даровима у природи. За време извођења једне такве игре у сточарском тору у Епирској области (у којој су одувек живели сточари номади) дошло је до изгреда. Наиме, између играча и власника стада приметна се кавга, па је у међусобној тучњави остао на месту мртав један од учесника у игри. На основу божанских и светих средњовековних канона, све ове игре као дело паганског греха и заблуда биле су строго забрањене за хришћане. Држећи се слова закона, како се види из поменутог документа, црквени суд је учесницима у овој кривој игри и починицима убиства поставио најстрожу епитимију ради очишћења и избављења од паганских грехова.<sup>110a</sup>

Увече уочи Чистог понедељка запале се велике ватре испред конакија (станишта) на „ничијој земљи” које горе целу ноћ. Око њих се окупљају чобани, забављају се и играју под маскама. Жене не учествују у овом обреду. Одрасли младићи праве разноврсне маске. Један је младожења, други млада. Младожења има дугу косу, браду и бркове од вуње. Млада одевена као истинска невеста има преко лица црвен воо као што су носиле младе у старо време. Остали су сватови, са свештеником и тзв. „старцима” који никад не изостају. Старци имају маске од овчијег руна или козје длаке, огрнути су кабаницама од јареће коже и опасани већим и мањим звонима. У руци увек држе повећи штап који

<sup>108</sup> Д. Антонијевић, *Византијске бруматје и савремене маскиране игорске балканских народа*, Balcanica X, Београд 1979, 98.

<sup>109</sup> М. Eliade, *Sacro i profano*, op. cit., 35.

<sup>110</sup> *Ibid.*, 84.

<sup>110a</sup> J. Pitra, *Anales sacra et classica spicillegio Solesmensi parata VI*, 1891, col. 509—  
—512.



символизује фалус. Њих веома много задиркују и ударају „кандилима“ пуним пепела. Док скачу и штаповима ударају по земљи, звона непрестано звече. Импровизишу разне игре у којима значајно место имају ласцивне мимике и покрети. Најзначајнији тренутак одиграва се око ватре: то је сцена симболичног венчања. Најпре цела маскирана дружина одигра велико коло Сирто око ватре, а кад се игра заврши, млада и младожења улазе у неку колибу заједно са сватовима. Млада тера од себе младожењу и друге сватове који је нападају. Нико јој се не допада, па излази из колибе и каже да је младожења немощан. Затим наставља да игра око ватре, допуштајући себи слободније понашање. После тога, невеста одбере новог младожењу. Нови пар поново улази у колибу, а они који остају напољу певају и играју коло Бибер уз познате стихове: „Овако се бибер туче.“ Стихови се импровизишу на лицу места. Нарочито ударају ногама о земљу, ваљају се потрбушке и клањају земљи. Обавезно је да носем додирну земљу и да седну ударају о земљу задњицом. То се понавља више пута, да би се поново ухватили у заједничко велико коло Сирто. Затим долази сцена крштења „новорођенчета“ које ударају по глави кандилима пуним пепела, а затим заиграју са њим коло око ватре. Ова игра под маскама, уз лудовање које траје целу ноћ, завршава се сахраним покојника. Једног од играча положи на земљу и ограде каменчићима. Сви се повежу црним марамама, а један од чобана направи крст. Покојнику прекрсте руке, а на груди му ставе комад хлеба (као што чине и са стварним мртвацем). Око врата му такође ставе каменчић, гранчице и какав цвет. Затим запале свеће, поседају укруг око тобожњег мртваца и започну да наричу. Док изговарају своје познате тужбалице, „мртвац“ непомично лежи и не отвара очи. Уз напирале, тобоже гребу образе, чупају косу и бусају се у груди, као што то чине за правим покојником, јер то мушкарци не раде у стварним приликама. Након извесног времена, сви устану да сахране мртвог, али у том тренутку и умрли нагло скочи, тј. оживи. Сви радосни и задовољни славе ускрснуће, па се заједно с покојником који је оживео и свим присутнима у конакију хватају у велико коло Сирто. Управо се ова игра уз много лударања завршава у свануће, кад се и учесници разилазе и одлазе да подмире своја стада.<sup>111</sup> Ова игра под маскама, названа „Млада и младожења“ или „Луди старши“, завршава се у зору на Чисти понедељак. Тога јутра, жене спремају култно јело „блано“ (врста зельанице) за мушкарце учеснике у игри, после чега настаје пост. Истог дана, чобани пуцају преко стада да би их, како верују, заштитили од свраба и вапшју.<sup>112</sup>

Сличну игру, Власи називају „Лигучари“ или „Аугучари“. Под истим именом је позната у Клисури, а Мегленски Власи називају је „Џемалари“.<sup>113</sup> Младићи с радошћу састављају такву групу која може имати и по дванаест учесника, међу којима седм имају битне карактерне улоге: млада, младожења, стара жена дадиља с лутком као својим дететом, стари човек или Арашин, лекар и двојица одевена у преврнуте коже са улогом медведа или овце, медведа или ђавола. Ови последњи

<sup>111</sup> А. Харишисали, *op. cit.*, 158—160.

<sup>112</sup> *Ibid.*, 160.

<sup>113</sup> Д. Антонијевић, *op. cit.*, 100.

обично имају маске од коже, а на главама прикачене репове од лисице, вука или козе. Они су под тешким теретом, држу галаму и буку као муле и блеје као овце, остављајући још већи утисак док играју. Арапин такође носи сличан костим. У групи се још налазе лекар, жена и поп. Садржај игре коју изводе маскирани био је увек сличан у свим местима. Арапин или старији човек досађивао је и нападао невесту, а младожења је, разуме се, интервенисао, тако да би се изродила сјаја која се на крају обично завршавала смрћу једног од њих. Покојница је обавезно оплакивала или невеста или стара жена, а у помоћ је позиван и лекар. Његовом помоћу се мртав враћао у живот, а сцена се завршавала игром свих учесника у затвореном кругу око његове капе. Игру сачињавају и опцене сцене чији су се трагови одржали до данас. Како смо приметили, извођење ласцивних сцена варира од места до места. Арапин понекад покушава да украде од старе жене лутку-бебу и тако изазове младожењу да се уметпа.<sup>114</sup> Сличну игру изводе и Власи из околине Велеса у СР Македонији.

Игре под маскама, о којима је реч, својом симболиком упућују на дубоку старину у чијој се бити чувају магијске асоцијације на плодност и напредак природе (вегетације), човека и његовог стада. Ту су на првом месту неприкосновена снага и моћ магије ватре (о чему је било раније говора), ударање штаповима и деловима људског тела о земљу да би се подстакла вегетација (богате испаше). Скакање или подскакивање може се објаснити подражавањем да би стока напредовала и расла, а са друге стране се овим чином долази до извесне екстазе у којој се играчи осећају прожети натчовечанском моћи.<sup>115</sup> И једна ода са Крита упућена Зевсу позива бога да „скаче“ за стада и за жетву.<sup>116</sup> Овај колективни занос, који посебно долази до изражаја у опходима под маскама, представља једну од значајних категорија магије и магијског чина уопште. Према Мосу, колективни занос је један од најзначајнијих елемената магије. Свакако најупечатљивији детаљ представља умирање и рађање човека и природе. Као лажни покојници који се јављају и у другим културним обичајима сточара, они и овде симболизују природу којој се магијски враћају живот и снага, јер како је мртав оживео тако ће и суве гране озеленити, тако ће и трава нићи за њихова стада.<sup>117</sup> Присуство „брачног пара“ (невеста и младожења) који тобоже врше сексуални акт, у поменутих играма значи оплођење природе, људи и животиња.<sup>118</sup> Игре под маскама су најучљивији пример како за примитивног човека потпуно коинцидирају плодност човека и природе. Плутон је у античко доба био персонификација богатства и изобиља природе. Њега је Деметра зачела с Јасионом на три пута поораној њиви.<sup>119</sup> Некадашњи бог плодности и изобиља налази се у веровањима и обичајима многих других народа.

<sup>114</sup> *Ibid.*, 101.

<sup>115</sup> R. Kevendiš, *op. cit.*, 20.

<sup>116</sup> *Ibid.*

<sup>117</sup> A. Хадзимовић, *op. cit.*, 160.

<sup>118</sup> G. B. Kavadin, *op. cit.*, 260.

<sup>119</sup> Д. Срејковић — А. Цермановић, *op. cit.*, 346.

Полазења од сценарија игара под маскама и њиховог садржаја не може се донети други закључак осим једног: да су ове игре, као што смо показали и на примеру византијских брумалија, остатак дионизијске свечаности, а карактер оних свечаности је заиста везан са старе обреде плодности.<sup>120</sup> Вера у моћ маскираних обреда под маскама била је огромна у сељачким народним масама Балкана. Она се везивала за акт плођења, рођења, обнављања, нарочито с плодношћу у аграрним производима и стоци, а све то повезано са срећном и ведром будућношћу. Весео испраћај зиме, старе године и радостан сусрет пролећа и Нове године чували су током векова слику смене и обнављања, раста и изобиља. Све те слике засноване временом и утопијском будућношћу, народним надама и стремљењима, биле су израз општенародних веселих испраћаја епохе која умире и нове која се рађа.<sup>121</sup> Обреди под маскама везани за раздобље греласна зиме у пролеће, кад и стварно започиње обнављање живота после зимске смрти природе, у суштини значе магијско обезбеђење континуитета живота. Идеја обнављања у њима асоцира на подмлађивање живота, плодност људи и стоке. Општи метеж у њим обрцима типа брумалије и сатурналија, уз наглашену еротску разурданост и оргијање, према Елијадеу симболише регресију космоса у хаос.<sup>122</sup>

Саракачани имају још једну сличну игру која се бави питањем смрти и васкрсења, умирања и рађања природе. Два момка се уочи Богојављења прерушавају у пар младенаца. За њима иде пратња у којој су момци са маскама на лицу од јареће коже и са прапорцима на себи. Они обилазе колибе и пред свим вратима певају песму у којој се домињу сунце, месец и змија, симболи плодности. За време певања ове песме, „невеста” стоји по страни, главе скривене марамом и без прапораца, чедног држања.<sup>123</sup> Други пример код Саракачана је везан за Лазареву суботу, кад се изводи драмска игра на тему смрти и васкрсења. Ова игра се састоји из два дела: један се одвија уочи празника (у петак), а други на дан празника. Уочи Св. Лазара стиже жалост у све коначије чим падне мрак, јер је Лазар мртав. Жене повезују црне мараме, седе на земљи и ћуте. Сваки коначи очекује да дође Лазар којег представља један дечак, а њега прати група од 10 до 15 дечака. Два дечака придржавају Лазара испод руке пошто су му очи затворене, а руке прекрштене на грудима. Кад уђу у коначи, Лазар се опружи на земљу, а дечаци певају песме мртвом Лазару. Извесно време се задржавају у коначију, а затим одводе мртвог Лазара даље.<sup>124</sup> На Лазареву суботу, деца иду на ливаде да наберу разног цвећа и донесу га у коначи да би њиме окитили и украсили Лазара. Ако коначи има више од педесет колиба, онда праве посебну лутку звану Лазар. Лутку-Лазара праве од два комада дрвета постављена у облику крста. На овај костур навуку одело какво се носи на крштењу детета. Тако настаје велика лутка-Лазар окићена цвећем. Посебна корпа се такође окити цвећем и зове се Лазарева корпа, њу

<sup>120</sup> Д. Антонијевић *op. cit.*, 124.

<sup>121</sup> *Ibid.*

<sup>122</sup> М. Eliade, *Susto i profano*, 35.

<sup>123</sup> G. B. Kavadias, *op. cit.*, 261.

<sup>124</sup> А. Хаџимовић, *op. cit.*, 161.

<sup>125</sup> *Ibid.*, 162.

напуне разним плодовима.<sup>125</sup> С лутком васкрслог Лазара и Лазаревом корпом коју носи један дечак у пратњи још двојице дечака са звонима, они обилазе колибу по колибу и певају песме о Лазару. У свакој колиби певају песме које славе Лазарово васкрсење. Домаћица дарује дечаке тамо што им у цветну корпу ставља једно или три јајета.<sup>126</sup>

Према нашим истраживањима обредна игра „Смрт Лазарева и његово васкрсење” није позната Саракачанима у Тракији. Међутим, према Уејсу и Томсону, Власи у Самарину изводе сличну игру. На Лазареву суботу окупуљају се влашке девојке у групе, па њих пет или више (називају се Лазарице) направе лутку која представља момка. Једну од њих изаберу за вођу да носи лутку, па затим украшене цвећем иду од куће до куће и певају или на влашком или грчком језику.<sup>127</sup> Запалили смо на основу личних истраживања да су Власи на Овчеш пољу, у целини прихватили македонски обичај Лазарица са свим обредним играма и певањем.

Трећи пример односи се на дрoмену коју Саракачанке изводе на Велики петак. У зору тога дана, три старице из конакија направе повећу лутку која представља Христа. Лутку поставе на земљу у једној од колиба или на софру. Изнад луткине главе поставе кандило. Старице које су правиле лутку, забраћене црним марамама, поседају са њене обе стране, а трећа поред ногу, па тихо уз сузе оплакују Христа. Ове три жене наизменично изводе и тужбалнице у знак сећања на Христове муке. Из свих колиба долази чељад да се поклони мртвом Христу-лутки. Негде касно увече растура лутку, а дрва од којих је била направљена бацају далеко од конакија у поток или шуму.<sup>128</sup> Допуну овом обичају на Велики петак чини још једна церемонија. Ујутру рано скупе се дечаци из конакија и направе велики крст, обавију га црном марамом и богато оките цвећем. Са овим крстом иду од колибе до колибе и певају песме посвећене Христовим мукама.<sup>129</sup>

Умирање и васкрсење у играма на Лазареву суботу и Велики петак треба симболично да помогну оживљавање вегетацијских сила природе и њиховог јачања. Васкрсавање значи почетак новог живота, нов поредак и ток ствари. Овде се сусрећемо и с легендом о Христовом васкрсењу. Међутим, елементе аналогне миту о умирању и васкрсењу налазимо у екстатичном култу бога Диониса, култу који је обухватао читаву југоисточну Европу и стару Грчку. Помешани елементи древних култова и обреда пре хришћанске провенијенце с хришћанским предањем о Исусовој смрти налазимо и у другим обичајима данашње Грчке и Балкана, што само сведочи о симбиози паганских обреда и хришћанства. Што се тиче временског трајања значајно је да се Лазарени опходи и драмска игра на Велики петак поклапају с границом великог ускршњег поста. Чисти понедељак је почетак поста, а Лазарева субота његов крај. У оба случаја појављују се две веома особене ритуалне игре: у њима у првом реду Саракачани обележавају на готово исти начин симболично

<sup>125</sup> *Ibid.*

<sup>127</sup> A. J. V. Wace — M. S. Thompson, *op. cit.*, 141.

<sup>128</sup> A. Хадимихали, *op. cit.*, 164.

<sup>129</sup> *Ibid.*, 165.

оживљавање умрлог бога, који умире са природом, и његово васкрсење и буђење. Оживљавање мртвих на Чисти пондељац и Лазареву суботу, као и жалост за Христом-лутком на Велики петак, по речима Хаџи-михалијевиће и нашим закључцима представља слој древног паганског идолопоклонства и хришћанског света.<sup>120</sup> Овај дуг обредни ланац, чија је прва карика стављена негде у праисторији, а последња још није уграђена, најбољи је доказ особеност културног континуитета који траје у веровањима балканских сточара.

Све анализирани игре изражавају мотив рађања и смрти (обнављања) природе и космоса. И једно и друго припадају типу симболизма плодности који налазимо и у другим обредима и у митовима о Озирису, Тамузу, Орфеју, Дионису, у којима се смрт и поновно рађање вечно понављају. Код Манхарта и Фрезера, ова питања су подробно обрађена. Мотив умирања и рађања, у основи је лежао у древним источњачким култовима. У ствари, рађање представља симболично понављање космогоније и митске историје човека.<sup>121</sup> Разуме се да се тема о плодности људи и стоке, као и прижељкивања која се очекују под условом да се поменути магички обреди добро изведу у одређене дане, налази у уској вези са темом о изобиљу. И људи и благо (стона) су најбитнији еквиваленти од којих зависи опстанак сточарске заједнице. Свакако да поменути обичаји еманирају и идеју изобиља поред идеје плодности. Као потврду томе навешћемо неколико појединости. Свадбена погача има у томе посебну улогу. Кад невеста стане пред младожењину колибу, она над својом главом ломи погачу на четири дела која вапа око себе. Док је на коњу мора разбацити ширинач и бомбоне. Јасно је да све ове појединости симболизују изобиље. Кад сиђе с коња, невеста гази по плоду нара, што такође асоцира на изобиље и плодност. Ту је и вино као симбол живота и бесмртности; невеста га просица по једној тканини пошто уђе у колибу.<sup>122</sup>

Идеју о изобиљу, Каваднас повезује и са змијом. Поред тога што се јавља као релеф на поменутим божићним и новогодишњим хлебовима, она се налази и на пастирском штапу и на преслици као главни орнамент. Штап и преслица представљају две главне делатности — сточарство и прераду вуне. Према ликовним представама, симбол дзвеју испреплетених змија налазимо на пастирском штапу бога Хермеса.<sup>123</sup> На старогрчком каменом стубу званом херма, с попрсјем божанства на врху, с једне стране се налазе испреплетене змије, а са друге фалус. Змије су у чину сексуалног сједињења, а фалус у несумњивој ерекцији, што очигледно говори о симболу плодности.<sup>124</sup> „Ако се прихвати гледиште да хтонске силе повољно делују на плодност бића и земље, значи на изобиље, змија ће утицати на учинак две основне делатности сточарског друштва: одгајивање и чување стоке и прераду вуне.”<sup>125</sup>

<sup>120</sup> *Ibid.*, 163.

<sup>121</sup> M. Eliade, *Mit i zbilja*, Zagreb 1970, 34.

<sup>122</sup> G. V. Kavadias, *op. cit.*, 263.

<sup>123</sup> Д. Срејовић — А. Цермановић, *op. cit.*, 475.

<sup>124</sup> C. G. Jung, *Човек i njegovi simboli*, Ljubljana 1973, 154.

<sup>125</sup> G. V. Kavadias, *op. cit.*



*Мајски обичаји који штиће од болести*

Код људи. — У тренутку кад дете дође на свет, усне му се премажу с неколико капи породилјине крви. Ако се дете роди у „кошуљици“, пажљиво му се скида опна која покрива лице, и то повлачењем према бради а не према челу да би се избегла разрокоост. Кошуљица може да послужи и као амајлија. Да би се зауставило крварење пупчане врпце, на крај који крвари ставља се пепео од комада сагорелог очевог огртача. Први новорођенчетов измет чува се и постаје амајлија. Иначе, амајлија која стално треба да штити дете прави се и од посећег измета.<sup>136</sup> Против демона који нападају породиљу, моћна заштита је нож с црним крпцама, а посебно ако је обликован у виду крста. Такође и пуцањ из пиштоља или пушке левом руком растерује све авети усмерене на породиљу. Посете породиљи и детету су углавном забрањене зато што они који долазе могу повући са собом зле силе. Стога се о врата колибе окачи прамањ црвене вуне пошто та боја поседује апотропаична својства. Исто тако се на праг поставља жар на који се с времена на време баца понеко зрно тамјана. Каде све оне који улазе да би били очишћени. У истој бризи да би се уклонило зло баца се у огњиште стари опанак или вунена крпа који сагоревају уз смрдљив дим.<sup>131</sup>

Четрдесет дана после порођаја, мати и дете упрљани порођајем подвргавају се очишћењу. Колиба се марљиво чисти, а мати и дете добро окупају. Затим обоје одлазе у најближу цркву где их свештеник благосиља по православном обреду. До цркве их прати дечак да би се у породици рађала мушка деца.<sup>138</sup> Здравље мушке деце обезбеђује се и на други начин. На Ускрс у зору, отац сваке породиље коље ускршње јагње које ће се затим пећи на ражњу. У тренутку кад потече крв, он у њу замаче прст и на челу дечаковом уцртава крст „да не би био мало-крван“.<sup>139</sup> И код номадских сточара на Блиском истоку, отац уцртава крст на челу прворођеног сина крвљу жртвене животиње као заштиту од „сваке несреће“. Крв је у овим заједницама сматрана и симболом међусобне повезаности племена и родова.<sup>140</sup> Ако се код Влаха на Овчег пољу разболи дете, тада се оближњој цркви или манастиру завешта јагње које се назива „такосни курбан“. Јагње се коље на вратима цркве, а његовом крвљу уцртава се тачка болесном детету на челу између обрва. Ако је неко тако тешко оболео да нема изгледа да преболи, Саракачани намењују јагње за жртву; пошто га закољу, месо поделе свим домаћинствима станија. Овде напомињемо да се на исти начин поступа кад је у питању и оболело стадо. Код Саракачана у Србији, такође се жртвују јагње и посебан хлеб ако неко у породици оболе.<sup>141</sup> Овај магички чин је у ствари дар вишој сили која би требало да учини добро болесном човеку или стоци. Веома снажно осећање прогонило је човека

<sup>136</sup> *Ibid.*, 270.<sup>137</sup> *Ibid.*, 271.<sup>138</sup> *Ibid.*<sup>139</sup> *Ibid.*<sup>140</sup> *Religiozni obredi, običaji i simboli*, 265.<sup>141</sup> Д. Ђорђевић, *op. cit.*, 218.



у уверењу да жртва треба да донесе помоћ; у противном, ако би помоћ изостала сматрало се да жртвовање није било изведено како треба. Због тога се много пазило на редослед при обављању овог магијског обреда. Овце се готово никад не кољу ради меса, него само као обредна жртва. Било је потребно да животиња буде мушког рода и „чиста”, тј. јагње или ован који се није парео. Верује се да овац зна своју судбину коју мирно чека.<sup>143</sup>

И амајлије представљају заштиту од болести, и то трајно. Њихов састав је веома разноврстан. Амајлија је обично у виду огрлице коју дете носи, а може имати плаву лоптицу (манистру) о коју је окачен мали крст од прећа или дрвета. Као амајлија служи и кесица пуна соли и тамјана; у њу се може ставити и крило слепог миша, зрно њилибара, новчић, или иконица с ликом Богородице.<sup>143</sup> Поред тамјана, соли или крстића, у кесици се обавезно налази и белу лук. Снагу заштите има знак крста на челу болесног човека, а учртва се уљем из кандила које гори пред иконом. Крст је уопште универзалан симбол номадских сточара. Не само што се налази стилизован на женској саракачанској ношњи, или као татуаж код Влаха и Саракачана, него је и обавезан део сваке саракачанске колибе као доминантна тачка на њеном врху. Овај крст по веровању Саракачана чува породицу од сваког зла. Ако га оборе ветрови или невреме, то је рђав предзнак. Очекује се тешка болест или смрт неког од чланова породице. Крст се појављује као изразито упадљив орнамент и на дрвеним дечјим колескама. Он чува новорођенче од злих погледа, нечистица који се врзају око колибе и желе да уђу унутра. Занимљиво фиксирање крста, тог древног геометријског симбола, посведоченог у бројним варијантама на неолитским керамичким посудама,<sup>144</sup> није само празно понављање, подражавање и одсликавање него и појмовно одређивање мисаоног садржаја који је уклопљен у особен магијски систем. Занимљиво је како је хришћанство прихватило овај стари симбол и вешто уклопilo у своју догму, с циљем да помири два света — пагански и хришћански супериорнији над њим. Међутим, овде је значајно истаћи да је крст као астрални симбол у праисторији веома познат. Срејовић сматра да астрално-хтонско значење имају двадесет крстића распоређених у четири звездолике групе у знаку крста на најлепшој вучедолској здели која је покривала главу покојнице у гробној одаји.<sup>145</sup>

Симболичност материја које се употребљавају за амајлије је очигледна. Кавадис сматра да саракачанске амајлије сведоче о остацима магијско-религијских веровања источномедитеранских народа. Саракачани верују да им се не може ништа рђаво догодити ако увек носе нешто што потиче од дивљих животиња (зецја кожа, чекиња дивљег вепра, јаребичино перје и слично). Ове животиње се хране свим пољ-

<sup>143</sup> J. K. Campbell, *Honour, Family, and Patronage*, Oxford 1964, 352.

<sup>144</sup> G. B. Kavadias, *op. cit.*, 272.

<sup>145</sup> S. Dimitrijević, *Vučedolska kultura*, Praistorija jugoslovenskih zemalja III, Sarajevo 1979, 293.

<sup>146</sup> Д. Срејовић, *Крипско-михански религиозни симболи у Баденско-Вучедолској култури*, Жива антака VII, Скопље 1957, 134—135.

ским и шумским биљкама и шибљикама, па на људе преносе своја изванредна својства: снагу, издржљивост, брзину итд., као и лековита својства своје хране.<sup>146</sup> Жене стављају коприве на своју одећу да би заштитиле кожу од наддражаја које изазивају одећа и знојење, нарочито за време кретања у доба сезонских миграција. У овом примеру имамо јасно изражено начело узрока и последице које се заснива на сличности.<sup>147</sup>

*Код сџоке.* — Рекли смо да се у тор доносе упола сагорела цепенца паљена на Божић и змијска глава које имају улогу подстрекача плодности. Међутим, према Кавадјасу, ови предмети имају и заштитну улогу.<sup>148</sup> Саракачани стављају бодљикаво шибље на новоизграђен тор јер оно одгони зло и болест. Трн се забада и у цецило (платно кроз које се цеци млеко) да би се одагнало свако зло. То се ради и зато да се млеко не би кварило и да овце не би пресахле у давању млека. Поред тога се о тор окачи коњска или магарећа лобања, које такође штите од зла. Стављање такве лобање уобичајено је у многим земљама које су биле под утицајем грчке и латинске цивилизације. Међутим, веома често ће се у Иберији, Јужној Америци и северној Африци наћи лобање говеда окачене о кућну ограду да би заштитиле од урока. У Риму и северној Африци стављају се коњске лобање да би се привукла плодност на воћњак и кућу.<sup>149</sup> Да би стоку učinили отпорном против зла и болести, Саракачани и Власи поред лобање која преноси на стоку своју чврстину и тера зле силе закопавају на улазу у тор сексу и нож по којима животиње газе. Обичај је сличан ономе кад младенци треба да стану на металан предмет при првом уласку у колибу.<sup>150</sup>

Према Елмадеу, праг, врата и пролази представљају она места која значе прекид континуитета простора, па отуда имају велику улогу као религијске вредности. Стога се на граничним местима која раздвајају два света закопавају или стављају предмети с магијским вредностима.<sup>151</sup> Власи стављају нож у дрвену ведрницу за млеко за време прве муже. Ево још неколико узредних примера код Влаха у којима се јасно изражава заштитна улога гвожђа, заснована на начелу магијске привлачности. Пре него што ће на крштењу поклонити одећу кумчету, кум провлачи кроз њега неки гвозден предмет (маказе, нож). У исти мах, сви присутни узвикују „у здравље, у здравље“ верујући да ће дете бити здраво као гвожђе.<sup>152</sup> И одрасли Власи кад први пут облаче нову одећу, обавезно кроз њу провуну три пута неки предмет од гвожђа.<sup>153</sup> Ради заштите од злих сила, овце се прскају и светом богојављенском водицом. Вода је овде пре свега да упије зло, да га раствори и уништи. Међутим, на сваком нивоу постојања, вода је и извор живота и раићења, мада „света вода“ у овом примеру дезинтегрише и разара зло. У

<sup>146</sup> G. V. Kavadias, *op. cit.*, 274.

<sup>147</sup> *Ibid.*

<sup>148</sup> *Ibid.*, 275.

<sup>149</sup> *Ibid.*

<sup>150</sup> *Ibid.*

<sup>151</sup> M. Eliade, *Sveto i profano*, 13.

<sup>152</sup> A. Колцада, *op. cit.*, 176.

<sup>153</sup> *Ibid.*, 196.

сваком случају, вода се сматра за врхунску магијску и медицинску супстанцу. Ово су све превентивне мере. Међутим, навешћемо и оне које се предузимају приликом епидемије неких болести код стоке. Чобани чија су стада заражена епидемијом вариола не смеју јести врућ хлеб, пити врело млеко, носити одећу опрану у кључалој води, а морају се уздржавати и од брачних односа за 40 дана.<sup>164</sup> У таквим кризним околностима, кад стока скапава угрожена смртоносним обољењем, удатим женама је забрањено да пређу праг тора. Међутим, жена треба да узме неколико праменова руна од овце из зараженог стада и однесе исцелитељу-врачу (риктологосу) који ће учинити оно што треба за оздрављење стоке.<sup>165</sup> Риктологос је личност у којој знамо само толико да се разуме у противмагијске поступке и да своје знање црпи из знања свог претходника — свог учитеља. Он не представља лице које је органски део саракачанске и влашке социјалне структуре. Веома се ретко среће и код Саракачана и код Влаха.<sup>166</sup> Саракачани прихватају да риктологос (антиврач), може бити човек из њихових редова, али никако неприхватају да постоје врачци који би били чисти Саракачани. По њиховом причању, реч је увек о људима који припадају околном друштву, а сви су они проклет и предодређени за пакао. Тешко је погодити да ли је ова тврдња истинита или идолошца; уколико је реч о овом последњем, сасвим је вероватно да смо поново суочени с феноменом који потиче из конфликтне ситуације између „ин“ и „оут“ групе. Било како било, да би неко постао врач чини се да је потребно да прође кроз поуке искусног врача. Међутим, ни Кавадјас ни ми нисмо добили никаква обавештења о особинама које су потребне да би се постало врач. Изгледа да до таквих података није дошла ни А. Хадимхалијева.<sup>167</sup>

### Црна маија — зле очи

Веровање да непознате силе које су непријатељски расположене могу причинити голему штету, проузроковати различите болести, па чак и смрт, дубоко је укорењено код сточара. Ове силе могу бити веома различитог порекла, а најчешће су сложен производ разнородних елемената. У старој грчкој религији, очи ледло је лик страшне подземне богиње Хекате повезан с црном магијом. Њу су људи позивали у помоћ кад су желели да се обрачунају с непријатељем. Оца је била заштитница целокупне магије, помагала је пастирима да увећају своја стада, а тврди се да је њен култ пренет у Грчку из Мале Азије.<sup>168</sup> Апулеј посебно истиче Панфилу, жену из града Хицата у Тесалији (овај град је нарочито цвetaо под царом Хадријаном у II веку наше ере), која је знала вештине првог реда у свим чиницама црне магије. „Оне који својим презиром изазо-

<sup>164</sup> G. B. Kavadias, *op. cit.*, 276.

<sup>165</sup> *Ibid.*

<sup>166</sup> *Ibid.*

<sup>167</sup> *Ibid.*, 282.

<sup>168</sup> Д. Срејовић — А. Цермановић, *op. cit.*, 449—450.

ву њену мржњу, она их сместа претвара у камене, овнове или било какве животиње, а да не говоримо о онима које је једноставно послала на онај свет."<sup>159</sup>

Урокљиве очи имају главну улогу у црној магији. Тихомир Борђевић је у својој веома инструктивној монографији *Зле очи у веровању Јужних Словена*, с правом упозорио на изузетну укореењеност веровања у зле очи које само „кад погледају човека, животиње, биљку, или чак и какав мртви предмет, мора им се десити какво зло”. Веровање у зле очи, Борђевић је нашао готово код свих живих народа, па и оних из најудаљеније прошлости.<sup>160</sup> Урокљиве очи, па и злокобан утицај чији је циљ да осујсти успех било каквог стремљења, да учини безуспешним рад, да донесе болест, чак и смрт људима и животињама, независне су од моралних особина, добре или рђаве нарави оног који то изазива, сматра Каваднас. Довољно је погледати нешто с дивљењем или завишћу па да се догоди невоља. Изгледа да ту моћ имају сиво-плаве очи, али и црне, као и састављене веће. Као што је познато, ово веровање је веома старо и тако укореењено да је прешло чак и у религију — у православној цркви постоји нарочита молитва против урока.<sup>161</sup> Према Токарјеву, појава зле магије у којој средишње место припада урокљивим очима има и своје социјалне корене који се зансивају на међуплеменској отуђености.<sup>162</sup> Она има и психолошко оптерећење које је проузроковано непријатељством између племена. На тој основи је формирана представа о могућности зле магије.<sup>163</sup> Свака болест код људи и стоке, сваки несретан случај објашњавају се злобним и лукавим намерама непријатеља. Присетимо се како Саракачки верују да им Власи доносе кугу и друге болештине. Веа између страха од зле магије и међуплеменске мржње, само појачава непријатељство између Саракачана и Влаха и узајамно их отуђује.

Већину својих несрећа, Саракачани и Власи приписују злим очима. Болести оваца и других животиња, готово све дечије болести и болести одраслих, посебно кад су оне праћене изненадним боловима у телу, могу се приписати урокљивим очима. Ако људи са злим погледима пређу пут овцама, Саракачани у Србији верују да ће се догодити велико зло или штета. Угинуће овца, коњ, или ће вук однети неку животињу.<sup>164</sup> Власи воде посебну бригу о томе да не користе исте путеве на којима би се могли срести с чобанима туђих народа, за које верују да имају зле очи. Жена је забринута ако нека друга жена види како она меси хлеб, јер он тада можда неће нарасти. Импотенција младожење може бити последица урокљивог ока неке жеке која има неудату кћер. Деца и овце који су најважнији за друштвени престиж, највише су изложени нападу злих погледа.<sup>165</sup> Најбољи утук против злих очију је, поред

<sup>159</sup> Апулеј, *Златни магаран*, Београд 1954, 38.

<sup>160</sup> Т. Р. Борђевић, *Зле очи у веровању Јужних Словена*, СЕЗБ LIII, Београд 1938, 1.

<sup>161</sup> G. B. Kavadias, *op. cit.*, 277.

<sup>162</sup> S. Tokarjev, *op. cit.*, 90.

<sup>163</sup> *Ibid.*, 88.

<sup>164</sup> Д. Борђевић, *op. cit.*, 219

<sup>165</sup> J. K. Campbell, *op. cit.*, 338.

осталог, амајлија и за људе и за стоку. Зле очи су већ у I веку пре н.е. сузбијали амајлијама као у наше време.<sup>166</sup> Саракачани се против урона служе светлоплавом лоптицом (манистром) која подсећа на плаво око, а понекад су те лоптице обојене као дужица да би имитација била што вернија.<sup>167</sup> Ради одбране од злих очију, код Влаха на Пинду учртавају се кратке линије и кружићи с чивитом или катраном на врату, ручним зглобовима или подлактици. Ове враџбине су добре и против дифтерије и других опаких болести.<sup>168</sup>

Као амајлија постоји још и шкољка, а нарочито посебан облик камена. Влашки пастири закопавају на улазу у тор свети камен, тзв. „астаматири“.<sup>169</sup> Камен својом тврдоћом изражава снагу природних сила, а његова неуништивост симболизује трајност вечног постојања. Одређено камење се сматра и за боравиште богова. „Камен остаје оно што јесте, не мења се, и човека задивљује оним што је у њему неповредиво и апсолутно.“<sup>170</sup> Као најстарији писци који су веровали у магијску снагу камена помињу се Зороастер и Останес из Персије. Први следбеник ове науке код Грка био је Демокрит. Из времена после грчко-персијских ратова, кад су Грци боље упознали сујеврност старих Персијанаца, почињу се јављати писци који расправљају о камену. Магијска снага камена посебно интересује лекаре Хипокрита и Диоскуриса.<sup>171</sup> О магији Говедарског камена на Овчем пољу је већ писано.<sup>172</sup> Проучавајући Влахе на Овчем пољу,<sup>173</sup> ми смо такође забележили да они и у наше дане, као некад док су били номади у планини, посећују овај камен уочи Ђурђевдана и траже спас од болести или другог зла што их је задесило било у људству било у стоци. Они узимају део од камена и носе га целе године уза се као амајлију ради заштите од зла и болести. После га враћају на место одакле су га узели. Иначе се и даље приноси крвна жртва јагњета на самом камену. Очигледно да је овај камен квалитетом свог постојања „отеловљење“ нечег светог, и то не по облику и супстанци него по открочењу крајње стварности у којој суделује. На узвишењу изнад места Перивола, где друм кривуда у правцу Урма-олагија, налази се камена плоча у коју су утиснути људско стопало и коњска копита за које Власи Перивољани верују да припадају Св. Борђу. На овом камену изводе се култни обреди у случају болести људи и стоке.<sup>174</sup>

Најчешћи излаз из ове недаће за омађијану овцу или човека налази се у бацању угљевља. Узме се суд са водом и коса омађијане особе или мало длаке са овчијег руна, па се све то стави у крчаг. Затим се са ог-

<sup>166</sup> Н. К. Baroha, op. cit., 76.

<sup>167</sup> G. B. Kavadias, op. cit.

<sup>168</sup> A. J. B. Wace — M. S. Thompson, op. cit., 102.

<sup>169</sup> Th. Capidan, *Romanii nomazi*, Dacoromania IV (1924—1926), Cluj 1927, 301.

<sup>170</sup> M. Eliade, *Svetlo i profano*, op. cit., 170.

<sup>171</sup> Д. Драгојловић, *Физиолог* (рукопис).

<sup>172</sup> М. Филиповић, *Говедаров Камен на Овчем пољу*, ГЕМ XII, Београд 1936, 20—29.

<sup>173</sup> D. Antonijević, *Tradition and Innovation at Tsintzars in Ouh Polje*, Balcanica V, Beograd 1974, 319—329.

<sup>174</sup> L. Scrima, *Perivole* (rukopis), Fond Vlaha balcanici, mrs. 5, Bibl. ISSEE, Bucuresti.



њишта узме жив угљен и пошто се по површини воде најпре начини знак крста три пута, први угљен се баца у воду. Извршилац (бајалица), који је увек жена, даје угљену име особе у коју сумња да има урокљиве очи. Ако угљен плива, особа која је у питању није крива, а ако потоне значи да има урокљиво око. Уколико се сумња у више урокљивих очију, поступак се наставља. Кад је бајалица задовољна јер је најгоре откризено, болесна или на други начин погођена особа буде прекрштена водом из крчага четрдесет пута по челу, рукама, стопалима и оболелом делу да би се болови и други знаци локализовали. Најзад омађијани пије мало воде из посуде.<sup>176</sup> Ако неко од фамилије за кога се утврди да има зле очи нашкоди своје рођаку, он му помаже у отклањању зла тако што омађијаном даје једну длаку са полног органа да га погута с гутљајем воде у којој се налази угљевље.<sup>176</sup> Магијска снага длаке која се користи у бацању угљевља посведочена је и у магијским папирусима. Веровање у магијску моћ косе и костију, такође припада дубокој старини и заснива се на запажању да кости и длака остају нетакнути у процесу распадања леша. То је створило веровање да се животна снага не губи смрћу, него да се и даље задржава у костима и длаци. Библијска прича о Самсону, или питагорска забрана да се станс или мокри на одсечену косу и нокте, вероватно потичу из истог веровања.<sup>177</sup> Магијска употреба косе постоји и код свих семитских народа. О врачању с људском косом говори Апулеј (II век). Са одсеченом људском косом могло је да се уврача још у то доба. Спретне врачаре су узимале косу лепих младиха и помоћу ње магијом придобијале њихову наклоност и љубав.<sup>178</sup> Саракачани и Власи у СР Македонији скупуљају одсечену косу и нокте од руку и ногу и стављају у једну рупу да би се лако спојили с телом онога коме припадају кад он васкрсне.

Магијско бацање угљевља понекад је присно удружено и са инкантацијама, почев од оних најједноставнијих завста и усклика, до богатих оралних басми против болести и урока. Посебно у инкантацијама против болести, именоване радње или ствари изражавају чисту наклоност с циљем да се сузбије болест или нешто друго.<sup>179</sup> Посебну групу чине митске инкантије којих има неколико врста. Особито су занимљиве оне у којима се помињу имена божанстава или демона. Мислимо, како смо запазили на терену, инкантије је готово немогуће забелесжити, с једне стране зато што извођачи нерадо говоре о њима, а са друге зато што се оне често свде на неразговорно мрмљање неке ономотопеје којом се означава предмет обреда, или име лица, или назив животиња. И оно мало речи које смо могли разабрати понављају митове о стварању света или о пореклу болести и начину њеног лечења. Углавном, у терапију бајања уклопљен је космогонијски мит. Обред бајања изводи се у сумрак или ноћу, кад је хипнотичко деловање на болесника неупоредиво веће, а моћ сугестије најоптималнија. Фантазма квашења и прскања водом, присутни кад се баца угљевље ради исцељења од болести, поз-

<sup>176</sup> J. K. Campbell, *op. cit.*, 339.

<sup>176</sup> *Ibid.*

<sup>177</sup> Д. Драгојловић, *op. cit.*

<sup>178</sup> Апулеј, *op. cit.*, 66—67.

<sup>179</sup> M. Mauss, *Théorie de la magie*, „Sociologie et anthropologie”, Paris 1950, 47.



нати су и у другим случајевима код Саракачана и Влаха. Код Криве Паланке у СР Македонији постоји манастир св. Богоридице. На дан Св. Ађија, Власи номади сточари су силазили с планина и посећивали манастир зато што се у њему налазио извор за који се веровало да му је вода особито лековита. Болесни су се умивали водом да би се излечили и том приликом су жртвовали или део своје одеће или остављали на извору друге израђевине од вуне. И овде вода има снажно магијско дејство. Њена митолошка основа се везује за настанак људског рода из воде. Водом се лечи, подмлађује и осигурава вечни живот, она је неопходна за очишћење и регенерацију. Болесник се прска водом, а негде се и потапа у њу. Вода улија његову болест услед своје моћи да узима у себе и раствара све облике.

Попадријина долина у Грчкој, недалеко од Перивола, водч до места званог Св. Профила на коме постоји крст од камена, са извором веома јаке воде. На њему су се Власи печалбари умивали, напajали и растајали са својима уз непресушне сузе. Веровали су да им ова вода помаже да не забораве свој родни крај и као што вода са извора брзо тече, тако ће им она помоћи да им и посао у туђини добро иде.<sup>180</sup> Паралеле с *Физиологом* указују на магијску снагу воде у лечењу глувила, слепила и одбрани од злих демона. У *Физиологу*, Христос божанском снагом воде и својим учењем савлађује ђавола, страшног демона.<sup>181</sup> Други начин борбе против урока се састоји у овоме: напуни се чаша водом са извора, до кога се целим путем иде ћутећи, затим се узме мало соли, мало тамјана и угља, прекрсти ивица чаше и изговарају речи за истеривање ђавола. Иза тога се болесник попрска четрдесет пута том водом, а остатак проспе уз ове речи: „Бежи урочо од . . .”. Празна чаша треба да преноћи у кокошарнику да би болест прешла на живину.<sup>182</sup> Трећи начин састоји се у томе да се узму три зрна соли, три зрна тамјана са три прста десне руке, којима се по православном обичају крсти, и прекрсти се дете уз бајање чији се садржај не може сазнати. Затим се дете завије у окаћене покриваче и положи у постељу да би заспало.<sup>183</sup> Кађење се предузима веома често у лечењу не само од урока него и од других болести. Тако се, рецимо, чува цвеће које је кутило плаштеницу на Велики петак, осуши и њиме кади. Исто тако се ради са цвећем, врбе шибљике којој се због чврстине и гинкости приписује магијска моћ. Врба се иначе употребљава приликом многих других магијских поступака.<sup>184</sup> Трње и мириси запаљених трава, одће или коже употребљавају се такође као одлична средства против злих погледа.

Со има веома важну улогу против урока. Она се баца у ватру где ће се распршити, а ставља се и у воду, па кад се растоји, болесник се попрска њоме. Особине соли помешане с пурификацијом ватре делују лековито на болесника.<sup>185</sup> Мноштво предрасуда је повезано са сољу. Власи верују да би задесила велика невоља онога коме би дали со у току

<sup>180</sup> L. Scrima, op. cit.

<sup>181</sup> Д. Драгојловић, op. cit.

<sup>182</sup> G. B. Kavadias, op. cit., 278.

<sup>183</sup> Ibid.

<sup>184</sup> Ibid.

<sup>185</sup> Ibid., 279.

ноћи.<sup>186</sup> У овим обичајима укршта се већи број идеја. Утицај извесних материја и извесних сила, комбинован с речима, егзорцизмима или инкантацијом, као и призивањем светих лица, заузима срддишње место радње. Сва ова средства имају за циљ да очисте уречену особу.<sup>187</sup> Као што смо нагласили, ритуал бајања и бацања угљевља обавља жена. Она поседује специјалне особине и склоности; наиме, стара жена која се бави овим послом преноси своје знање на једну од својих кћери поткрај живота и то на Велики четвртак. Али изгледа да знање није довољно и да за то треба имати извесних предиспозиција.<sup>188</sup>

Човек није задовољан кад му неко други каже да су му овце у добром стању. Хвала и дивљене, всрује се, показују завист онога ко се диви пошто је могуће да он сасвим несвесно поседује ту особину.<sup>189</sup> Стока се најчешће заштићује од урока помоћу амајлије. Најбољој овци, овну предзоднику или коњу који је на челу каравана ставља се о врат змијска глава као амајлија, јер се верује да ће она заштитити цело стадо од урока. Змијска глава се стави у звоно из кога је извучен језичак да не би звонило. Отвор звона се зачепи каменом.<sup>190</sup> Амајлија за стоку може бити и од новог прапорца у који се стављају со, тамјан, смола, барут итд., као и хартијце на којима сеоски свештеник испишује пригодне егзорцизме. Напуњен прапорац се затвори и стави око врата овну или најлепшој овци. Та амајлија штити од болести и злих сила.<sup>191</sup> Звонце, прапорац уопште штите од свих врста зала. Код Влаха на Овчем пољу уобичајено је да се за помоћ у разним неприликама и болести стоке или људи обраћају хоџи који прави записе. Записи се такође носе као амајлија. Примећујемо да се у записима које састављају свештеници, веома често налазе свети текстови из Библије или Корана; они пригодице постају магијске ствари. Тако се долази до тренутка кад магијски обред поприма религијско обележје. И ћутање је утук против чини. Чобанин не сме да говори о плодности стоке, а вођа не сме до последњег тренутка да открије датум, сат и правац будуће сезонске миграције. Тако нико неће моћи да завиди или да урекне стоку за време тих одлучујућих стапа њиховог живота.<sup>192</sup>

На челу каравана код Саракачана јаше увек најлепша девојка, богато окићена и украшена блештавим накитом, што подразумева да ће се зли погледи у коју вишедневних миграција на путу увек зауставити на њој. Међутим, току Влаха се на челу каравана увек налази најстарији члан породице на коњу, такође лепо одевен и опремљен, а његов коњ је окићен специјалним амајлијама. И овде је очигледан смисао намере за заштиту од злих погледа.

Коришћење крви и измета у магији је познато и на њега наилазимо свуда. Кукулес каже да је мокраћа представљала животну силу у византиско доба, а у магији против злих погледа била је супротстављена

<sup>186</sup> А. Колцида, *op. cit.*, 195.

<sup>187</sup> G. B. Kavadias, *op. cit.*

<sup>188</sup> *Ibid.*, 277.

<sup>189</sup> J. K. Campbell, *op. cit.*, 338.

<sup>190</sup> А. Хацимхали, *op. cit.*, 391.

<sup>191</sup> G. B. Kavadias, *op. cit.*, 279.

<sup>192</sup> *Ibid.*

сила која треба да угрози урок. По свој прилици, људска мокраћа штити животиње због човскове супериорности над њима. Због тога се крпа натопљена људском мокраћом ставља на ногу животиње која је урочена-на.<sup>193</sup> Дочек јагњења у зиму, код Влаха прате многе магичке ригње којима се желе савладати зли погледи. У часу кад јагањци долазе на свет, сви чланови породице пију воду освешену ватром. Наиме, таква вода је добијена гашењем угљевља. Вода се за ту прилику доноси ћутке са д'вет извора. У њој се гаси угљевље са „каћуба“ (пањ клеке) који се пали на огњишту о божјињим празницима.<sup>194</sup>

Сви истраживачи сточарског живота слажу се у томе да се подци о црној магији добијају веома тешко. Оно што се зна, то наговештава да се магија углавном спроводи чинима. При томе се обично поступа тако да се предмет који припада ономе коме се жели уврачати мора узети кришом да би се направила мађија.<sup>195</sup> Црна магија и враџбине могу деловати и на природне појаве. Непријатељи једне породице привукли су гром на госте коју су били на свадби једног члана те породице и тако проузроковали смрт више лица.<sup>196</sup>

**Змија.** — Заштиту колибе и целе породице против сваког зла представља змијска глава коју свако домаћинство закопава крај огњишта увијену у парче тканине. Ову главу носи свака породица као амајлију на другим сточарским путовањима.<sup>197</sup> Већ смо више пута поменули да змија у веровањима и обичајима има веома велику улогу код Саракачана. Змија као месечев хтонски симбол је везана за плодност људи и стоке, али и за добијање кинсе, прорицање будућности, а приписује јој се и изузетна улога и моћ у одбрани од сваког зла, болести и урока не само код људи него и код стоке. Због тога је као амајлију носе и људи и животиње. Она се сматра светом и има место међу иконама.<sup>198</sup> Саракачани посебно истичу да се амајлија не може направити од сваке змије. Највећи значај има змија звана охиа. Њу углавном лови првог маја. Тог дана се људи и жене размиле по пољима у лов на змије. Наогужани рачвастим штаповима, они змију имобилизирају и одску јој главу помоћу сребрног или златног новчића или прстена.<sup>199</sup>

Кавадиас запажа да речи „магија“ и „мај“ звуче готово исто у грчком језику. Тако у многим крајевима грчке, а посебно код Саракачана, први мај се сматра даном који је најпогоднији за враџбину. Осим тога не треба заборавити да је он везан за обнову природе, за плодност змије, за празнике и обред: који се односе на то. Значи да змија највише одговара као симбол против магије; што се тиче плодности, то њено припремање је само по себи враџбина.<sup>200</sup> Веома су карактеристични стихови једног епирског песника. Далеко од своје домовине, он се сећа

<sup>193</sup> *Ibid.*

<sup>194</sup> T. Gălușcă-Cirșmaru, *op. cit.*, 109.

<sup>195</sup> G. V. Kavadias, *op. cit.*

<sup>196</sup> *Ibid.*

<sup>197</sup> A. Хаджимихали, *op. cit.*, 390.

<sup>198</sup> G. V. Kavadias, *op. cit.*, 281.

<sup>199</sup> A. Hadžimihali, *op. cit.*

<sup>200</sup> G. V. Kavadias, *op. cit.*

Епира и с много носталгије жели да се врати, што би му између осталог омогућило да првог маја крсне у поље у потрагу за змијском главом која би га штитила од урока и болести. Подсетимо се да је Епир главом Саракачана. Ако је то тачно, онда нам песничова сећања дају порекло овог обичаја и у исти мах експлицитно тумачење које поткрепује Кавдиасово мишљење. У сваком случају, овај начин заштите од магије није непознат грчком народу.<sup>301</sup> Глава уловљене змије ставља се у кесицу или звоно, а потом жена то остави у најближој цркви да одлежи четрдесет литургија. Тако је та животиња, иначе везана за сатану у хришћанској религији, благословсна и очишћена, па иако није посвећена, она је ипак спремна да послужи као амајлија.<sup>302</sup>

Али где лежи објашњење за сва ова тако дубока веровања у мађије и за све оно што Саракачани раде у вези са змијом? Хаџимихалијева тражи објашњење у паралелама старих прскеленских веровања, у старом култу змије од класичних Грка, шире узето у старим егејским култовима.<sup>303</sup> Према старој легенди, Минојевог сина Глаука који је лежао мртав вратио је међу живе пророк Полид. Он је прихватио змију како пузи према Глауковом лежу и убио је, али се убрзо појавила друга змија с травком којом је оживела убијену отровницу. Видевши то, Полид је тада узео травку и њоме оживео Глаука.<sup>304</sup> Ископавања која је вршио Еванс открила су змију-богињу, а према његовом мишљењу, она је била господарица доњег света и покојника. На хтонско обележје кућне змије као чувара огњишта, веома је документовано указао Зечевић.<sup>305</sup> Међутим, Нилсон наводи и друге разлоге који поред хтонског значаја приписују змији и друга својства, као што су божанство породице и куће. По њему, дух-чувар куће је био антропоморфисан, а кућна змија је постала његов атрибут. Богиња Атена је наследила змију минојске кућне богиње.<sup>306</sup> Великој популарности култа змије несумњиво су допринели и псеудонаучни списи који су посредством гностика ушли и у *Физиологи*, а чија се филозофија заснивала и на веровању у постојање божанске клице, не само у човеку него и у змији.<sup>307</sup>

Страх је оно што приморава примитивне народе да поштују зле снаге које би евентуално срели на свом путу. Змија је страشان непријатељ сточара, тиха и лукава, како они кажу. Отуда произилази њихов труд да онемогуће непријатеља тако што ће га убити. Онај који је одсекао змијину главу не само да је ликвидирао непријатеља (змију) него је себи обезбедио и магију (змију) која ће га заштитити, оружје против других непријатеља (тј. она тера друге змије). Дакле, кад њихов велики непријатељ буде убијен, он може користити као демон, као непријатељ њихових непријатеља. Тако змијина глава, која у ствари представља целу змију

<sup>301</sup> А. Хаџимихали, *op. cit.*,

<sup>302</sup> G. B. Kavadias, *op. cit.*

<sup>303</sup> А. Хаџимихали, *op. cit.*, 403.

<sup>304</sup> Д. Срејовић — А. Цермановић, *op. cit.*

<sup>305</sup> С. Зечевић, *Порекло наших веровања о кућној змији*, Народно стваралаштво 35—36, Београд 1970, 141—150.

<sup>306</sup> М. P. Nilsson, *op. cit.*, 72.

<sup>307</sup> Д. Драгојловић, *op. cit.*

(јер се отров налази у устима), значи победу над змијом кад је одсечена. Ова одсечена глава има снагу да штити и брани, па је зато закопавају у тору, или је носе људи и животиње као амајлију.<sup>208</sup> Овај мађијски поступак потврђује једна врло далека аналогија. Змија од сивог пешчара нађена у кући бр. 50 Лепенског вира, према Срејовићевом мишљењу „била је сигурно мађијски инструмент у рукама лица које је лечило чланове заједнице од уједа отровница“.<sup>209</sup> Јунг сматра да је змија у сваком случају увек била повезана с трансценденцијом.<sup>210</sup> Да би све ово било успешно, чин магије треба да се прилагоди хришћанском култу и да уђе у круг хришћанске идеологије. Стога имамо појаву да змијска глава одстоји у цркви 40 дана. Народно веровање да змија мора да „слуша литургију“ налази своје оправдање у религији; свештеник прихвата да змија остане у цркви пошто се она сматра светом животињом према традицији источних народа и Светог писма.<sup>211</sup> Тако зао демон (змија) постаје добар демон који обезбеђује срећу, здравље и благостање, постаје заштитник тора, стада и људи. Овде лежи објашњење за веровање Саракачана у магјску моћ змије коју некад сматрају највећим непријатељем, а некад највећим заштитником човека и његовог блага.

### Прорицање будућности

Прорицање будућности је веома развијено код сточара, а повезано је с природним појавама, животињама и људима. Фатум, судбина, срећа или оно што називамо случајем јесте стварност коју је могућно предсказати, како верују сточари. Мсђутим, „удеје које детерминирају одговарајућа факта и које их уздику до предсказања нису увек видљиве. Има случајева кад оне остају у сенци. Чињенице и идеје јављају се на више начина“.<sup>212</sup> И Власи и Саракачани су под великим утицајем снова. Испадање зуба у сну значи смрт неког сродника. Ако пас завија ноћу, неско ће у породици умрети. Та животиња, чија тајанствена својства и митолошке везе с паклом знамо, наслућује долазак Харона и тужи због неизбежног нестанка човека за кога је везана.<sup>213</sup> Човек свих епоха био је изненађен „смртним случајем“. Смрт је увек објашњавана као дело неког и нечег другог, као казна, освета, а не као права стварност. Ако гавран лети окомото изнад неке особе, њен живот је у опасности. Кад прелеће прна птица, која персонификује жалост и храни се лешевима, сматра се да се она већ унапред интересује за особу изнад које лети.<sup>214</sup> Верује се да орлови и јастребови такође проричу будућност. Због тога се људи агрозе кад налећу изнад каравана или их прате на неком другом

<sup>208</sup> А. Хаџимихали, *op. cit.*, 404.

<sup>209</sup> Д. Срејовић, *Лепенски вир*, Београд 1969, 145.

<sup>210</sup> С. G. Jung, *op. cit.*

<sup>211</sup> А. Хаџимихали, *op. cit.*

<sup>212</sup> G. B. Kavadias, *op. cit.*, 283.

<sup>213</sup> *Ibid.*

<sup>214</sup> *Ibid.*



путу. За ове велике птице се каже да су ђаволи.<sup>215</sup> Да би се предупредило зло које оне предсказују треба певати песму: „Нека ђаво носи твоје нокте, нека те кутла погоди у срце. Дабогдј ти изгорело гнездо са свим птицима.”<sup>216</sup> Античка митологија је пуна примера у вези са прорицањем према птицама. Парнас, епонимни херој планине, изумео је гатање према лету птица, а Прометеј је научио људе да тумаче њихов лет.<sup>217</sup> Тиресија, син нимфе, видео је Атenu како се купа и био кажњен слепилом, али је стекао способност да разуме говор птица. Тако је могао да прориче према њиховом гласу и лету, а у томе му је помагала кћер која му је описивала лет птица, док је он ослушкивао грају и летет њихових крила.<sup>218</sup> Док је Гордије орао њиву, оно њега је летело јато птица. Пророн му је на основу тога предсказао да ће постати краљ Фригије, што се и остварило.<sup>219</sup> Апулеј пише како се веровало да лет сове изнад куће предсказује несрећу тој кући.<sup>220</sup> Власи верују да сова која крешти на крову најављује скору смрт неког у породици.<sup>221</sup>

Кад змија, животиња која познаје тајне живота и смрти, пресеће неком пролазнику пут док се креће „према сунцу”, истоку, значи према страни света која одговара животу и добрим силама — то је добар знак. Али ако се креће према западу, тмани, пролазника вреба несрећа.<sup>222</sup> Ако се на путу сретне пар змија није добро да се раздвоје, јер у противном може умрети један од брачног пара.<sup>223</sup> Друга варијанта овог веровања гласи: ако је реч о пару змија које се нагло разилазе и одлазе у супротним правцима, брачни пар који симболизују ови гмизавци, а чија је улога у сексуалном животу веома значајна, у опасности су од развода, што ће изазвати озбиљне недаће и поремећаје у брачној заједници.<sup>224</sup> Брачни пар је у грчком фолклору често приказан као пар змија због улоге коју змија има у плодности. На пример, да би се излечила немоћ потребно је наћи две змије које се паре у месецу мају, одсећи им главе и дати их импотентном мушкарцу. Он мора држати змијске главе у цепу дон спава са својом женом.<sup>225</sup>

Понекад се стадо које пасе нагло раздвоји на две групе. То је веома лош знак за људе и њихове послове. Може се страховати да то раздвајање предсказује сукоб у целингалу, наговештавајући његово избијање са свим кобним последицама које могу да наступе. Чини се да јединство стада представља јединство људи.<sup>226</sup> Не ваља кад овца блеји јер то предсказује смрт укућана; из истог разлога не ваља ако коњ њишти. Други

<sup>215</sup> А. Хаџимихали, *op. cit.*, 144.

<sup>216</sup> С. Hoëg, *Les Saracatsans. Une tribu nomade grecque*. I. Étude linguistique pré-cédée, d'une notice ethnographique Paris—Copenhague 1925, 57.

<sup>217</sup> Д. Срејовић — А. Цермановић, *op. cit.*, 321.

<sup>218</sup> *Ibid.*, 418.

<sup>219</sup> *Ibid.*, 99.

<sup>220</sup> Апулеј, *op. cit.*, 70—71.

<sup>221</sup> G. Weigand, *Die Aromunen* II, Leipzig 1894, 124.

<sup>222</sup> G. B. Kavadias, *op. cit.*

<sup>223</sup> А. Хаџимихали, *op. cit.*, 389.

<sup>224</sup> G. B. Kavadias, *op. cit.*

<sup>225</sup> *Ibid.*

<sup>226</sup> *Ibid.*



рђав знак за човека и његове послове јесте ако га ујутру упише зец или јарсбица који се нагло и бучно дају у бекство. Тада је човек захваћен оним што се на саракачанском језику назива „троха“, а што значи „страх“, предсказање веома непријатног и неизбежног изненађења. Старо веровање да зец доноси несрећу, о чему говори Суидас, веома је раширено у грчком фолклору.<sup>227</sup> Стена која се изненада сурва, с планине и која се откотрља у понор, страشان је предзнак. То је предсказање смрти.<sup>228</sup>

*Гледање у плећку и јейру.* — Ипак најбољи и најсигурнији начин да се предвиди будућност јесте „читање из плећке и јетре“. Из плећке печеног овна чита се одмах после јела, а чита онај који то најбоље зна. Он гледа плећку и преноси шта је на њој „написано“. Ово веровање, које је код Саракачана веома чврсто, упражњавали су и клефти и арматолози. Пособну част ужива чобанин који зна читати из плећке јер није свако обдарен за то.<sup>229</sup> Према видљивим знацима на плећки предвиђа се (предсказује) цео животни ток. Све је записано: колико ће ко поживети, све о кућанима од главе породице до детета, а завет је да се никад не лаже. Кад је плећка чиста, без много линија, верује се да ће имати спокоја, добра и напретка лично онај који чита, а и његово стадо у целини. Ако је плећка ишарана линијама предсказује се зло. Што је више линија, зло је веће. Те линије значе рат, болест, смрт, обољење стада и друге разне недаће у животу и послу.<sup>230</sup>

Као што се из ових података види, предсказања се тичу живота појединца, породице, групе или чак читавог народа. Гатање из плећке се примењује у целој континенталној Грчкој, а сачувало се до данас чак и код Саракачана насељених у грчким градовима. Имали смо ретку прилику да присуствујемо једном таквом прорицању. После традиционалног ручка у породици Саракачанина Никоса Султијаниса, изненада је настао чудан тајац, иако смо до тог часа сви скупа разговарали прилично гласно. Одједном сви погледи бејаху упрт у домаћина породице. С неким мистичним достојанством, домаћин је узео оглодану јагњешу плећку и, најпре упутивши необичан поглед ка небу, почео да загледа, преврће и тражи линије живота и смрти, среће и успеха. Сви су као у каквом заносу, стрепњи и неизвесном очекивању гледали у страху. Одједном, као у каквој молитви, домаћин поче вешто и надирено да ређа, слаже, више у стиховима, судбине чланова своје породице. Добро је да плећка није показивала нека већа одступања од истинске среће. Био је то изузетно узбудљив доживљај за мене, једне у правом смислу речи спиритуалистичке сеансе чији је исход обично непредвидљив. Увсравали су ме да плећка никад не „лаже“ и као доказ испричали ми један стваран догађај. Неки човек из њиховог рода изгубио се у планини. После безнадежног трагања за њим, породица је сматрала да је настра-

<sup>227</sup> *Ibid.*, 284.

<sup>228</sup> *Ibid.*

<sup>229</sup> А. Хацимехали, *op. cit.*, 147.

<sup>230</sup> *Ibid.*

дио и зато га је ожалила према важећим обичајима. Међутим, плећка је „локазала” да је он ипак жив. И десило се чудо: после извесног времена вратио се својој кући.

Примери показују још увек јаке корене егзорцизама којима су Саракачани судбински привржени. Кад се роди мушко дете, после два до три дана закоље се жртвени овац. Са његове плећке чита се дететова судбина, па се затим плећка даје мајци. Ножичем се направи толики отвор да се мајчина брадвичица може провући кроз њега; тако се дете подоји. Верује се, прво, да ће кад одрасте моћи да тумачи знакове са плећке, и друго, да ће с мајчиним млеком учврстити судбину која му је „исписана” на плећки.<sup>221</sup> Корени гледања у плећку потичу из давнина. Према Мегасу, гледање у плећку је везано за мистерију Митре, а то веровање је стигло у Грчку из Египта; посебно је било развијено у Византији. Према истом писцу, црква је на извештан начин толерисала овај обичај који се у својој првобитности сачувао до данас.<sup>222</sup>

Најчуднији од свих многобројних облика предсказивања судбине који много говори о сточарском менталитету, а можда и пореклу древног прорицања, јесте читање знамења из утробе животиња коме посебну важност придјелују и Саракачани и Власи. Чим се закоље овац или јагње, најпре се погледа како изгледа јетра, да ли на њој има каквих задебљања. Ако је чиста и глатка сматра се да је то добар знак. Власи на Овчеш пољу проричу помоћу јетре на овај начин: ако на десној, по њима источној страни одакле долази Сунце и живот, постоји оштар израштај родиче се мушко дете, ако је израштај заобљен родиче се женско. Свако задебљање на левој, западној страни, која иначе представља мрак и таму, доноси несрећу. Према Веларду, читање судбине помоћу јетре је вавилонска вештина, а била је развијена и код Етрураца.<sup>223</sup> То потврђује и познати бронзани модел јетре нађен у Пјаћенци. Тај предмет је очигледно био демонстрациони модел који се користио за увођење свештеничких кандидата у мистерије прорицања. Свештеници се нису ослањали само на интуицију кад су гледали у утробу жртвених животиња него на специфичне формуле које су биле готово математичке. Наиме, јетра је била подељена на четири четвртине, а свака од њих на четири дела, тако да је сваки одсечак имао своје значење у терминима добро смишљене космографије.<sup>224</sup> Етрурске легенде говоре да је Тагет, дечак обдирен божанском мудрошћу, изоран из дубоке бразде близу Тарквинија објаснио сељацима како да разумеју божанска знамења и како да проричу из утробе жртвованих животиња.<sup>225</sup> Легендарни римски војсковођа Циц угледао је у потоку свој лик с роговима. Етрурски врач му је прорекао на основу утробе жртвоване животиње да ће постати краљ Рима, што се и обистинило, али Циц се тога одрекао.<sup>226</sup>

<sup>221</sup> *Ibid.*, 148.

<sup>222</sup> Г. Мегас, *Βιβλόν Ὁμολογιστικῆς Λαογραφίας IX, Ἀθήναι 1926*, 1—51.

<sup>223</sup> J. Wellard, *The Search for the Etruscans*, London 1973, 145.

<sup>224</sup> *Ibid.*, 146.

<sup>225</sup> Д. Срејовић — А. Цермановић, *op. cit.*, 3971.

<sup>226</sup> *Ibid.*, 495.

Богате аналогije за прорицање по утроби животиња пружа античка митологија. Поред Етрураца, код којих је овај начин достигао врхунац, поменимо и друге примере. Чувени пророк, Јам, иначе Аполонов син, имао је пророчки дар. Он је прорицао на Зевсовом жртвенику по утроби жртвованих животиња.<sup>337</sup> Сибила из Еритре знала је да ће умрети од Аполонове стреле, али да њен пророчки дар неће бити уништен. Крв из њеног несакрашеног тела натопиће земљу, а из ње ће израсти трава која ће сачувати клицу њеног пророчног дара. Стога, утробе животиња које се хране овом травом откривају будућност.<sup>338</sup> У прорицању помоћу јетре срећемо се са системом космичке дивинације која је заснована на премиси да ништа није случајност или коинциденција. Све што неког снађе мора бити последица закона који управљају универзумом, не само физичких закона него и духовних снага. За њихову космологију може се рећи оно што је Сенека веома суштито рекао за етрурску: „Они верују да ствари имају значење не зато што су се догодиле, него да су се догодиле зато што имају значење.”<sup>339</sup>

*Клидон.* — Занимљиво је да ни најистакнутији истраживачи Саракачана, Хаџимисалијева и Кавадиас, ништа не говоре о обичају прорицања помоћу *клидона* код ових сточара, иначе древном обичају познатом у целој Грчкој. Ни ми такође нисмо ништа забележила о овом обичају код грчких Саракачана. Међутим, неки детаљи наговештавају присутност овог обичаја код Саракачана у СР Македонији. Уочи Ивањдана (24. јун по старом календару), девојке узимају воду са три или пет извора. Једна девојка је одевена као невеста и она носи крчаг с водом на глави; све девојке имају венчиће од пољског цвећа око главе. Оне са овим крчагом, који је такође окићен цвећем, обилазе све сточарске колибе, прскају их водом, а такође и људе који се ту затекну. Вероватно би требало да следећег јутра проричу судбину помоћу клидона; међутим, даљи поступак нам није познат, па због тога обичај остаје недоконан.<sup>340</sup> Према другом податку, такође са територије СР Македоније, саракачанске девојке ипак стављају клидон у суд са водом и остављају га да преноћи на ливади испод неког грма да би ујутру прорицале.<sup>341</sup> Код овчеполских Влаха забележили смо да девојке на Ивањдан одлазе у „цвеће”. Кад уберу око 17 врста разног ливадског цвећа од једног дела праве венце, а већи део чувају за лек. Посебан венац је намењен за посуду с водом. Кад падне вече одлазе на извор. Посуде окићене венцима и напуњене изворском водом поређају укрут, а затим играју око њих слева надесно и певају. Играју такође и око извора док посуде пуне водом. Ову воду сматрају светом и њоме прскају колибе, а остатком купају децу ради здравља.

Вајганд, Вејс и Томсон су подробно описали обичај клидона код Влаха у Грчкој. Код свих Влаха, деца са упаленим бакљама обилазе сточарске торове уочи Ивањдана и закопавају угарке са ових бакљи

<sup>337</sup> *Ibid.*, 176.

<sup>338</sup> *Ibid.*, 381.

<sup>339</sup> J. Wellard, *op. cit.*, 148.

<sup>340</sup> Архив МАНУ.

<sup>341</sup> *Ibid.*

на улазима у торове, а затим пале велике ватре испред торова које прескачу уз необичну вриску и велику галаму. Девојке се окупују уочи Ивањдана у групе од 15 до 20 да изаберу најлепшу којој дају име „Арумана”. Њу одену као младу и оките је цвећем. Потом свака од њих баца у метални крчаг по један цвет за који је прикачен лични накит. Са крчагом крену у поворци на челу с „младом”. На поласку запевају ову влашку песму:

Види је како је лепа,  
Бела и румена као Туркиња.  
Погледај јој груди  
Како изгледају,  
Као најлепши ован.  
Погледај јој кецељу  
Како изгледа,  
Као сир из каце.<sup>343</sup>

Поворна се креће према изворима и пева песме наизменично на влашком и грчком језику. Кад се приближе првом извору, запевају на грчком ову песму:

Мали изворе, ограђен каменом,  
Дај нам воде да пијемо  
Да би чуо како певамо.<sup>343</sup>

Потом „млада” узима крчаг и три пута га пуни и празни, исто као на свадби. За све то време, девојке певају:

Пуни, сестро, празни, брате,  
Да би разљутио нашу сестру.<sup>344</sup>

Док се девојке крећу према последњем извору, оне певају на влашком ову песму:

Где ћемо ноћас боравити?  
Прекко мора пролази караван,  
Натоварен сољу.  
На челу је кршни момак  
На белом коњу,  
Са рашчешљаним чуперком на челу  
И суканим брицама на лицу.<sup>345</sup>

Код сваког извора обављају се исте радње. Кад напусте последњи, тада с металним крчагом који је напуњен водом крену до неког скривитог места где оставе крчаг да преноћи. Следеће вечери, на Ивањдан, девојке се поново окупе и у поворци с „младом” одлазе по крчаг, понављајући

<sup>343</sup> A. J. B. Wace — M. S. Thompson, *op. cit.*, 130.

<sup>343</sup> *Ibid.*

<sup>344</sup> *Ibid.*, 131.

<sup>345</sup> *Ibid.*

све оне радње с песмама које су изводиле претходног дана. Уместо три извора, сада посећују седм. Кад се откод заврши приступа се ритуалном извлачењу накита и „читању“ судбине. Свака двојка пажљиво загледа свој накит не би ли уочила какав белег који може бити предзнак среће или несреће. Ипак је најважније видети да ли се предсказује скоро удја.<sup>246</sup> Накит којим се прориче судбина назива се *кљидон* (*κλήδονας*) што је грчка реч. Обичај предсказивања судбине на Ивањдан помоћу кљидона је добро познат савременим Грцима. Томсон и Уејс су утврдили да су Власи овај обичај примили од Грка.<sup>247</sup> И код Влаха у Клисури и Невески излазе девојке на ливаде уочи Ивањдана и бирају посебан цвет на који везују своје ђинђуве. Оне иду у позорци на сличан начин као у наведеном примеру, а док пролазе, народ им ставља новац у крчаг с водом.<sup>248</sup>

Кљидон очигледно заузима значајно место у области мантике (вештине гађања). Први опис овог обичаја код Грка налазимо записан код Византинца Теодора Балсамона с краја XII века у његовом коментару 65. канона VI концила. Балсамон напада ово гатање и назива га ђаволским.<sup>249</sup> Критичност према мантици налазимо већ код Хомера у *Илијади*. Хектор неће да повуче војску на основу неповољног знамења птичјег лета, него саветује: „Једна је најбоља птица, за отаџбину се борити.“ Наравно, то не значи да је мантика већ гада превладана; после толико векова, очевици смо њеног присуства и данас.<sup>250</sup> Без обзира на своје порекло, ритуал је у целини веома стар. Он има за циљ да успостави везу с мистичним силама које ће одредити судбину људских бића и ток будућних догађаја. Способност да се разним чаролијама предвиди каква ће бити будућност, типично је обележје примитивног менталитета. Раније се кљидон као облик гатања, дивинације, свакако састојао у непосредном постављању питања силама невидљивог света. Данашњи кљидон и стихови који се том приликом певају, углавном су љубавног садржаја и замена су за некадашње магијске формуле без којих се прорицање судбине није могло ни замислити. Изговорена формула је била први корак да се успостави додир с мистичним невидљивим силама од којих је зависила човекова судбина. Мануелни обред у контаминацији са одговарајућим формулама је далеко од тога да представља само прост израз индивидуалних емоција.<sup>251</sup> Михаил Арнаудов је уверљиво утврдио да је кљидон, грчки обичај, познат и другим балканским народима, на првом месту Аромунима који су овај обичај без сумње преузели од Грка.<sup>252</sup> Да су га прихватили и други балкански номадски сточари, на пример Јуруци, потврђују истраживања Галабе Паликрушеве.<sup>253</sup> Ми смо такође

<sup>246</sup> *Ibid.*

<sup>247</sup> *Ibid.*, 132.

<sup>248</sup> *Ibid.*

<sup>249</sup> М. Арнаудов, *Сјудии върху българските обреди и легенди I*, София 1971, 314.

<sup>250</sup> Хомер, *Илијада*, Београд 1975.

<sup>251</sup> М. Mauss, *op. cit.*, 51.

<sup>252</sup> М. Арнаудов, *op. cit.*

<sup>253</sup> Г. Паликрушева, *Један ђурђевдански обичај код Јурука у околини Радовиша* Рад IX Конгреса фолклориста Југославије, Сарајево 1963, 336—369.

код Турака у Призрену и код једног дела Срба констатовали да се судбина прориче на основу белега у ћупу, а изводи се о Ђурђевдану под називом „мартифал”. Овај обичај је потпуно аналоган клудону не само у магијском поступку него и у симболици којом се пророчава будућност.<sup>254</sup>

### *Сточарска магијска мисао*

Основно питање које се поставља етнологију после дескриптивне анализе магијских обичаја и обрда, као и примера које смо изнели из ове области, могли бисмо формулисати овако: у чему је специфичност мисли које одрђују и оправдавају саракачанске и влашке магијске обичаје и обрде, и које су њихове идеје водиле? На први поглед изгледа да је реч о мислима које су усмерене на одрђене делатности, према циљу који је потребно постићи. Стога се не треба чудити томе што су неки у магији видели само радње, а њену суштину третирали као уметност гатања. Додуше има поступака који делују сами од себе, снагом која им је урођена и која се без посредства икакве више силе умеће између појединаца који врше обред и циља којем се смера. То значи да спољна страна питања сугерише однос на релацији средство–ефекат које не повезује рационално расуђивање него веровање. Свакако да таква уопштена дефиниција магије не би могла задовољити ову тако изнијансирану обичајну и обрдно праксу балканских сточара, дефиниција с којом се не слаже ни Кавадиас, без сумње најбољи познавалац саракачанске магије. Због тога ћемо, користећи се резултатима досадашњих научних открића у овој области, покушати да одговоримо на питање, најкраће формулисано, каква мисао стоји иза магије?<sup>255</sup> Постоји неколико основних идеја које служе као полазна тачка и ослонац магијској радњи:

1. идеја преносљивости је и по Кавадиасу једна од најважнијих и налази се у свјини ритуала и магијске примене код сточара; она се састоји од уверења да силе које управљају светом или неким одређеним предметима могу пренети на човека или стоку своја својства и особине.<sup>256</sup> Уколико се човек или стока ставе у везу са тим силама или предметима;

2. идеја супротности сила; угрожена личност, биће или предмет (угрожени од мрачних сила, урока и сличних зала) да би се одбранили могу ставити у дрјство повољне силе које омогућују човску и животињама да се заштите од зла; разуме се да је овој идеји супротна друга која се састоји у томе да се човек супротстави злокобној сили такође злокобном силом, па дзе силе са истим својствима не могу да делују против себе самих;<sup>257</sup>

<sup>254</sup> Д. Антонијевић, *Ђурђевдански фолклор као обележје специфичности и заједнице айлинских брва Призрена*, Рад XIV Конгреса Савеза фолклориста Југославије, Београд 1974, 199–201.

<sup>255</sup> G. B. Kavadias, *op. cit.*, 286.

<sup>256</sup> *Ibid.*, 290.

<sup>257</sup> *Ibid.*



3. идеја једноставног одбијања зла помоћу непријатног деловања на њихова тобожња чула;

4. идеја очишћења је веома присутна у магијским обредима и ритуалима; она се пројектује и код људи и код стоке, и то посредством повољних сила које неутралишу љагу;<sup>288</sup>

5. идеја представљања жељених околности и ефеката, која има за основу уверење да човек у одређеним околностима може у своју кориса покренути силе које управљају светом, веома је снажно заступљена и развијена у магији сточара; она се најбоље изражава покретима, речима и драмским сценама.<sup>289</sup>

Из свих поменутих идеја издваја се једна главна мисао као основна: „Жељени резултат може се постићи ако се човек, стока и њихов живот ставе у везу са одговарајућом силом — извором повољног утицаја. Магијска операција имплицира, дакле, два чиниоца и уз то њихово повезивање.”<sup>290</sup> Поменимо та два чиниоца помоћу којих човек може доћи у везу. Први је додир, а он може бити непосредан и посредан. Посредан додир се одражава у некој космичкој сили, или се до њега долази помоћу каквог симбола и знака. Други чинилац је довођење у додир, а понекад се обавља једноставним представљањем. Уместо да се додир оствари материјално, он се представља; наиме, само се подражава додир и не иде се даље од тога.<sup>291</sup> Кабадиас је издвојио четири категорије због којих Саракачени прибегавају магији: а) психолошку — Саракачан мора да се суочи с питањима императивне нужности; у већини случајева је реч о животним проблемима; б) културну — знања и техничка средства сточара нису у могућности да реше та питања; с) социјалну — сточарско друштво је оно које великим делом одређује потребе и чини их неопходнима; осим тога, друштвени оквири спутавају развијање знања и технике; они тиме посредно спречавају рационално решење проблема; д) људску — човек и све животињске врсте морају да делује на своју средину да би преживео; магија је средство превласти на свету помоћу акције коју надакњује.<sup>292</sup> „Сваки од набројаних услова може се издвојити од осталих само апстракцијом, што значи да у ствари сва четири услова чине нераскидиву целину. Упркос различитости, они се допуњују и усклађују а да целина не губи ништа од свог изгледа. Ови услови се у суштини своде на снажне мотивације, у исти мах интелектуалне, афективне, социјално-културне, па чак и инстинктивне (у ствари овде делује закон самоодржања), које покрећу магијску мисао и представљају повољне околности за њен развитак.”<sup>293</sup> Дакле, магија чини целину састављену од више елемената који се мешају, и предмет су једне исте афирмације. Из овога се може закључити да би било сасвим погрешно претпоставити, како се то у више махова и чинило, да је ма-

<sup>288</sup> *Ibid.*

<sup>289</sup> *Ibid.*, 288.

<sup>290</sup> *Ibid.*

<sup>291</sup> *Ibid.*, 289.

<sup>292</sup> *Ibid.*

<sup>293</sup> *Ibid.*, 290.

гија (као и религија) једино заснована на човековом страху пред непознатим и тајанственим, на осећању слабости пред ентитетима који га превазилазе.

Све поменуте идеје (преношљивост, супротност сила, одбијања зла, очишћења, представљања и друге) које служе као полазна тачка и основа магички код сточара повезане су са свакодневицом у којој је човек стицао и стице лична искуства. То значи да је магија веома одређена и потпуно повезана са свакодневним бригама сточара који у њу верују, па је прилично јасна и њена утилитарна улога. Утилитаристичко схватање магије нарочито је заступао Малиновски, коме су због тога доста замерали. За њега је улога магије у свакодневном животу значила нужност, а не некакав природан, симболичан, епски, хроничарски и историјски сажетак. То значи да је магија одговор на човеково осећање безнадежности у једном свету на који не може да утиче.<sup>264</sup> „На тај начин, она човеку омогућава да с поуздањем извршава најважније задатке и да одржава своју уравнотеженост и свој ментални интегритет у условима који би га без помоћи магије деморалисали очајањем и зебњом, страхом и мржњом, неузвраћеном љубављу и немоћном мржњом.”<sup>265</sup> Ова тумачења о свим поступцима магије пронајде неке одређене практичне користи, одређене стварне, моралне и физичке истине. Ни Касирер није далеко од утилитарних схватања магије кад каже: „Магијски обред никад не протуслови човековим практичним напорима.”<sup>266</sup> Примера ради узећемо искуство о преношењу топлоте са тоглог на хладно тело, о прилепчивости болести, о труљењу једне органске материје која се нашла крај друге што је већ у распадању, искуство на основу кога се може закључити да је довољно доћи у додир с неким предметом који има жељену особину или својство да би се они стекли. Коришћена материја чи је моћи треба да буду пренете додиром укључене су у симпатичке асоцијације, својом бизарношћу дају посебан тон читавој магији и пружају једну од битних црта њене популарне слике. Исто тако човек доноси закључке и о осталим идејама које се дедукцијом углавном свде на две главне мисли целокупне магије: једну о преношљивости, другу о ефикасности додира.<sup>267</sup>

Ова резонувања по аналогији, која се не могу објективно проверити, утолико су више збуњујућа што сточари располажу довољно критичким и рационалним духом, како то показује њихова техника и друштвена организација. Свакако да у образовању њихове магичке мисли учествују и други фактори у којима је превасходна аподиктична вредност резонувања по аналогији.<sup>268</sup> Тако смо дошли до једног од најделикатнијих питања магије код сточара. Чиме се може објаснити резонување по аналогији? Понекад су случајност, коинциденција, околност између два фактора приближних, сличних или истих елемената довољни да буду сматрани последицом узрока. Покушава се изазвати блиска сличност у додиру, барем на изглед, да би се постигла веза између уз-

<sup>264</sup> Н. К. Baroň, *op. cit.*, 61.

<sup>265</sup> Б. Малиновски, *Магија, наука и религија*, Београд 1971, 122.

<sup>266</sup> Е. Cassirer, *Ogled o čovjeku*, Rijeka 1978, 110.

<sup>267</sup> М. Mauss, *op. cit.*, 46, 92—93.

<sup>268</sup> G. V. Kavadias, *op. cit.*, 291.

рока и последице, контакта или утицаја сличности. С друге стране, човек који се налази пред нерешитим питањем, а под притиском да га мора решити (јер је најчешће реч о опстанку заједнице), одлучује се да дејствује полазећи од неког резоновања по аналогији које чини прво језгро будућег уверења. Ако се такво уверење успостави, колективна свест групе у којој се одија овај феномен доноси суд о њему, прихвата га или одбацује. У случају да га прихвати, она на њега преноси свој престиж, свој утицај на индивидуалне свести и утврђује га као закон. Осим тога, трајање, време, доноси своју сопствену потврду.<sup>269</sup> По Мосовом мишљењу, једино заједничке потребе које осећа читава група могу приморати све јединке те групе да у исто време изврше исту синтезу. Веровање свих је последица потребе свих, тј. њихове јединичне жеље. Магијски суд је предмет социјалног притиска, израз социјалне потребе, под чијим се притиском јавља читава серија феномена колективне психологије. Она потреба коју су сви осетили, свима сутерисе циљ.<sup>270</sup> Социјални пристанак који пружаје Мос не налази увек потврду у магијској примени балканских сточара. Није могуће да се увек постигне сагласност свих чланова у једном питању, а поготову не може заједничка одлука остати правоснажна за следеће генерације. Тачно је да је бројне елементе магије створио и квалификовао колектив. Радње су ритуалне и заједничке, а понављају се по традицији. Међутим, можда апсурдно и противречно изгледа да се магија испољава и као пракса појединаца који је врше изоловано и тајанствено, често и кришом.

Очигледно да су ово само хипотезе које се дијахронички не могу проверити с обзиром на то да етнографско посматрање не располаже никаквим средством за проучавање традиционалних феномена у тренутку њиховог настајања.<sup>271</sup> Судбина сточара у наше дане је у све мањој зависности од природних сила, јер с модерним начином гајења стоке и све ширим образовањем заборављају се и напуштају магијски обичаји и обреди. Општи закључак би био да се магија (и средства и поступци) код сточара заснива на резоновањима по аналогији. Настала под притиском нужности и у афективној клими која из ње исходи, та резоновања су затим подјргнута динамизму сточарског друштва. Мос каже да у самом корену магије постоје афективна стања из којих настају илузије, и да она нису индивидуална него су резултат мешавине личних осећања јединке са осећањима целокупног друштва.<sup>272</sup>

### *Трансмисије (преношења) у маији*

На основу изложених идеја о животу, природи и могућности утицаја на њих путем магије створена је и посебна магијска пракса коју надахњује постулат преношљивости. Постулати преношљивости (трансмисије), како је утврдио Каваднас код Саракачана, могу бити једноставни

<sup>269</sup> *Ibid.*

<sup>270</sup> М. Mauss, *op. cit.*, 81—82.

<sup>271</sup> G. B. Kavadias, *op. cit.*, 292.

<sup>272</sup> М. Mauss, *op. cit.*, 82.

и митски. Једноставној трансмисији служи реалност као полазна тачка, познавање спољњег света који је заснован на перцепцији и опсервацији, а уз то и на здравом разуму. Очигледно је да то познавање не одговара увек научним подацима, али се зато не може порицати његово постојање. Управо је то познавање дало маха стварању постулата преношљивости који овде детерминираше садржину и усмерење одговарајућих обичаја. Захваљујући њој, сточар успева да схвати особине и својства различитих ствари, оних које му недостају и које су му потребне; најзад, то познавање му омогућује да симболизује неке жељене исходе полазећи од речених својстава. И овај покрет је везан за резоновање по аналогiji.<sup>273</sup> Митологију која одређује трансмисију прве врсте, сточари су заборавили. Културни контекст мита у њиховим магijским обредима, најчешће не сачињава никакву посебно разрађену нарацију. Он је више симболички назначен да подстакне, опише и оправда конкретан обредни поступак, да оживи једну ретроспективу стално присутну и актуелну. У том случају мит добија значајну друштвену улогу.<sup>274</sup> Ако су заборављени митови који су створили одређене ритуале, постојање универзалних сила, чак и анонимних, назире се још увек иза предмета који их симболизују, а извршилац се налази усред подручја мита и митске атмосфере чак и онда кад се они више не изражавају неком формулом или причом.

Митологија сточара нема за собом неку задивљујућу историју као друге митологије. Она је углавном наглашена или често саопштена само у најосновнијим стиховима или неколиким реченицама, које су сведене на кратку алузију, а најчешће, што се могло приметити у анализи грађе, на симболику. Ове митолошке представе ретко живе ван обреда. Они који су их први сврстали у системе јесу филозофи. Езотерична филозофија је дала теорију представа магије.<sup>275</sup> Изражавање мита симболима само потврђује она снажна осећања сточара пред стварима и догађајима које треба решити. Као што смо нагласили, ови симболи су делови космогонијских митова, иначе веома развијених код народа Блиског истока, посебно код номадско-сточарских племена Предње и Мале Азије и Медитерана. Корени овог митотворства сежу у далеку прошлост. На жалост, наши номадски сточари немају археолошких споменика на којима бисмо могли пронаћи њихове евантуалне митолошке представе. Међутим, етимпологији докази постоје на другим странама и добро је да их наведемо ради поређења.

Медитеранске културе неолита обилују космичким орнаментима. Посебно је Месец, иначе приказан у разним варијантама, морао са својим менама из дна у дан изазивати чуђење и поштовање и, сасвим логично, асоцијације натприродног значаја.<sup>276</sup> Човек је веома рано видео свој сопствени одраз у „животу” Месеца, и то не просто зато што се његов сопствени живот свршавао као живот свих организама, него зато што су његова сопствена жеђ за регенерацијом и његове наде у

<sup>273</sup> G. B. Kavadias, *op. cit.*, 298.

<sup>274</sup> M. Mauss, *op. cit.*, 80.

<sup>275</sup> *Ibid.*

<sup>276</sup> A. Benac, *Neolitsko naselje u Lisičima kod Konjice*, Glasnik Zemaljskog muzeja X n. s., Sarajevo 1955, 73.

„поновно рађање” добијали потврду из чињенице да увек постоји нов Месец.<sup>277</sup> Месец је тело које расте, опада и ишчезава, тело чије је постојање подложно универзалном закону постојања, рођења и смрти. Месец као и човек има свој ток живота у који је укључена трагедија пошто се његова слабост завршава смрћу као и човекова. Звездано небо је три ноћи без Месеца. Али за том „смрћу” долази поновно рађање, „млад Месец”; он се поново рађа из своје супстанце, сходно свом одређеном току живота.<sup>278</sup> Стално враћање на његове почетке и циклус који се једнако понавља чини Месец управо оним небеским телом, изнад свих других, које има везе с ритмовима живота. Стога не изненађује да он управља свим оним областима природе које падају под закон повратних циклуса: водама, кишама, биљним животом, плодношћу.<sup>279</sup> Онда није случајно да се лунарно гледиште у магији балканских сточара тако богато развило и сачувало до данас. Оно што их везује за Месец није само плод њихове маште него одјек древних веровања и архаичних симбола праисторијске традиције симбола спирале, змије, крста и слично, симбола који су израстли из скватања Месеца као мере ритмичких промена и плодности. Можда ова веза између човека и космоса заснована још у тако далека врсмена, на први поглед изгледа само вешта и духовита претпоставка. Међутим, она је очигледно митска баштина коју налазимо код данашњих сточара, чији је магијски контрапункт јасно присутан. При сваком „стварању” (биолошком — људи и стока — психолошком и др.), сточари се користе магијским обредима у чијој се суштини налази космогонијски мит као архетипски модел. Мит који подразумева реактуализацију тога примордијалног чина. Космогонијски мит код сточара је део њихове стварности и њихове културе, састављен из читавог низа симболичних пројекција које објашњавају одређену реалност. Очигледно је да је космогонијски мит у сточарској магији „raison d'être”, њена полазна тачка. Мит не заузима место у оквиру једноставне трансмисије као такве, али је ипак ту присутан да поткрепи њену ефикасност. „Ове две врсте акција: митска трансмисија и једноставна трансмисија, подстакнуте постулатом о преношљивости, као и идеја које стоје иза њих, нису у супротности једна са другом него се узајамно допуњују. Идеје се заснивају на два аспекта света која коначно сачињавају један једини свет. И ове две врсте акције уклапају се у један једини процес чија д.з.а комплементарна вида представљају. Тамо где обичаји одређени митом досежу до своје границе, на сцену ступају доступни надјхнути познавањем и резонувањем по аналогији, да се доврши дело првих. Уосталом, крајњи циљ су човек и његов живот.”<sup>280</sup>

Што се тиче осталих идејних представа у магији, неке су позајмљене из других области друштвеног живота или религија; тако је, на пример, идеја о духовним бићима и богу дошла из хришћанства. Подзвучно да је начело аналогије емпиријска представа о повезаности свих ствари према њиховој сличности, представа да оно што је слично изазива лично

<sup>277</sup> M. Eliade, *Patterns*, op. cit., 158.

<sup>278</sup> *Ibid.*, 154.

<sup>279</sup> *Ibid.*, 279.

<sup>280</sup> G. B. Kavadias, op. cit., 299.



односно да сличне редње изазивају сличне последице. Међутим, са аналогичном је у вези и начело да оно што је некад било повезано и у додиру једно с другим, и даље остаје после одвајања у вези и додиру, па и даље делује једно на друго.<sup>281</sup> Ово чисто интелектуалистичко Фрезерово гледиште и његова „кладича видовитост“ према магији су сасвим страни сточарским магијским обичајима. Његова тумачења су подвргли критици многи научници. Симпатичке формуле да слично производи слично или да супротно делује на супротно нису довољне да представе укупност сложеног симпатичког обреда, сматра Мос. Изван тога увек постоји нешто као остатак који није занемарљив. Потребна је још идеја о присутности снаге или силе и идеја о самој магијској средини. Више знакова говори о присутности силе. То су на првом месту жртве намењене силама, зајим молитве, инвокације, разне забране и слично. Што се тиче симпатичке церемоније, она сама од себе производи посебне силе. Стога се оне не обављају као обичан чин, јер магија у суштини и зависи од мистичних сила.<sup>282</sup> У свим магијама и у целокупном човечанству користи се симпатички поступак. Особености ове врсте обреда преносе се традицијом. Теоретски узето, варијације на тему симпатије су тако бројне да је готово помрачују.

Ова два поменута магијска начела наизменично констелирају у митску повезаност. Они човеку помажу да узроке ствари налази у самим стварима, било по сличности било по додиру, па се човек према томе налази између и посред тих ствари и у акцији да њима загосподари путем имитирања.<sup>283</sup> С друге стране, посматрање послуга трансмисије показује, а то морамо посебно подвући, да чиниоци између којих се успоставља одређен однос представљају хомогеност квалитета. Постоји сагласност између својстава, квалитета и слично који се желе стећи и врлина различитих предмета којима се однос успоставља да би се задовољила та жеља. Чврстина гвозђа и лобање обезбеђују чврстину живог бића; сласт меда — сласт живота; множина зрна — множина производа; мушко дете — рађање мушкараца, итд. У овој сагласности уочава се да се квантитативно позива на квантитативно, квалитативно на квалитативно, апстрактно и симболичко на апстракцију и симболичност, функционално на функционално. Само Кавадас сматра а то заслужује да се посебно подвуче, да се ова хомогеност квалитета ослања на класификацију реалног коју су Саракачани сами конструисали.<sup>284</sup> Прелазак с једне врсте врлина на друге може бити једино у границама симболичности, чињеница која не оспорава него потврђује хомогеност. Испод ове игре треба препознати мисао, у исти мах позитивну и селективну, која поново сведочи у прилог постојању рационалног духа и познавању света код сточара, што је тесно везано за њихову магију.<sup>285</sup> Митско и апстрактно могу се пренети само предстањом неког симбола или знака (месечеви орнаменти на сукњи, црна боја као знак жалости) јер они сви

<sup>281</sup> Ц. Фрезер, *Златна врана*, Београд 1937, 59.

<sup>282</sup> М. Mauss, *op. cit.*, 92—93.

<sup>283</sup> Љ. Живковић, *Историјско јорекло и шивови израњоверица*, Савремена школа 3—4, Београд 1955, 227.

<sup>284</sup> G. B. Kavadias, *op. cit.*,

<sup>285</sup> *Ibid.*



представљају разумљиве реалности. Напротив, преношење стварног својства (крв ускршњег јагњета којим се учртава крст на дечаковом челу) захтева непосредан додир, ако не и материјалан.<sup>286</sup> Дакле, сточарска магија садржи рационалне и митске елементе који су много богатији и сложенији од било какве обичне имитације и трансмисије на којима Фрезер заснива своја мишљења, или од било каквог инстинкта на коме Бергсон гради своју теорију о магији, сматрајући да је „магија урођена човеку пошто је она само екстериоризација жеље којом је испуњено срце”.<sup>287</sup>

Постулат супротности сила и сила очишћења које се позивају да неутралишу мрачне и тајанствене претње сила потичу увек од мита: змијска глава и цепаница закопана на улазу у тор, симболи су творачких снага и неутралишу све оно што прети животу. Песњи измет и вилино вретено који се носе као амајлије не догуштају демоница и вилама да делују против детета, јер би у ствари деловали против себе самих пошто је оно присвојило њихове врлине. Вода, извор живота, као и ватра или земља, чисте су од љаге коју наносе зли духови у уклањају их јер су им противне.<sup>288</sup> Призивање сила, па према томе и прибегавање миту, остварује се у свим случајевима сем у сцени на дан Божића. Усмерење поступака: родност, животни услови и дуговечност, недаће које прете бићу детерминишу прибегавање примарним условима. Напротив, божићна сцена кад девојке седји непомицно на земљи подражавају овце које дају младе садржи немитске елементе пошто је реч о деловању на секундарне узроке.<sup>289</sup> Примењујући своју магију, сточари изражавају снажну жељу, потребу и наду да ће постићи некакав резултат. Магија сточара открива посебна гледишта заснована на космолошким схватањима у којима апстрактне идеје силе представљају примарне узроке његовог света. Ове силе изазивају код сточара супротстављена осећања: једно уз друго стоје над и страх, неповерење и поштовање. Чим су извршиле своју мисију, силе које су донеле дете на свет, постају опасне. Очишћење детета и породице после порођаја има за циљ да их ослободи присуства тих сила које се од тог тренутка сматрају нечистима. Жена, симбол универзалне плодности, такође се сматра нечистом у време менструације, дакле опасном пошто се њене творачке врлине, а самим тим и силе које иза њих стоје, јављају у том тренутку у својој пуној снази. И змија се може употребити као амајлија тек онда кад буде благословљена у цркви; то је поступак који ублажава њена опасна својства, увек присутна уз њена благотворна својства.<sup>290</sup> Сточар осећа да потпуно зависи од тих сила. Он их призива, обраћа им се, али његове магијске манипулације не доводе увек до жељеног резултата. Потребно је да се те силе смиљују и да му подаре своју наклоност, па се сточар може видети како настоји да их умилостиви. Он им приноси мед, сир

<sup>286</sup> *Ibid.*

<sup>287</sup> H. Bergson, *Les deux sources de la moral et de la religion*, Paris, P.U.F., 1961, 208.

<sup>288</sup> G. B. Kavadias, *op. cit.*, 300.

<sup>289</sup> *Ibid.*

<sup>290</sup> *Ibid.*, 302.

маслац, воду, вино, прави либације које се приносе на жртву ентитетима који одређују његову судбину. Жртве непосредно утичу на силе и оне су моћне саме по себи, без икаквог божанског утицаја. Богови немају никакву улогу у жртвама. Жртва се наметнула у магији до те мере да је у њој постала главни садржј. Мос сматра да жртве долазе пре од мита него од магијске примене. Битно је да се пре свим жртвама успостави комуникација са силама.<sup>291</sup>

Ови примери јасно показују да магијски поступци код сточара немају ничег механичког ни присилног. Фрезерово гледиште о магији, у којој човек силом и принудом а не помирљивошћу и молбама призива натприродне силе, сасвим је страно магији код сточара. Чак и у најједноставнијем магијском обреду постоји известно афективно стање које се осећа и у мотивацији и у миту којим је пропраћена магија. Сточар примењује своју магију у посебном, психички сложеном и устрепталом стању које нема ничег заједничког са стањем у којем се магијском чину прилази чисто механистички.<sup>292</sup> Понекад се читава заједница налази у стању велике емоционалне напетости коју тумачи као поруку из света натприродног. Силе неће аутоматски ни обавезно деловати само зато што је обављен магијски обред. Човекова воља, изражена његовим поступцима, јесте она која ће их позивати, али она није одлучујућа. Изгледа да она пре представља изазов тим силама, али није извесно да ће га оне и прихватити. Најзад, у тренутку кад се догоди жељени утисак, човеком овлада осећање да се збило нешто изузетно, да је и његова душа пуна дивљења и усхићења. Осећање сигурности и свест о помоћи сила, још више учвршћује веру у успех. У то смо се и ми уверили док смо посматрали неке магијске обреде код наших сточара, на пример да би се болесник излечио или стоци вратило млеко. Магијски чин је обављен уз много наде и вере да ће се болесник излечити, а стоци вратити млеко. Ово пропратно психичко стање само потврђује аксиому: где нада престаје, ту се живот завршава стварно или као могућност.<sup>293</sup> Према Мосу, стање колективног транса и опште пренадражености утиче код примитивних племена на то да се обред прихвати као ефикасан. Решио да је магија лечења у сличном положају; сви су у ипчекивању наде. У обредно-магијској стварности балканских сточара, где је појам мане заборављен, ипак постоји неко стање социјалног немира и сензитивитета у коме лебде све нејасне мисли, сва надања и узалудна страховања. То дјеле облик бивше категорије мане, што се изражава веровањем у магију. Дакле, из тога произлази да је мана, чак и једва осетна, за Моса нераздвојна од магије. Инсистирање на овим Мосовим закључцима је из разлога што је његова анализа без претходног теоријског става довела до сличних закључака на примерима балканских сточара а то само доказује ваљаност Мосове теорије.<sup>294</sup> Јер сва ова душевна стања, зависно од митских идеја које су учвршћене у магијску мисао, неодољиво се везују за њу стварно или потенцијално. Ово нам омогућава

<sup>291</sup> M. Mauss, *op. cit.*, 45.

<sup>292</sup> G. B. Kavadias, *op. cit.*, 308.

<sup>293</sup> E. Фром, *Революција наде*, Београд 1978, 23—24.

<sup>294</sup> M. Mauss, *op. cit.*, 115—133.

да схватимо како магија код сточара није само механичка или рационална магија него она садржи елементе и искуства доживљеног, што је чини много богатијом од једноставног резониовања по аналогији или било којег другог.<sup>295</sup>

Вера у ефикасност магијских обичаја и обреда, за коју смо установили да је непоколебљива код наших сточара, налази се у склопу једног целог психолошког механизма. Магија даје снагу члановима сточарске заједнице да отклоне и диге које долазе од природног, а којег се они плаше, па тако доприноси да стисну и огромно самопоуздање.<sup>296</sup> Отуда је веровање у ефикасност магијске моћи тако дубоко укорешено у мисао сточара да у њу нико не може ни посумњати. Ово веровање није подјргнуто и не зависи једино од рационалних очигледности, као што је случај с научним веровањем. Вера у магију нужно претходи искуству. Човек се бави магијом зато што верује у њу. Магија ужива такав ауторитет да, супротно сваком искуству, у начелу не поколебава веровање; другим речима, она измиче свакој контроли. Мос каже: „Чак и неповољне чињенице обрћу се у њену корист, јер се увек мисли да су оне последица неке противне магије и уопште последица чињенице што нису били остварени услови за обред.“<sup>297</sup> Ако силе не одговоре увек кад их човек позива, то није стога што је поступак неефикасан, него зато што су силе изнад човска и његовог дела, дикле сразмерно слободне силе по себи. Међутим, нада је јака и неутољива управо због тога што човек може доживети и разочарење у своју наду.<sup>298</sup> Можемо с пуним правом закључити да су нада и вера крајњи циљ сваке магије. Човек који одржава магијске обрде и ритуале верује да ће му они помоћи, да ће његова магија довести до тога да успе. Вера и нада у магију повезују све чланове сточарске заједнице у циљу општег напретка и безбедности. Једноставно, они морају да верују како би победили своје супарнике. Тако магијски обред постаје предмет колективног предодређења.

Једна од основних мисли кад је реч о магији, која има своје акције, метод, процесе формирања постулата и поступака, у суштини има прагматички смисао који се развија полазећи од основне мисли према којој се жељени резултат постиже „успостављењем везе“ између корисника магије и извора утицаја. Кавадисову идеју о прагматичности магије, која се ствара на основу искустава и дедукцијама према резониовањима по аналогији, заступају и други аутори.<sup>299</sup> Полазне тачке око којих магијска мисао осцилира и које чине њену основу и саставни део је мит, перспективно сазнање о спољњем свету и разуму. Магија се управља према миту кад се нађе пред основним космолошким или антрополигијским питањима (жизот, плодност, родност), као и пред мрачним силама и утицајима који потичу од примарних узрока, или их представљају и стоје изван искуства и знања. Насупрот томе, магија се надах-

<sup>295</sup> G. B. Kavadias, *op. cit.*, 303.

<sup>296</sup> R. Kevendiš, *op. cit.*, 18.

<sup>297</sup> M. Mauss, *op. cit.*, 86.

<sup>298</sup> E. Фром, *op. cit.*, 30.

<sup>299</sup> G. B. Kavadias, *op. cit.*, 304; M. Mauss, *Manuel d'ethnographie*, Paris 1967.

њује знањем кад се нађе пред било којим другим питањима која долазе од секундарних узрока. „Магијска акција се, дакле, организује према одговарајућој ситуацији. 'Довођење у везу' је час усмерено ка митским ентитетима, час ка чулним и разумљивим елементима, према идејама на које се ослања. Да би се деловало на примарне узроке мора се проћи кроз њих. Да би се деловало на секундарне узроке могу се користити и једни и други, зависно од случаја. Отуда потиче и диференцијација садржине обреда и магијских обичаја. Међутим, магијска мисао је условљена мисао. Она је, дакле, ангажована, па према томе изложена разним психолошким, социјалним и културним кретањима која њене пропозиције и манифестације чине предметима социјалних митова.”<sup>300</sup> Из тога тростиче да је магијска мисао комплекс у коме се многобројни елементи сусрећу и преплићу, везујући се узајамно дијалектичким односима: космолошки и антрополошки митови, социјални митови, рационални поступци и елементи (класификације, знања, искуства, судови резоновања), намере, разни доживљени догађаји и афективне, или друге мотивације (жеље, надања, страх, зебња уз поштовање пред тајанственим, величанственим, трансцендентним), социјални динамизми, колективни елементи, једном речју — манифестације психичких и тоталних феномена или тоталних социјалних феномена.<sup>301</sup> Сви ови елементи су присутни у магијској мисли и, разуме се, у магијској радњи коју она детерминира. Због тога се и не могу сасвим јасно повући границе између физичке реалности и имагинарног света и митова.

Пошто смо ход и структуру магијске мисли овако обухватили, њено поређење с немагијском мишљу постаје релативно лако. У погледу структуре, оне су различите. Разлике се испољавају у природи њихових премиса и гаранцијама истинитости закључака, као и у структурирацији њихових елемената уопште. Немагијска мисао у целини располаже преи мисама које сачињавају рационални елементи, те приступа рационалној и експерименталној верификацији својих закључака. Магијска мисао носи митске премисе, а њени се закључци ослањају на мит. Између ове две крајности има прелазних стања који ублажавају разлике. И немагијска мисао ослања своје закључке на социјалне митове. А и магијска мисао, која се односи на обреде једноставне трансмисије, садржи премисе и пропозиције обојене рационално, иако се у својим закључцима ослања на митове. Ове констатације показују да се може успоставити изврстан континуитет између немагијске и магијске мисли. Прелаз из једне у другу обавља се, полазећи од заједничких прагова, а у функцији од врсте делова реалног који су узети у обзир и од врсте могућности знања, компетенција припада рационалности. Кад је реч о деловима који су подвргнути миту, компетенција припада магијској мисли. Пошто између делова реалног постоје дијалектички односи, исти се односи огледају и у различитим начинима деловања на реално.<sup>302</sup> Да ли сточарска магијска мисао сведочи о неком посебном менталитету, или, другим речима, да ли нас коегзистенција магијске мисли са знањем или рацио-

<sup>300</sup> G. V. Kavadias, *op. cit.*, 305.

<sup>301</sup> *Ibi d.*

<sup>302</sup> *Ibid.*, 306.

налном мишљу присиљава да код сточара претпоставимо постојање плуралитета логика или менталитета? Да и ти не могли бисмо најкраће одговорити, али истиня намеће овај закључак: магија балканаксих номадских сточара није као друга магија; може се слободно рећи да она има своју особену природу и боју.

### *Социјалне улоге сточарске магије*

Морфолошки и еколошки оквир у коме се сточари крећу, њихов друштвени простор и социјалне чињенице (стани, експлоатација добара, места миграција, итд.) у којима делује магија, несрећна и неутрално срећна места (кланци, превоји, понори, вододрине, раскршћа, извори) с којима су сточари у сталном додиру везана су и за стране света, за живот и смрт, за добро и зло. Исток увек означава живот, запад смрт. Навели смо пример десне и леве (источне и западне) стране и њихов значај у прорицању будућности помоћу јетре. Овде ћемо навести друге примере. Источна или десна страна значе још и здравље, плодност, рађање мушке деце, јагњење оваца, благостање, слободу, мир, срећу. Западна, лева страна значи болест, јаловост, рађање женске деце, рађање овнова, немаштину, ропство, рат, несрећу.<sup>303</sup> Ови примери сасвим јасно указују на то да сточар приступа овој класификацији према начелу: повољно и неповољно. У нашој науци је већ скренуо пажњу на ова питања Слободан Зечевић.<sup>304</sup> И код других народа се десна (источна) страна сматра сретном, а лева (западна) несретном. Хомерови спегови говоре о истом празноверју код Хелена. У сваком случају, ова веровања имају култно обележје. Тако је и дошло до различитих мишљења: једни узимају да се десни правац односи на соларни, а леви правац на лунарни култ. Други, да је значај десне стране као позитивне особито развијен у патријархалним номадско-сточарским срединама, где је претежан утицај мушких квалитета. Без обзира на позната мишљења, очигледно је да је ова дихотомија у зависности од митских гледишта која се односе на ране видове живота.<sup>305</sup> Чини нам се да се у овим примерима срећемо и с једним значајним појмом у магији, појмом симетрије на коме је Мос веома инсистирао. Пошто човек има десну и леву руку, десница једног нужно одговара левици другог кад се сукобе два човека. Моја магија је за мене религија, а за вас је урок, ваша религија је за мене урок и магија у датом случају. С тог гледишта, једна нужност је на страни добра, а друга на страни зла.<sup>306</sup> Лич пише: „Десна и лева рука исто тако су и једнаке и различите, па ипак сродне. Закључујемо стога да су у друштву, онаквом какво стварно постоји, сви такви природни парови, без разлике, бременити културним значењем — као што су и праурзоци симбола добра и зла, допуштеног и забрањеног.”<sup>307</sup>

<sup>303</sup> *Ibid.*, 355.

<sup>304</sup> С. Зечевић, *Десна и лева страна у српском народном веровању*, ГЕМ 26, Београд 1963, 195—201.

<sup>305</sup> G. B. Kavadias, *op. cit.*

<sup>306</sup> M. Mauss, *Manuel d'ethnographie, op. cit.*, 256.

<sup>307</sup> E. Lič, *Klod-Levi Stros*, Beograd 1972, 55.



Три царства: минерално, биљно и животињско имају у човековом животу посебну улогу, а такође посебну и у оквиру саме магије. Речимо, има штетног дрвећа (смоква, орах) и шибљика и биљака које штите (купина, божиковина, аспарагус, фелики, врбе, гомољице зрна и друге).<sup>308</sup> Има дивљих и домаћих животиња (козе, пси, мачке, магарци медзеде, корњаче, слепи мишеви), птица (гаврани), водних животиња (ракови, шкољке), извесних предмета (кожа, длака, крв, измет) који имају повољан или неповољан утицај, зависно од случаја. Разне материје (со, тамајан, барут, катран, њилдбар, гвожђе), елементи као што су вода и ватра, не изостављајући боје црвену и плаву, додaju се наведеним случајевима и утичу на исти начин.<sup>309</sup> Овде се сусрећемо с појмом својства које има значајну улогу у магијском обреду. У својој анализи магије, Мос даје значајно место употреби предмета са одређеним својствима. Према њему магијско својство неке ствари долази јој од неке врсте конвенција, а изгледа да та конвенција има опет улогу неке врсте мита или започетог обрета. „Свака ствар са својством је по самом свом карактеру неки начин обрета”.<sup>340</sup> Својства појединих ствари и предмета који се користе у магији доводе се у везу са општом идејом силе и природе. Отуда нека средства постижу одређене резултате у магијском обреду, речимо: крв, со, шљувачка, гвожђе, извесне врсте дрвећа, тамајан и друго. Сви ови предмети инкорпоришу опште магијске силе које се примењују или користе на посебан начин. Те ствари су за сточаре свете, тајанствене и могу донети срећу или несрећу.<sup>311</sup>

Све то доприноси тешкој повезаности сточара с његовом средином. Дубоко осећајна веза, каква је настала у старој традиционалној сточарској култури између човека и његове средине, особито с конкретним радњама, појмовима или местима с којима сточар долази у додир у свом свакодневном животу, начинили су „суосећај целине”, појам који су створили још стоици да би објаснили и оправдали пучка веровања.<sup>312</sup> Занимљиво је да смо исту појаву нашли у фолклору сврљашких сточара Србије. Сточар тога краја је такође нераскидиво везан са средином у којој живи, с простором, пејзажом, једном речју са сјаколикком природом која га окружује.<sup>313</sup> Природа је схваћена као лик неке суштинске, често безимене силе с неодређеним духовним својствима, а ипак везане за извесну телесну подлогу. Отуда се појам природе изједначана с појмом силе. Тако долазимо до појма неодређене силе (моћи) у магијском обреду. Ова моћ је толико битна да је магија није никад успела изразити у њеној свеукупности, каже Мос.<sup>314</sup>

Идеја моћи, тачније речено идеја „магијског потенцијала” која се афирмише једном силом, снагом извођача који обавља обред, снагом самог обрета и снагом духа, све то скупа чини једну силу која је узрок

<sup>308</sup> G. B. Kavadias, *op. cit.*, 319.

<sup>309</sup> *Ibid.*

<sup>310</sup> M. Mauss, *Théorie de la magie*, *op. cit.*, 96.

<sup>311</sup> *Ibid.*

<sup>312</sup> E. Cassirer, *op. cit.*, 127.

<sup>313</sup> Д. Антонијевић, *Српљински сточарски фолклор*, Народна сварлаштво 20, Београд 1966, 1462.

<sup>314</sup> M. Mauss, *op. cit.*, 98.



магијских ефеката, болести и смрти, среће и здравља. Овај појам силе обухвата и идеју средине у којој се одражавају поменуће силе. У таквој констелацији, свет духовног и свет духова живи на особен начин. И поред изузетне трансценденности овакве средине у којој спиритуално може: да постане све, ствари се у таквој атмосфери ипак дешавају према законима, потребним односима који су постављени између ствари, односима речи и знакова према приказаним објектима, законима симпатије, законима својства која могу да се кодификују одређеним класификацијама. „Тако су појам силе и појам средине несудојивни, они су апсолутно подударни и изражавају се у исто време истим средствима. Одиста, ритуалне форме, тј. диспозиције које имају за објект да стварају магијску силу, такође су и оне које стварају средину и омеђавају је, пре, за време и после церемоније.”<sup>315</sup> Са физиолошке тачке гледишта, магија одржава живот прописујући куративне обичаје. Каваднас примећује код Саракачана да магија уноси и озакоњује нека правила њихове емпиријске хигијене која се строго поштују захваљујући њој. На пример забрана посете породилји смањује опасност од заразе за њу и новорођенче. Пресељавање стоке заражене антраксом (Даугис) у нове торове благотворно је за животиње које нису заражене пошто су места окружена болешћу опасна још дуги низ година.<sup>316</sup> Све то потврђује стабилност сточара да докуче емпиријску различитост ствари. У том погледу, сточар показује одређен дар запажања и разумевања, а посебно надмоћ у познавању најмањих појединости у животу својих животиња. То говори да је његов дух по самој бити и природи веома издиференциран. У прилог овом тврђењу може послужити и ова веома далека аналогија. Наиме, сви се ми данас дивимо палеолитским цртежима животиња у пећинама због њиховог изузетног натуралистичког карактера, а он је без сумње настао управо захваљујући изузетном дару ловаца и тачном познавању и разликовању свих животињских облика.<sup>317</sup>

У области технике и економске делатности, магија такође има велики утицај и то, може се рећи, конструктиван. Међутим, њен утицај је посредан. Малиновски с правом истиче да је вештина магије управљена према постизању практичних циљева; као и сваком другом уметношћу или вештином, њоме такође управљају теорије и систем начела, намећући јој начин на који се чин мора вршити да би био ефикасан. Види се да магија тежи да буде слична техникама. Може се рећи да је она увек најлакша техника зато што успева да стварност замени сликама. Мос каже да је она истовремено *opus operatum* с магијског гледишта и *opus inoperans* са гледишта технике. У ствари, магија је најдетињастај техника, а као што историја техника учи, између њих и магије постоји генеалогска веза. У магији су се зачеле фармација, медицина, хирургија алхемија, астрологија и друге природне науке. Извесне гране магије биле су у старој Грчкој примењена физика (астрологија, алхемија и др.).<sup>318</sup> Тако магија и наука показују извесне сличности и, у сагласности с Цем-

<sup>315</sup> *Ibid.*, 100.

<sup>316</sup> G. B. Kavadias, *op. cit.*, 320.

<sup>317</sup> E. Cassirer, *op. cit.*, 111—112.

<sup>318</sup> M. Mauss, *op. cit.*, 135.

сом Фрезером, магију с правом можемо назвати псеудонауком,<sup>319</sup> сматра Малиновски подразумевајући да се она понаша према утврђеним начелима, методима, који су у тесној вези с људским потребама, тежњама и инстинктима.

Пошто живи у потпуној зависности од природе, сточар је под влашћу осећања несигурности. Он никад није сигуран да ће његов труд уродити плодом пошто је уз то нужно да му и природа буде наклоњена. Својим обредима за заштиту, магија се бори против брде и подстице на оптимизам. Човек заокупљен својим пословима није више усамљен, него му помажу покорене универзалне силе. Ако не са осећањем потпуне сигурности, он реди бар надзјући се; то је психолошки став који обезбеђује концентрацију пажње на рад, што повећава продуктивност. „Магијска веровања и магијска мисао спауавају напредак знања и стварање или прихватање нових техника рада. Често хлццо посматрани, магијски обичаји су лишени било ког рационалног смисла. Понекад су они и опасни (на пример порођај на земљи). Међутим, постоји извесна компензација. Магија кочи напредак, али заузвраг делује на психолошку климу, према томе и на акцију.”<sup>320</sup> Многобројна колективна и процедурална понашања дугују своје постојање магији. Положај мушкарца и жена предзиђа, између осталог, магијске надтежности за сваки пол. Дужност жена је да обављају обреде који се одnose на благостање брачног пара, на рађање и срећу детета, на напредак породице, на плођење женки животиња, на истеризање злих духова и очишћење, на прављење амајлија.<sup>321</sup> Мушкарцима припада извођење драмских сцена на Епифанију и Чисти пондељак, затим игре које одзраћају зле дугове који иначе вребају младенце, извођење обрда за уклањање думона Даутиса. Ако мушкарцима припадату извесни одређени обреди, то је зато што драмске сцене које имплицирају ови обреди имају веома изражено сексуално обелскаје, па је њихово извођење неспојиво с положајем жене у патријархалном друштву у коме владају строго одређени обичаји. Што се тиче обрда за удљавање Даутиса, жене у том не могу учествовати силом околности пошто се торони налазе далеко од места становања, а напад овог зла изискује брзо посредовање које, према томе, спада у дужност присутних чобана.<sup>322</sup> Из овог се види да је магија углавном подручје жене. Она је једна врста природног магичара који се враћа нормалном животу пошто обави потребне магијске радње. Занимљиво је да се жена обраћа рихтологосу и од њега тражи егзорцизме. Жене се старају о животињама које, како верују сточари, припадају ђаволу, а реч је о козама. Једном речју, саракачанска жена се сматра нарочито позваном и способном да одржава везе с мрачним силама.<sup>323</sup>

Ова подела магијских дужности између полова, која за сваког од њих представља у исти мах и право и дужност, повлачи за собом знатне последице, посебно за жене, јер та подела одређује њихов друштвени

<sup>319</sup> Б. Малиновски, *Магија, наука и религија*, Београд 1971, 122.

<sup>320</sup> G. B. Kavadas, *op. cit.*

<sup>321</sup> *Ibid.* 321.

<sup>322</sup> *Ibid.*

<sup>323</sup> *Ibid.*, 322.

положај. На изглед ривка бића у друштвеној хијерархији, жене добијају у значењу захваљујући својим магијским способностима. Будући да магија заузима најважније место у оквиру тог начина живота, поштовање према жени — неопходном чиниоцу за извршење обреда — пропорционално расте. Жене се тако ослобађају фрустрације коју осећају у односу на мушкарце. Оне имају моћ надјављавања и предности у извршавању обреда. Психолошке женине особине у којима су феномени сугестибилности, хипнозе, емотивности и интуиције, далеко су израженије него код мушког пола. Оне се нарочито огледају у вршењу магијских обреда (оплакивање Христа на Велики петак, оплакивање Лазара, чување косе приликом погребља). Суд њи по њиховим лицима и очима могу им се приписати атрибути екстатичног узбуђења у најснажнијој мери. Потенцијални сукоби између полова, који би нејаднакост улога и положаја иначе фаворизовали, тако се неутралишу до извесне мере на велику корист интеграције и кохезије, према томе и устројства и структуре друштва.<sup>324</sup> Мада диференцира људе, магија поставља мостове изнад понора који иначе ствара између њих и омогућава симбиозу супротних страна. Тако се потенцијални сукоби који могу избити због социјалног статуса и социјалних улога, унапред неутралишу захваљујући још једном динамизму магије. Да би се овај вид истакао, довољно је погледати извесне обреде: вешање прамена црвене вуне на врата породичне колибе објављује да се догодило законито рођење у породици. Кад невеста обавља обреде за благостање, јавно јој се признаје улога домаћице и положај супруге. Право које припада тетци по оцу да закопа постелицу сведочи о хијерархизацији дужности; то значи да постоји и хијерархизација престижа, а према томе и лица.<sup>325</sup> И у тренутку кад најстарији син ломи обрвни хлеб за очеву душу (чин истовремено и магијски и религијски), присутни га признају за покојничког наследника.

Изузев закопавања постелице, сви ови примери се односе на друштвено нове ситуације (рођење, стварање нове породице, наследство очинског угледа) које би иначе могле бити оспораване. Дете може бити незаконито, брак дивљи, наследство узурпирано.<sup>326</sup> Породице, сродство, заснивају се на чврстим родбинским везама. Сви чланови који се везују за њих имају за циљ да отклоне могућа трвеза која би носила рђаву примену правила породичног живота. Нијом није допуштено да врши неки обред или да се њиме користи ако унапред није проверен статус који му то допушта. Кад група прихвати да неко уопште изврши обред или да га изврши у своју корист, то је стога што у исти мах признаје легитимност тог чина и његов контекст. Овај пристанак искључује било какву затегнутост, свако експлозивно стање, што би био случај да дете није законито, да је брак незаконит, наследство узурпирано. Под таквом претпоставком, и у сваком од ових случајева, брачна породица би се распала, а шире породице и целингат би се међусобно тукли, цовлачећи

<sup>324</sup> *Ibid.*

<sup>325</sup> *Ibid.*, 323.

<sup>326</sup> *Ibid.*

за собом своје рођаке и савезнике. Сточарско друштво је поштеђено тих опасности захваљујући озакоњењу социјалних статуса које чини магија.<sup>327</sup>

Последње питање се односи на психолошке реперкусије које магија повлачи. Психолошки чинилац магије огледа се у томе да се она појављује свугде где су елементи опасности очевидни, тамо где је у питању сигурност. Подухват под надзором рационалних метода и технолошких процеса не налази на магију.<sup>328</sup> Нико не може бити сигуран да ли ће се живот групе одвијати у повољном правцу. Пре свега треба наћи начине да се друштву обезбеди да надживи, да се зајемчи непосредна сутрашњица, далека будућност. То је оно што је живо, што је присутно као вечна парадигма, што је делатно и што само човек може наслутити и осетити. Магија помаже човеку да лакше савлада садашњицу, да је лакше поднесе, али и да му на неки начин трасира будућност. „На тај начин магија човеку омогућава да с поуздањем изражава најважније задатке и да одржава своју уравнотеженост и свој ментални интегритет у условима који би га без помоћи магије джморалисали очајањем и зебњом, страхом и неузвраћеном љубављу и немоћном мржњом.“<sup>329</sup> Брига се посебно односи на благостање деце, брачног пара, на свеукупне материјалне услове. Та средства да се надживи су једино јемство за продужење сточарског друштва. Старајући се о здрављу и благостању (напретку), у крајњој линији има се циљ да се осигура трајање. У сваком случају, не тежи се непосредној користи него заштити самих темеља друштва. Тако се и објашњава зашто се највећи број магијских обреда односи на „повремене“ ситуације. Штити се оно што је ново да би се обезбедила будућност. А што то ново изазива бригу, то је најпре зато што ново увек лакше може повредити и што је обележено несвесношћу, и зато што је, ново (нови брачни пар, деца, нова производња) континуитет. Магија ублажава бригу, успоставља поверење. Живот тако постаје лакши, а сигурност земањеје стрепњу.<sup>330</sup>

Независан али тежак животни пут номадских сточара са чврсто уграђеним канонима патријархалног начина живота, са веома јаком и непоречивом ендогамјом, прати изванредна постојаност магије која им како они верују, помаже и доноси срећу и успех. Магијска деловања усмерена су с једне стране на обезбеђење благостања и напретка стоке и породице, а са друге притичу упомоћ у тешким тренуцима и искушењима сточарског живота (помор стоке, недостатак испаша, смрт људства и сл.) који значе питање живота или смрти. Дакле, магија је општеприхваћена „учитељица живота“ са изузетном моћи знања и утицаја, и за људска бића и за животиње. Због тога магија има значајну улогу у животу балканских сточара. Одржавање магијских ритуала који су неопходни за успех свих сточарских подухвата, неизоставан су саставни део свакодневног живота исто онако као што и сви практични послови које сточари обављају око стоке значе гаранцију за њихов успех. Магија се користи и појединачно и колективно, а може се употребити или за оства-

<sup>327</sup> *Ibid.*

<sup>328</sup> Б. Малиновски, *op. cit.*

<sup>329</sup> *Ibid.*

<sup>330</sup> G. V. Kavadias, *op. cit.*, 324.

рење сопствених циљева или за одгон зла ма које врсте. Отуд Фрезер с правом истиче: „Магија није ни доброг ни лошег дејства, то је једноставно имагинарна моћ да се контролишу силе природе за добро или зло, у циљу добробити заједнице. У овом погледу магија је у потпуно истом положају као и наука, чија је непризната сестра. Ни науке, такође, нису по себи ни добре ни зле, иако могу да постану извор и једног и другог, зависно од примене.”<sup>321</sup> Према томе се без претеривања може рећи да магија управља људским судбинама, да пружа човеку снагу како би могао управљати силама природе, да му пружа оружје и заштиту од многих опасности које вребају на њега са свих страна.<sup>322</sup>

Као што смо приметили у анализи, магија наших сточара представља за њих снагу изузетне важности било за добро било за зло, па смо је према томе и могли поделити на њена два основна постулата. Један позитиван, који даје и обезбеђује напредак и успех (човеку, заједници, стоци); други, негативан, који може нашkodити, уништити и нанети зло другима (болест, непријатељство, природне катаклизме и слично). Из ових основних постулата магије, заснованих на тоталној противречности и поларизацији добра и зла, светла и мрака, произлази да су сви предмети у природи доброћудни или злоћудни, пријатељски или непријатељски, познати или тајновити, привлачни и чаробни, одбојни и опасни. Тај елементарни облик човековог искуства могли смо реконструисати зато што он није нипошто изгубио своју првобитну снагу чак ни у животу цивилизованог човека.<sup>323</sup> Магију смо назвали добром и злом; ти термини који су се проширили и задржали до наших дана „омогућују нам, интуитивно, утисак да ако једна може да буде, друштвено гледајући јавна, дневно корисна, онда је друга, у основи, тајна, ноћна, антисоцијална и штетна”.<sup>324</sup> Из досад реченог произлази да је магија значајан социјални феномен. Њено место међу осталим социјалним појавама незаобилазно је у сточарском друштву. Односи које она гради са свим побројаним појавама могу се окарактерисати као снажна размена утицаја.

### *Континуитет магиче*

Као што се може видети из претходних излагања, магија има дубоке корење у даљој прошлости коју хронолошки не можемо утврдити сасвим тачно. Морамо бити веома опрезни кад се користимо појмом прошлост. Мада се континуитет једне појаве (духовне или материјалне) може генерацијски бесконачно провлачити, ипак се морају имати у виду „варијације културе” да се не би дошло до погрешних интерпретација. Свака епоха у свом историјском ходу носи одређено обележје које и у културном погледу доноси извесна нова тумачења и промене како у идејама тако и у обичајима, што није само ствар еволуције и нас-

<sup>321</sup> Dž. Frezer, Predgovor knjizi „Argonauti zapadnog pacifika” od B. Malinovskog, Beograd 1979, IX.

<sup>322</sup> *Ibid.*

<sup>323</sup> E. Cassirer, *op. cit.*, 105—106.

<sup>324</sup> H. K. Baroha, *op. cit.*, 53.



ледства. Многе појаве на свом развојном путу пролазе кроз мутације у више праваца. Ако се размотре питања о којима је овде било речи може се видети да историјски стечене облике сточарског начина живота, заједно са обредно-обичајним искуством, прихватају и нове генерације. Новорођени нису дондјавно имали другог избора него да априорно и апсолутно прихвате такав живот. А континуитет се управо и одржава усвајањем затечених облика било у материјалном било у духовном погледу. Разуме се да се нове генерације надхвњују и новим облицима и сазнањима, па тако и обогаћују традицију. Рецимо да се суштина магијске праксе изменила у наше дане, или је на путу коначног ишчезнућа. Нестаје њен првобитни смисао, а некадашњи магијски обреди све више попримају улогу једноставних породичних или, шире узето, друштвених празновања у којима почињу преовладавати забава и разонода које су лишене сваког магијског смисла.

Магија узета у целини прошла је дуг пут од праисторије до данас. На том путу су се одиграле многе промене, али ако се дубље загледа у чињенице, што се у анализи могло уочити, могу се наћи и такви елементи који су, слободно речено, у сродству с далеком праисторијом. С бечком Муховом школом, која је прихватила теорију континуитета Дошпеа, преко Аубина, Хефлера, Штумцела, Лингмана, Мојлија, Појкерта, код нас Гарашанина, Бошковића и других, постјеји добар број научника који су противници теорије континуитета или присталице другачијих схватања. Од њих ћемо споменути Генепа, Мозера, Баузингера, Вилгемана, Брикснера и Бенедиктсову. Уз неке поменуте ауторе, ми узимамо континуитет као појаву ознаке једне дуге непрекинуте традиције, у нашем случају традиције магије балканских сточара. Кад је у питању један такав етнолошки феномен који дуго траје, појам континуитета се намеће и сам. Једна изразито сложена традиција, чија је полазна тачка праисторија, а која још живи у непосредној садашњости, мора рачунати не само на посезања уназад него и на мање или више свесно инаугурисане ренесансе.<sup>325</sup> То ће рећи да се континуитет не може једнострано посматрати јер постоји „низ синхроних пресека који могу да припреме поуздану историју традиције која иде даље од регистровања сродних детаља у различитим епохама”.<sup>326</sup> Стога кад кажемо континуитет, ми мислимо на живу традицију пошто она, према Брикснеровом мишљењу, „има на уму конкретно продужавање, ништа рудиментарно, никакву супротност према животу који иде напред, него чак нешто живо и зато променљиво у временском континууму историје. Традиције нису без времена него су пре везане за време, а ипак истовремено везујући време, оне су конституиван трајан елемент људске културе”.<sup>327</sup> Зато се континуитет не поставља као статички појам, него као жива традиција која је човеку била нужна из много разлога кроз читав след историјског развоја. У преносиоцу те традиције с генерације на генерацију, у руци сваког новог преносиоца доживљавала је извесне мање или веће промене и прилагођавања која су најпре морала да задру у само људско биће да би и,

<sup>325</sup> H. Bausinger, *Zur Algebra der Kontinuität*, Berlin 1969, 15.

<sup>326</sup> *Ibid.*, 17.

<sup>327</sup> W. Brückner, *Kontinuität und Kulturbegriff in der Volkskunde*, Berlin 1969, 44.



даље живела. То се већ толико пута потврдило на етнолошкој грађи а ево се посведочава и на магији код сточара. Стога уочене истоветности конгруенције, слагања и типолошке једнакости у магији балканских сточара не узимамо као окамењене културне фосиле, него као појаву у смислу *mutatis mutandis*. У ствари, у питању је дијалектички процес симултаних појава континуитета. Да резимирамо. За континуитет магичких обичаја и обреда битно је истаћи да су настављали да живе кроз хиљаде година. У свом дугом процесу развитка било је старих наслага али и новог раста, обогаћивања новим смислом, новим народним надахњима и мислима, новим народним искуствима. Захваљујући томе, магија је и могла постати моћно оружје у овладавању не само натуралистичком сликом стварности, него и самим процесом њеног настајања, смислом и смером тога процеса. Кад је реч о магији, обично се узима да је она стара колико и човек. Неки истраживачи претпостављају, мада је то још увек спорно, да је магија морала бити позната и сајом неандерталцу, али свакако је сигурно да је увелико цветала у млађем палеолиту.<sup>338</sup> Сапиенс и његов ловачки начин живота створили су читаву магичку епоху, остављајући за собом слике ловачких животиња на зидовима бројних пећина и читаве пантомиме лова са стрелама и маскама у којима су приказивали успешан лов да би такав успех прејудиицирали и у стварности. Сви ови магички ловци, и негдашњи у праисторији и садашњи код неких још заостаца племена, гађали су стрелама, или још увек гађају слике и кипове да би таме сигурније погодили њихове оригинале.<sup>339</sup> Очигледно је да су се поступци имитативне магије формирали у ловачком друштву. Праисторијски пећински цртежи које је човек-ловац вешто урезао на стенама, највећа су залага чврстог самопоуздања да ће магијом успети да обезбеди контролу и постићи добит над дивљим зверима од којих је зависио физички опстанак чланова праисторијске заједнице. Кевендиш иде даље и сматра да „слике животиња рањених оружјем вероватно је требало да помогну ловцима да их ране и убију у стварном животу, а помогле су им у најкритичнијем тренутку, уливајући им самопоуздање. Међутим, можда су неке 'ране' и 'оружја' били сексуални симболи намењени побољшавању плодности врста како би се на тај начин обезбедила довољна количина дивљачи”.<sup>340</sup> Пример „разиграног чаробњака” из француске пећине *Trois frères* с ликом човека који носи животињску кожу и реп, с маском попут сове и с јеленским пароприма, по неким ауторима представља бога и племенског врача, а према Кевендишу неку врсту праисконског или заиста божанског учитеља магије.<sup>341</sup>

Однос између човека и природе који се засновао у та древна времена имао је двоструки вид. Први се одражавао у свемоћи природе над човеком још друштвено немоћним, а други у човековом настојању да делује на природу и њоме овлада у тешким и веома ограниченим условима првобитног друштва, захваљујући својим првим сасвим оскудним

<sup>338</sup> С. А. Токарев, *Сушност и происхождение магии*, Труды института этнографии, Н. Серия, Т. LI, Москва 1959, 7—75.

<sup>339</sup> Љ. Живковић, *op. cit.*, 224—225.

<sup>340</sup> R. Kevendiš, *op. cit.*, 18.

<sup>341</sup> *Ibid.*, 19.

оруђима и својим способностима.<sup>343</sup> Ова исконска идеја магије и магијске праксе, зачета још у праисторији, континуирано је наставила да живи у разним видовима кроз сва историјска раздобља, те у сукобу с другим идејама и стварностима често добијала нове неопходне садржaje и облике. Могло се уочити да се са овом идејом сусрећемо и данас у њеном готово првобитном, изворном облику код балканских номадских сточара. То можда звучи невероватно на први поглед, али је етнологија потврдила ову истину и код народа на другим странама днашњег света.

Неолитска епоха представља једну вишу етапу у развоју човечанства, са сложенијим економским и духовним животом, с већим бројем манифестација и веровања. Основу магијских обреда чини култ плодности. Свакако је код плодности веома велику улогу имала плодност земље, тла, али и плодност оних животиња које су служиле за исхрану. Отуда и велики број хомеопатских магијских обреда у циљу да се повећа плодност.<sup>344</sup> Драга Гарашанин пише: „У неолиту Балкана, у оквиру култа плодности осим персонификације саме мајке-претка или мајке-земље у њеним разним варијантама, видну улогу играју и представе животиња. Такав је случај, на пример, са биком, животињом која је везана за култ плодности, на шта посебно указује њена велика улога у култу старог Крита и у микенској религији.”<sup>344</sup> Такође су и представе говечета и овце на теракотама неолитске пластике везане за култ плодности; њихове кости се као и кости бика радо користе за прављење амулета који се сматрају посебно корисни и ефикасни.<sup>345</sup> Приликом ископавања у Јерикону, једном од најстаријих насеља на свету, археолог Гарстанг је у доњим грађевинским слојевима поред једног примитивног храма нашао 200 малих земљаних фигура које представљају козе, овце, свиње и псе. Све фигуре су биле разбијене. Према његовом мишљењу, оне илуструју развој човека од ловца до сточара и његов измењен став према животињама. Он више није могао да себи приушти да божанствима плодности жртвује брижљиво одгајену и скупочену мледунчад животиња, па им је уместо живе стоке приносио фигурице од глине које је ложио.<sup>346</sup>

Магија је наставила да се преноси традицијом кроз даље епохе људског живљења. У хеленском свету се веровало да је Тесалија (одакле долази знатан број наших сточара) била земља која је дала највише мага. Апулеј (*Метаморфозе*) каже да су они (мази) вршили своју власт над природом. „Гробови покојника нису сигурни, са хумци и ломача скупљају се отпаца и комади са лешева да би се тиме живима нанела несрећа. А старе вештице у часу саме сахране, великом брзином стижу и спречавају погреб.”<sup>347</sup> У текстовима и других класичних писаца (Хорација, Овидија) налазимо много доказа (и описа) о постојању и веома укорењеној магијској пракси античког доба. Византија се разним канонима

<sup>343</sup> А. Donini, *Fregled povijesti religije*, Zagreb 1966, 26.

<sup>344</sup> Д. Гарашанин, *Религија и култ неолитског човека на централном Балкану* Неолит централног Балкана, Београд 1968, 224—245.

<sup>345</sup> *Ibid.*

<sup>346</sup> *Ibid.*, 246. 249.

<sup>347</sup> В. Vardiman, *Nomaden*, *op. cit.*, 59.

<sup>348</sup> Апулеј, *op. cit.*, 49.

борила против магије и сујеверја уопште, а црквени оци су били на челу те борбе. Нападане су жене које су се бавиле црном магијом. Упућује се прекор становницима Антиохије што у своје куће доводе пијане старице да им бацају чини. Познати су и напади на императорку Евдоксију „чији је двор био заражен упражњавањем црне магије”.<sup>348</sup> Постоје толики кодекс на латинском за потребе људи (варвара) у некадашњим римским провинцијама. У њима се налазе одредбе против свих могућих врста магије, предсказања, опчињавања, справљања урока од трава, затим против узрочника непогода, па и оних који призивају демоне против стада, као и против приношења ноћних жртава, једном речју против свих магијских чини.<sup>349</sup> Такође постоје бројни едикти из средњег века који оштро забрањују магију, гатање и предсказивање.

Први гностици Гимон и Менандар били су маги. Доказано је да су се гностици уопште служили магијом, алегоријом и мистицизмом, управо оним што је карактеристика и самог *Физиолога* као пропагандног средства. Познато је да гностицизам има блиске везе с мистеријама и религијама које су проткане мистеријама, а да су их, како тврди Хиполит, прихватиле асирска, фригијска и трачка мистерија.<sup>350</sup> Не може се сумњати у то да постоји макар идсјна спона тако далеке прошлости са савременом употребом магије. Разуме се да то може имати епистемолошки статус хипотезе. Међутим, упркос овој оградни, ова истина се упорно намеће, а у току анализе могли смо приметити, разуме се онде где је то било могућно, да коришћење праисторијских и античких аналогја умногом потврђује данашњу магијску мисао и праксу код сточара. Свакако да не можемо бранити постојање апсолутне идентичности у свести праисторијског човека и свести савременог сточара. Међутим, иако толико временски удаљени један од другог, оба су веровала у чврсту моћ магије. Могућно је утврдити да постоје неке заједничке основе. Тако амбициозан покушај да се утврди заједничка основа у психи праисторијског човека и данашњег сточара „састоји се не само из елемената традиције преузете из ранијих епоха него и великим делом и из искуства или, боље речено, из властитих утисака, афеката и жеља које су се јављале или се сада јављају у свакодневном животу сваког човека и које ће се јављати и у будућности”.<sup>351</sup> Могли бисмо и да заборавимо на миленијуме развитка магије и на њен смисао на појединим степенима тога развитка, као и на доба кад таквог смисла није ни било, него су људи просто реаговали сходно постојећим нагонским потребама.<sup>352</sup> То би могло да потврди тезу оних који у данашњем рецентном етнографском материјалу не виде никакав континуитет, него само исти психолошки механизам растерсјења као израз „регресије”, тј. враћања на старе нивое односа према објекту услед недаћа које су погодиле заједницу.

Нашу тезу о континуираној живој традицији магије и магијске праксе, као и њен мисаоно митски смисао, Брикнер би протумачио као општељудску манифестацију која подлеже истим менталним човековим

<sup>348</sup> Н. К. Baroha, *op. cit.*, 89.

<sup>349</sup> *Ibid.*, 89.

<sup>350</sup> Д. Драгојловић, *op. cit.*

<sup>351</sup> Н. К. Baroha, *op. cit.*, 17—18.

<sup>352</sup> V. Matić, *Zaboravljena božanstva*, Beograd 1972, 365.

предиспозицијама на целој земљиној кугли, пошто је човек *animal symbolicus*, како га је окарактерисао Касирер, па је стога и његова психа недељива.<sup>353</sup> Отуда магија по Брикнеру не исказује никакву старосну вредност, па ни континуирану појаву древних времена. Свакако да истоветна начела магије могу бити универзална пошто их у идејном смислу налазимо и у другим културама, што по нама само потврђује њихову дубоку архаичност и исконску старост. Међутим, Брикнер забравља да се постуци у практичном извођењу веома разликују, а они управо и дају одређене особености не само појединим етничким групама и народима него и временским епохама. Ма колико да сматрамо да смо удаљени од ње, ми смо још увек слабо ослобођени магије. Идеје о срећи и несрећи, у бити још увек присне савременом човеку, веома су блиске идеји саме магије. Ни технике, ни науке, па чак ни руководна начела нашег разума нису опрали своју исконску мрљу, каже Мос. Није претерано смионо мислити да све што појмски силе, узрока, сврхе, суштине имају још непозитивно, мистично, поетично, добрим делом има везе са старим навикама духа из којих је никада магија и којих се људски дух споро ослобађа.<sup>354</sup>

Сматрамо за највеће задовољство ако смо успели да на претходним страницама укажемо на непрекидност тока магијске мисли и маште која траје од праисторије до наших дана.

<sup>353</sup> W. Brückner, *op. cit.*, 40—42.

<sup>354</sup> M. Mauss, *op. cit.*, 137.

## II РЕЛИГИЈА

### *Празници и верски обичаји (Календар)*

Саракачани и Власи су хришћани православне вере. У ова разматрања не улази њихова црквена религија и тумачења која она проповеда. Из досад реченог могло се уочити да је магија код балканских сточара ритуализована до невероватног ступња, посебно у свом доиста раскошном симболизму. Напротив, верски календарски празници нису тако разуђени, обредност им је доста скучена, безлична и често непозната; једном речју, њихова палета је далеко сиромашнија у поређењу с магијском. Време одржавања верских празника одређено је датумима као свето време и разликује се од свакодневног времена по томе што се састоји у реактуализацији неког светог догађаја који се одиграо у далекој митској прошлости.<sup>1</sup> У хришћанске празнике, сточари су унели паганске обредне елементе. Они имају за циљ (уосталом као магија) да привуку благотворан утицај религије и да она повољно посредује у њиховом животу пошто религија представља силе које треба искористити. Кемпел је приметио да се Саракачани понашају према свецима без икаквог осећања непријатности. Њихов прилаз је *do ut des*. Односи између свеца и молиоца подсећају на однос заштитника и клијента. Међутим, ако је лако схватити како Саракачан до извесног степена пројектује искуство својих друштвених односа на свој верски живот, онда је тачно да други превазилази први.<sup>2</sup> Овде пристаје Диркемова констатација из његовог значајног дела *Елементарне форме религиозног живота* да су веровања увек заједничка једном колективу који испољда своју привржност и њима и обредима који су са њима повезани.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> M. Eliade, *Sacro i profano (separat)*, Vrnjačka Banja 1980, 31.

<sup>2</sup> J. K. Campbell, *Honour, Family, and Patronage*, Oxford 1964, 345.

<sup>3</sup> E. Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, London 1976.

И у религији се испољава основно схватање које управља и магијом. Основне идеје које одређују магијске обичаје одражавају се и у верским обичајима, али су оне често „христијанизоване”. Тако, закључује и Кавадиас, „између магије и религије наших сточара постоји извесан континуитет, заједнички праг који омогућава прелаз од једне ка другој, а да се при том ипак не оспори оригиналност ниједне од њих. Уосталом посредовање представника цркве и призивање Бога и светаца приликом магијских обичаја (егзорцизама) сведоче о постојању тог прага”.<sup>4</sup> Религија и магија спадају у категорију светог, па је тешко разграничити ова два појма. Кад се каже религиозност склони смо да разумемо само хришћанску традицију и веру у Бога. Међутим, под овај појам спадају и друге појаве и предмети према којима сточар гаји извесну побожност. Уска повезаност религијских обрда с магијским чинима потврђује се на делу, због чега је често веома тешко одвојити религију од магије. Понекад је религијско-магијско и магијско-религијско истоветно. Ова два вида коезистирају у хришћанској религији и заснивају се практично на реалном ставу верника, чак иако се томе противе учења теолога. Међутим, ми ипак остајемо при нашем гледишту да се религија, под којом овде подразумевамо скуп празника и верских обрда код сточара, обраћа одређеним бићима чију наклоност човек покушава да задобије, а која увек могу одбити да услыше његове жеље. Тражени резултат се не постиже непосредно, стављањем у дејство неке технике (као што је случај у магијским обредима), него посредно, сарадњом или заштитом неког бића које ужива аутономну вољу.<sup>5</sup>

Без обзира на толике теорије и супротстављена мишљења који их окружују остаје разлика између магије и религије коју је често тешко приметити, али која ипак задржава извесан теоретски значај. Може се рећи да се магија јасније разликује од религије с правног гледишта што је посебно било јасно у целом средњем веку.<sup>6</sup> Хацимисалијева примећује како је зачуђујуће што пастирски народ, вичан борби прса у прса с природом, није могао једноставно да прихвати духовни свет хришћанства, мада у много чему показује типичне црте хришћанства.<sup>7</sup> Кемпел такође запажа да се без обзира на то што православна црква као институција није имала довољно снажног утицаја на религиозни живот номадских сточара, ипак осећа преламање (рефракција) ортодоксне догме и праксе с њиховим универзалним етичким вредностима.<sup>8</sup> Тешко се може било које од мерила која се обично користе за дефинисање религије применити на религијско понашање сточара, јер су они углавном без парохијских свештеника, без ауторитативних верских текстова, без сталних цркава, без других конвенционалних православних догми. То ипак не значи да се може говорити о њиховој „природној религији” у смислу који је овим речима дао XIX век, јер оно што они као хришћани поимају кроз различите видове „природног” у свету, то је управо

<sup>4</sup> G. B. Kavadias, *Pasteurs-nomades méditerranéens. Les Saracatsans de Grece*, Paris 1965, 326.

<sup>5</sup> M. Panoff — M. Perrin, *Dictionnaire de l'ethnologie*, Paris 1973, 231—232.

<sup>6</sup> M. Mauss, *Manuel d'ethnographie*, Paris 1967, 255.

<sup>7</sup> A. Χατζημυζάλη, *Σαρακατσάνοι, Τόμος πρώτος, μέρος Α', Β', 'Αθήνα* 1957.

<sup>8</sup> J. K. Campbell, *op. cit.*, 353—354.



„натприродно“.<sup>9</sup> Отуда кад кажемо религија, религиозски, ми на првом месту мислимо на њен митолошки облик или ступањ, занемарујући теолошко значење које је предмет других наука и дисциплина.

Што се тиче хришћанских светаца, нарочите почести указују се свецима покровитељима стоке: Св. Борђу (Бурђевдан) и Св. Димитрију (Митровдан). Они представљају ударне празнике и зато што се поклапају с циклусом сезонских миграција. Пастирска година почиње у ствари с Бурђевданом, а завршава се на Митровдан. Наиме, први празник објављује почетак летњег раздобља, а други почетак зимског. Поред ова два, један од значајних празника је и Ускрс. Иако сточари не обожавају ниједног земљорадничког заштитника, ипак се пророк Илија (Св. Илија) слави и поштује. За њега сточари везују занимљив мит, о чему ће бити речи касније. Остале хришћанске празнике прослављају тек симболично, као нешто што је изван њиховог живота. У целини саследани, календарски празници углавном значе реактуализацију митских догађаја. То за човека представља највећу наду, јер он при свакој реактуализацији налази прилику да преобличи своје постојање, да га учини сличним божанском моделу. „Понављањем истих чинова, и вечни сусрет са истим митским временом почетка не представља ни у ком случају песимистичку визију живота, баш напротив, захваљујући том „вечном повратку“ на изворе светога и стварнога људска егзистенција му изгледа спасеном ништавила и смрти“.<sup>10</sup>

Уобичајено је да Саракачани неколико пута годишње одржавају своје заветине (неку врсту славе), кад приносе јагње као жртву. Те заветине су везане за сточарске торове (станије), па се Саракачани заветују хришћанском свецу и славе га, на пример Спасовдану, Св. Танасију Св. Константину, Св. Параскеви.<sup>11</sup> Често се издвоји и једно мало стадо чији се приход посвети одређеном свецу, а ова обећања се брижљиво држе и поштују и обавезна су за потомке. Многи торови имају сличне „мале“ празнике. Неки Саракачани из СР Македоније славе Св. Јована Крститеља као празник свога тора. Том приликом кувају пасуљ као култно јело, затим га окаде и поделе по коначијима. Отуда се овај празник зове „Пасуљ св. Јована“.<sup>12</sup> Запазити смо и код Саракачана и код Влаха на територији Југославије да им породичне славе, уколико их имају, нису од старина и да су их прихватили угледајући се на суседе Словене или у Македонији или у Србији. Тихомир Борђевић је крајем XIX века записао да је свака саракачанска породица на планини Јастрепцу славила славу. Славе су им биле исте као код Срба. Свештеник није долазио у колибу да свети водицу, али су зато колач резали у оближњој пркви и тражили од свештеника да га пошкропи светом водицом.<sup>13</sup> Само извођење славског обреда подразумевало је колач, свећу и кољиво. Међутим, слава није карактеристична за балканске сточаре;

<sup>9</sup> M. Eliade, *op. cit.*, 51.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 47.

<sup>11</sup> A. Хадимскали, *op. cit.*, 137.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 139.

<sup>13</sup> Тих. Борђевић, *Наш народни живот VIII*, Београд 1933, 103.

они који су је прихватили, више је одржавају да би се обезбедили од несреће, болести и других недаћа. Занимљиво је да Власи имају приличан број заједничких светковина, а посебно вапара на којима се сви окупљају без изузетка. За ту прилику долазе чак и они из печалбе. Овај обичај је занимљив и са социјалног и са етнопсихолошког гледишта. Ти дани су прилика да се размене вести, обаве послови и, што је најбитније, уговоре веридбе и венчања. Поред тога се појављује и типичан обичај култне партиципације у заједничкој трпези и дељењу хране. Треба посебно нагласити да учествовање на овим светковинама учвршћује сточарску заједницу и потврђује њен етнички идентитет.

*Вийфанија (Богојављење).* — Тога дана домаћице обавезно спремају хлеб од кукурузног брашна, а удате жене већ у рану зору одлазе у цркву у неко оближње село да узму богојављенску водичу за коју верују да тера демоне. При повратку откину маслинову гранчицу, замачу је у свету водичу и шкропе све око себе. У торовима најпре пошкропе овце, затим козе, а тек на крају коње и мазге. Такође шкропе и колибе у којима живе. Тако жена у овој улози замењује свештеника, који уосталом не би могао ни доћи до саракчанских конакија јер се налазе на граници парохије. Они који су постили и децаци од 14 до 18 година старости одлазе на извор. Свак понесе по један црвен вунени конац и кућну икону. Изворском водом оперу икону и конац, а потом их окаче о грану близу извора да се осуше.<sup>14</sup> Такође и Саракачани у СР Македонији одлазе на Богојављење са иконама на извор да их, како веле, „умију” водом и босиком.<sup>15</sup> Прање икона на Богојављење има чисто ритуално обележје. Оно је везано за одређени дан кад се врши очишћење водом на извору као култном месту. Чајкановић сматра да „купање” икона има лустративан значај. Прави разлог за лустрацију лежи у чињеници да се с Богојављањем завршава опасно раздобље у коме су невидљиве силе лутале светом, улазиле у домове и чиниле зла људима. Кад се заврши то раздобље потребно је да се људи који су били у додиру са злим силама прописно очисте посвећеном водом. Стога се и иконе које су биле у додиру са хтонским демонима морају очистити.<sup>16</sup> У прању икона назире се елементи регенерације водом. Још у старом веку су статуе божанстава биле потапане у воду. Церемонија светог купања вршена је углавном у култу великих богиња плодности и пољопривреде. Богине опадајуће моћи биле су тако ојачане, осигуравале добру жетву и увећање добара. „Купање” фригијске мајке Кибеле одиграло се 27. марта (Хиларна). Статуа је потапана у реку или извор. Афродита је купана у Пафосу. У трећем веку нове ере, Калимах говори о купању богиње у Атени. Потапање икона у воду, посебно Богородичине иконе, да би се окончала суша и изазвала киша примењивано је у средњем веку и поред свештеничког противљења.<sup>17</sup>

Према Томсону и Уејсу, Власи из Самарина такође су веровали у чудотворну и исцелитељску моћ манастирске иконе св. Богородице. Према њиховом веровању, она је лечила од неке заразне болести која је

<sup>14</sup> А. Хаџимикали, *op. cit.*, 156.

<sup>15</sup> Архив Македонске академије наука и уметности, Фонд Б. Русина.

<sup>16</sup> В. Чајкановић, *Мити и религија у Срба*, Београд 1973, 50.

<sup>17</sup> М. Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, London 1979, 196.

нападала мазге.<sup>18</sup> Средином јануара, ова икона се у свечаној процесiji износи из манастира на брдо изнад места Самарина, а затим се одржава тзв. „жива дражба”. Наиме, икона се стави на лицитацију пред свим присутним Власима па онај ко највише приложи уља манастиру добије икону да преноћи у његовој кући. Добитник је славodobитно носи кући пошто верује да ће му она донети срећу и одстранити заразу која би се могла појавити и напасти стоку.<sup>19</sup> У обичајима који се изводе на Епифанију, поред благослова цркве налазимо и средство очишћења од нечисти коју наносе зли дуси, јер света водица растерује „каликанцаре”, а шкропљењем се даје и подстрек за регенерацију, плодност и изобиље. У свакој породици се поред иконе чува и извесна количина свете водице као средство против болести или урока.<sup>20</sup>

*Св. Атанас.* — Овај празник је код Влаха веома омиљен и значајан а обележава средину зиме. Постоје многе легенде о овом свепу, посебно оне у којима се описују његове добротинства што их пружа људима у невољи и помаже им да се из ње избаве. Нским се јавља у сну и саветује шта треба да учине да би оздравили и које лековите траве треба да употребе. Лицковно га замисљају као јачача на коњу са сабљом или мачем. Св. Атанас може бити и заједничка слава једног номадског логора. Том приликом се прави курбан: закоље се заједничка овца од које се спреми јело за све житеље заједнице и које су морали сви да окушају Ова врста жртве, уз очигледну партиципацију, била је намењена здрављу и напретку стоке. Код Мугленских Влаха, за овај празник је приношен на жртву у црквеној порти. Свако домаћинство је добијало чинију меса партиципирајући за њу одређену суму новца који је улазио у црквену благајну.<sup>21</sup>

*Св. Тодор.* — Овај светац је слава мазгара и коњаника. Тог дана сваки коњак код Саракачана меси посебан обредни хлеб намењен Св. Тодору, јер они дубоко верују да је Св. Тодор био коњаник. Први комад овог колача даје се коњу, а остатак поједе коњоводац. Према запису Хадимхалиџеве, на хлебу се као орнамент налазе пет кругова који су постављени тако да представљају крст или месец. И Римљани су у марту одржавали празник посвећен коњима, а такође су приређивали и коњске трке. Веровало се да снага утрошена у овим тркама помаже пролећним усевима да боље расту.<sup>22</sup>

*Благосејни.* — Уобичајено је да се тога дана испробава звук звона, а добро је да се целог дана звони како би се отерале зле силе. Звук звона у магији и само звоно доста су заступљени у обичајима балканских сточара. Подсетимо се улоге звона у обредима под маскама, које између осталог има и фалусни значај. О звонима можемо рећи и следеће: дечаци од 8 до 12 година старости одлазе у ливаде уочи Благовести да

<sup>18</sup> A. J. B. Wace — M. S. Thompson, *The Nomads of the Balkans*, London 1972, 142.

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> G. B. Kavadias, *op. cit.*, 326.

<sup>21</sup> A. J. B. Wace — M. S. Thompson, *op. cit.*, 141.

<sup>22</sup> R. Kevendiš, *Istorija magije*, Beograd 1979, 47.

беру цвеће, затим га донесу у конаки и њиме украсе једну корпу. На дан празника, два-три дечака иду од колибе до колибе. Двојица носе звона и звоне, трећи носи корпу с цвећем, а сви заједно певају песму благовештења. Домаћица им ставља у корпу једно до три јајета.<sup>23</sup> Додајмо и једно веома изражено обележје звона: одјек звона и клеветуша које чује са оваца, сваки чобанин осећа као врсту музике, као мелодију која га узбуђује, и враћа у стање неке чудне меланколије. По звуку звона, чобани распознају да ли овце мирно пасу, или се приближава нека опасност (дивља звер, крађа и слично). То разликовање боје звука је незаборавно, необично и особено само за људе чији су цео живот и рад везани за стоку.

*Велики четвртак.* — Велики четвртак је значајан и за живе и за мртве код Саракачана. Они верују да се душе мртвих тога дана ослобађају из хада и долазе у спољни свет.<sup>24</sup> Тога дана жене не изостају да оду у цркву ма колико она била удаљена. Иду све заједно, а старице желе да се причесте да не би неспремне отишле на други свет ако умру на својим номадским путовањима. Младе жене се не причешћују; оне то чине онда кад почну да старе, кад проведу дуге година у браку. Саракачанске жене припремају две торбе које носе у цркву. Прва је „намењена живима”, а напуњена је предметима који треба да буду посвећени: прапорци, со, тамјан, вуна црне овце, шарена јаја, свеће и слично. Ову торбу ставе крај олтара за време литургије. Друга торба је „намењена мртвима”, а напуњена је хлебом, кољивом, вином, тамјаном итд. Њу дају сештенику да над њом прочита парастос за умрле чланове породице који су, према веровању, присутни тога дана у цркви.<sup>25</sup> Торба намењена живима, односно предмети које она садржи, сведочи о значењу овог обичаја. Како је утврдио Кавадис, они се деле на две категорије: на оне који представљају економски живот сточара и на оне који су намењени за духовне потребе. Сви предмети ће бити освешћени за време богослужења. То значи да је благостање обезбеђено пошто су млекарска производња и гајење стоке (прапорци) благословени. Исто је и с рађањем или с плодношћу које симболише јаје.<sup>26</sup>

Сваки конаки боји јаја на Велики четвртак. Посебно се обоји прво јаје у црвено и оно се назива „великочетвртско јаје”, а има изузетну магијску моћ. То прво јаје треба да је од потпуно црне кокоши, без иједног белега. Јаје се тврдо скува и обоји у црвено, а онда се по њему испртају синусоидне шаре које симболишу змију, дакле плодност. Затим се носи у тор код оваца и закопа тамо где је закопана и змијска глава. Код Влаха у околини Велеса, прво обојено јаје се чува до Ђурђевдана. Тога дана, чобанин закопа јаје пре Сунчевог изласка на улазу у тор где ће се обавити премуга стоке. Неке саракачанске породице настављају да боје јаја и на Велику суботу, и то оном бојом која је остала од Великог

<sup>23</sup> А. Хаджимихали, *op. cit.*, 161.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 163.

<sup>25</sup> G. B. Kavadias, *op. cit.*, 328.

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> А. Хаджимихали, *op. cit.*, 165.

четвртка. Иста боја се чува и за бојење јаја на Бурђевдан. Боја се после тога склони на скровито место да одстоји четрдесет дана, па се тек онда проспе у неки поток.<sup>27</sup> Закопано јаје од Великог четвртка и змијска глава имају велику магијску моћ за плодност (принос у јагањцима), рашћење и заштиту од болести. Поред овог првог јајета, посебно се обоји још три до пет комада и имају исту магијску улогу. Ова јаја не може да једе свак, поготову удате жене и ожењени мушкарци. Дају се само онима за које се сматра да су чисти, то јест обично дечацима од 12 до 18 година старости. Љуске од ових јаја стављају се у колибу испод постељу, јер се „тако ваља“. Осим бојења у црвено и шарања змијским орнаментима, јаја се украшавају и кружним линијама које такође симболично представљају змију савијену у клупку.

Млађе жене месе култне хлебове, на Велики четвртак, гзв. „псикудија“. За ове хлебове кажу да су од мртвих за живе, или од живих за мртве, што симболично уједињује живот и смрт.<sup>28</sup> Хлебове добија сваки члан породице, а такође и стадо, и размењују се и с целом фамилијом у станију. Са хлебом се дели и густо куван пасуљ. Онај ко даје хлеб и пасуљ, заузврат добије такође хлеб и пасуљ. Не постоји домаћинство које неће обавити ову поделу пошто се верују да то симболизује живот и смрт.<sup>29</sup> Код овчеполски х Влаха, жене месе мале култне хлебове с црвеним јајетом у средини, а кору ишарају виљушком. Хлебови се деле на Ускрс деци и гостима. Такав обредни хлеб имају и Македонци, па изгледа да су га Власи преузели од њих. Саракачани у СР Македонији фарбају јаја у броју. Пошто се јаја обоје, црвеном бојом се намаже чело белог јагњета. И Саракачани у Бугарској фарбају јаја у црвено за Ускрс.<sup>30</sup>

О јајету за Велики четвртак потребно је изнети још неке појединости. Реч је о јајету које је тога дана снела црна кокошца. Пре него што се донесе у цркву, то се јаје ишара. Остале ствари послужиле за прављење амајлија (со, тамјан) или за истеривање злих духова (свеће које се пале за време егзорцизама, итд.).<sup>31</sup>

За тренутак ћемо прекинути преглед календарских обичаја и приступити неким тумачењима која се односе на обичаје о којима је било речи.

И у прослављању поменутих празника, као мисао водила показују се извесни постулати и поступци који омогућају магијску радњу. Видели смо да се у торби спремној на Велики четвртак налазе предмети који треба да добију благослов освећењем, односно начелом преношљивости. Затим имамо опозицију сила (свеће, со и тамјан) за уклањање болести, а потом очишћење (шкропљење водом и сл.). Призивање сила преко магије и религије врши се из истих разлога. „Довођење у везу човека и стоке са силама остварује се час посредним контактом (симболима), час представљањем; сетимо се Лазареве суботе. Дакле, и овде налазимо

<sup>27</sup> *Ibid.*, 164.

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> V. Marinov, *Über einige schwach untersuchte Seiten der geistigen Kultur der beweglichen Schafhirten auf der Balkanhalbinsel*, Одредбе позитивног законодавства и обичајног права о сезонским кретањима сточара у југоисточној Европи кроз векове, Посебна издања Балканолошког института САНУ 4, Београд 1976, 303.

<sup>31</sup> G. V. Kavadias, *op. cit.*



начела хомогености. Према томе, мисао која у крајњој линији одређује ове празнике, идентична је са оном која одређује магијске обичаје који се односе на наведена питања.<sup>33</sup> Подзвучимо још једну сличност између магијских и религијских обичаја које упоређујемо. Разни предмети (као они који се налазе у торби на Велики четвртак) добијају код верских обичаја симболичну успешност освећењем. А на подручју магије, видели смо, симболи примарних узрока прате стара божанства (змије су обавијале руке богиња), па су према томе били освећени предмети. Дакле мисао која стоји иза тога је иста.<sup>33</sup>

У овој сличности нема ничег чудног пошто је у ствари реч о феноменима исте врсте. Пре него што су Хелени примили хришћанство, све оно што смо назвали „митовима којима се инспирише магија” припадало је једној ранијој религији. Будући да су објективни услови (знања, напредак техничких средстава, нужност да се реше животна питања и слично) остали исти у тренутку кад је примано хришћанство, онај део нове религије који је требало да посредује у корист решења истих питања тумачен је и примењиван по истом друштвеном процесу. Захваљујући том тумачењу, које у суштини представља само реинтерпретацију и поновно озакоњење идеја које су постојале раније, дакле процес акултурације, нова религија је с једне стране могла да прихвати један слој старих веровања, а са друге да се рашири у средини чија је културна арматура била неспојива са њом.<sup>34</sup>

*Ускрс.* — Овај празник се код Саракачана, као уосталом и код свих Грка, слави са много сјаја. Чим сване дан, свака домаћица порани да испред колибе запали велику ватру од грања на коју обично стави нешто црвено (црвен вунени конац, црвен цвет или црвену кргу).<sup>35</sup> Власи пре сванућа везују црвене конце на улаз у тор. Црвеном бојом којом су фарбана јаја мажу нека места по телу оваца. Истог дана пуштају овце на најбоље паше са сочном травом.<sup>36</sup> Човскова склоност да успостави непосредну везу између црвене боје и крви као судстанце, неминовно нас враћа до самих почетака неолитског доба. У зору, целингат и сваки домаћин у пратњи свог најстаријег сина коље ускршње јагње. Неожевњени син доноси у конаки бело јагње за жртву.<sup>37</sup> Жртва је стављена на земљу, главе окренуте према истоку — правац у коме домаћин треба да гледа док се животиња коље. Исток, подсетимо се, симболизује живот и срећу, према истоку се окреће човек при молитви, њему су окренуте цркве и гробови, са истока долази светлост. Домаћин замаче прст у јагњетову крв и учртава један крст на чело свог сина, а други на довратак колибе. Затим припрема ватру и натице јагње на ражањ, чије печење лично надгледа. Жене се у то не мешају. Потом се сви обилно чапћавају, а домаћин шаље месо и чобанима који су код стада на испашаи.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 330.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 331.

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> А. Хаџимихали, *op. cit.*, 166.

<sup>36</sup> А. Колтаџа, *Οι κοινοβλάχοι, Θεσσαλονίκη* 1976, 195.

<sup>37</sup> А. Хаџимихали, *op. cit.*



Обавезно је да се сви чланови конакија обреде жртвованим јагњетом.<sup>38</sup> Све ово несумњиво има обредно и жртвено обележје, чији је протагонист сада мушкарац, домаћин или глава целингата.

За време Ускрса, чобани иду од конакија до конакија, почев од вође пастира, да честитају једни другима. Разуме се да сваки добије по једно обојено јаје од домаћице. Љуске од црвених јаја, које такође имају магичку моћ, бацају изван конакија. Саракачани иначе ретко комуницирају осим два пута годишње. Најважнија прилика је свакако Ускрс. Тога дана ствара се топло пријатељство између људи који нису у сродству чак и између оних који се не познају у односу на затечено стање и агресивност који владају у току године.<sup>39</sup> Ова идеална солидарност руши препреке које иначе могу одзајати породице или заједнице. У торовима се не прави сир на Ускрс. Све млеко се подели сиромашним пастирима. Ако је конаки у близини неког села, млеко се даје сељацима. То сељаци знају, па на тај дан најчешће сами долазе да узму млеко.<sup>40</sup> Занимљив је још један обичај који се изводи на Ускрс. Наиме, младеж обликује Јуду од суве траве у виду лутке коју запале у присуству целе заједнице на простору близу конакија, а тек после тога започиње забава. Хаџимихалијева с правом сматра да се у овом чину назире древни магички ритуал спаљивања зла и рађања новог живота који је у лицу Јуде попримио хришћанске елементе.<sup>41</sup> Пошто је Ускрс покретан празник дешава се да га сточари номади проведу на путу од зимских станишта ка летњим. Да би ипак обележили овај велики празник, они се задрже негде на путу и улогоре се. Ускрс 1854. године, самарински Власи су провели у логору на путу за планину. Изненада су их нападе турске трупе и опљачкале их.<sup>42</sup>

*Жртвовање јагњета* се врши у одређене дане и за одређене циљеве. Том приликом се чита судбина из утробе или са плећке. Курбан (жртва) се приређује на велике празнике Ђурђевдан, Митровдан, Божић, Ускрс, Спасовдан и на заветине конакија, затим на свадбама, при рођењу (прворођеном сину, а само понекад и при рођењу девојчице), и крштењу прворођеног сина. Кад неки човек или стадо тешко оболе, кад се роди дете од седам месеци, као и у част неког великог и значајног госта, такође се коље јагње. Нарочито је ово последње повезано с неписаним законом филоксеније, јер се закланим бравом одаје поштовање госту који би могао бити и какво прерушено божанство. Жртву приносе и кад се заврши стрижење оваца, а у многим конакијима пре почетка и по завршетку сирења.<sup>43</sup> Познато је да сточар нерадо коље животињу да би подмирио сопствене потребе у месо, али је добровољно жртвује да би испунио крвни обред. „Јер је душа тијелу у крви, а ја сам вам је одредио за олтар, да се чисте душе ваше, јер је крв што душу очишћа” стоја у Библији.<sup>44</sup> Животиње које се кољу увек су из стада, а обично је то јаг-

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> J. K. Campbell, *op. cit.* 310

<sup>40</sup> А. Хаџимихали, *op. cit.*, 165.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 166.

<sup>42</sup> A. J. V. Wace — M. S. Thompson *op. cit.*

<sup>43</sup> А. Хаџимихали, *op. cit.*, 145.

<sup>44</sup> Библија, III *Књига Мојсијева*, гл. 17.

ње или ован, животиње без мане, најбоље из стада, одабране само за ту прилику. Код Влаха је уобичајено да се јагње које се прво ојагњило жртвује за Ускрс. Саракачани у Србији кољу за Ђурђевдан најбоље јагње, тзв. „сутаре”. Без обзира на то да ли још нису кресули из места зимовања, или су на путу за планину, јагње су обавезно клали према обреду који је важио.<sup>45</sup>

Верује се да брав драговољно пристаје на жртву, а кажу да јагње не пусти ни гласа док га кољу. Крв се употребљава за магијске чини. Животиња се коље на уобичајен начин; некад се при том изговарају и посебни изрази или молитве, али њихов садржај нисмо никако могли сазнати. О Ускрсу се дели месо жртвоване животиње за добро здравље и срећну годину, али и за душу покојника. У случају тешке болести којој нема изгледа на бољитак, Саракачани доносе јагње пред цркву и оно за време богослужења стоји привезано пред вратама. Затим га за кољу и испекну на ражњу, а месо разделе свима који су били на богослужењу. Свак ко добије комад меса дужан је да исказе искрене жеље за оздрављење болесника.<sup>46</sup> И код Саракачана у Бугарској приноси се јагње на жртву ради оздрављења болесника. Том приликом се месо жртвоване животиње подели суседима у сточарском логору.<sup>47</sup>

Из наведених примера најважнија су два тренутка: први, одабирање жртве и њена припрема; други, сам чин жртвовања. Очигледно је да се крвна жртва до те мере наметнула да је постала неизоставни део многих обреда. Ради упоређења навешћемо ове податке. Код номадских сточара на Блиском истоку уобичајено је култно клање јагњета о празницима. Чућећи на асурама од сламе, чланови породице једу обед без ножа и виљушке кидајући комаде прстима. Само десном руком се сме машити у чинију, и то по утврђеном породичном реду. Најпре старешина породице, па мушки чланови, затим жене и најзад деца. Почасни гост добија од домаћина највреднији део печења — од десног бута. Остаци обеда се према обичају морају закопати пре сванућа.<sup>48</sup> Контекст у коме се одвија жртвовање јагњета, према Кавадјасовом мишљењу намеће ове претпоставке: жртва је најпре дар светим силама преко којих се успостављају везе; она је такође дар страном госту; најзад, то је крвна жртва приликом неких повремених догађаја.<sup>49</sup> Једна чињеница између оних које смо навели, посебно је значајна за откривање идеје која одређује овај обичај. Реч је о даривању јагњета цркви по завету или за болеснике. У оба случаја дарује се један живот да би се отклонила претња једном животу и заштитио живот заједнице или појединца. Даривање једног живота да би се осигурала срећна будућност потиче из истих побуда. Грчки обичаји знају за жртвовање животиња у тренутку кад се остварује нешто ново, на пример кад се поставља темељ за нову кућу. У грчком фолклору постоји веома лепа песма која казује

<sup>45</sup> Д. Ђорђевић, *Ашани у Лесковачком крају*, Лесковачки зборник XVII, Лесковац 1972, 218.

<sup>46</sup> А. Хаџимџали, *op. cit.*

<sup>47</sup> V. Marinov, *op. cit.*

<sup>48</sup> E. E. Vardiman, *Nomaden*, Düsseldorf 1977, 68.

<sup>49</sup> G. V. Kavadias, *op. cit.*, 333.

како је мајстор зидар био приморан да зазида своју вољену жену да би темељи моста Арта били чврсти. Исти мотив је познат код свих балканских народа.<sup>50</sup>

Аналогије ради поменимо следеће: кад год се сточар на Блиском истоку усељава у шатор или колибу, он коље овцу на прагу и маже крвљу врата. Невеста коју доводи бедуин, такође мора да ступи у нови дом преко крви свеже заклане овце.<sup>51</sup>

Поменути обичаји који претпостављају жртву или су засновани на њој одражавају веровања која су постојала још пре хришћанства. Међутим, идеја жртве је преобразена и одуховљена и у хришћанству. Аврамов жртвени овац обележава прелаз од људске на животињску жртву. Од памтивека су потоци крви текли на олтарима: кад год је од богова молио обавештење и помоћ, човек је клао животиње.<sup>52</sup> Елиаде каже: „Извесне крвне жртве налазе своје оправдање у примордијалном божанском чину. Богови су *in illo tempore* убили морско чудовиште и раскомрчили његово тело да би створили космос. Човек донавља ту крвну жртву, понекад чак и људску.”<sup>53</sup> Најзад, даровање јагњета посетиоцу (непознатом, па према томе неком ко се сматра опасним за Саракачане) поред мишљења да гост може бити прерушено божанство има за циљ да домаћин успостави са њим везу и развије друштвене односе сарадње, дакле мирољубиве односе.<sup>54</sup> Разуме се да жртва јагњета није само феномен својствен Саракачанима и Власима; слични обичаји се могу наћи и на другим странама. Готово свуда је народна религија, а у извесним случајевима чак и званична црква, прихватила оно што је постајало раније. Међутим, ови остаци су очигледнији код нашег сточара, њихов смисао јаснији, а значење за његов друштвени живот наглашеније.<sup>55</sup>

У јеном одељку свог капиталног дела о Саракачанима, по свој прилици под утицајем В. Роберта-Смита и његовог дела *Религија Семита* у коме он психоаналитички тумачи „тотемски обед” свете животиње коју су поједи њени поклоници, Хаџимихалијева каже да би можда и саракачанско жртвовање јагњета могло бити траг тотемског ритуала. Кавадјас оштро критикује ово тумачење, и сматра да не може бити ни говора о постојању тотемизма и његових трагова код Саракачана, поткрепљујући своје тврђење чињеницом да ни у грчком фолклору није откривен никакав траг тотемизма. Своју претпоставку о трагу тотемизма који назире у жртвовању јагњета, Хаџимихалијева документује веома израженом партиципацијом која се огледа у доби меса жртвоване животиње. Овај тренутак је посебно веома јако изражен у жртви која је намењена болеснику или против помора стоке. Тада се јагње или ован жртвују цркви, пеку на ражњу, а месо се затим подели свим присутнима после богослужења. Поред парчета меса дају се и парче хлеба, сира и мало вина уз речи: „Да сте здрави.”<sup>56</sup>

<sup>50</sup> *Ibid.*

<sup>51</sup> E. E. Vardiman, *op. cit.*, 63.

<sup>52</sup> H. Döbler, *Jäger, Hirten, Bauern*, Berlin—München 1971, 174.

<sup>53</sup> M. Eliade, *Sacro i profano*, *op. cit.*, 44.

<sup>54</sup> G. B. Kavadias, *op. cit.*

<sup>55</sup> *Ibid.*

<sup>56</sup> A. Хаџимихали, *op. cit.*, 146.

*Св. Бурђе* (Бурђевдан). — Празнује се 23. априла по старом календару. Овај светац је заштитник стада и торова, једном речју сточара и њиховог живота. То је борбен светац, увек на коњу. Он је важнији празник од Ускрса и више се слави од њега. Саракачани кажу да је он за њих најважнији светац зато што их може заштитити од сваког зла. По обичају, за овај дан се обавезно жртвује црно јагње, и то најнапредније у стаду. Ако је неко сиромашан и нема јагњета, други ће му га дати како би могао принети жртву св. Бурђу пошто, како кажу Саракачани, сви други свеци могу да нас се одрекну, али св. Бурђе увек остаје уз нас.<sup>57</sup> Свака породица у коначију је обавезна да размени парче меса жртвованог јагњета са суседима. Овај обичај је до наших дана сачуван и код Влаха на Овчем пољу. Бурђевдан је уско повезан с почетком пролећа и с поласком стада у планину. Без обзира на то у којој се фази миграције налазе, сточари су обавезни да оближњој цркви или манастиру принесу тога дана на дар једно или два јагњета. Најбоље је да стадо преноћи у порти ако се нађе у близини богомоље јер је, према веровању, на тај начин заштићено од болести током целог лета. Стока се шкροпи светом водицом рано пре сунчевог изласка. Истог јутра се обавља ритуална мужа оваца. Мужа започиње од беле овце којој се направи крст на леђима црвеном бојом. Мужа се увек обавља на вратима тора, а пази се на то да црна овца не буде последица у овој мужи. Код неких сточара се део млека од прве муже дели суседима, рођацима и сиромашнијим породицама, а остатак се прерађује. Они који примају млеко на дър не перу посуду у којој им је донето млеко, него је враћају с мало свеже воде и пољског цвећа уз речи „нека вам се хиљаде”. Тога дана се склапају усмени уговори између појединих сточара и власника стада, или заједница сточара (целингата), а уговори трају до Митровдана. За време прославе Бурђевдана изводе се бројне орске игре у којима се коловође надигравају са осталим играчима. Особито су омилена такмичења између пастира у трчању, рвању, јахању, а нарочито у скоковима удаљ и бацању камена.

*Св. Димитрије (Митровдан)* — То је други велики сточарски празник, пандан Бурђевдану, а слави се 26. октобра по старом календару. Ова два празника су најважнија за сточаре зато што падају у најкритичнијим тренуцима сточарске године и њиховог календара, и то у оба случаја управо пред једном (пролећном) и другом (зимском) сточарском сеобом. Сви заједно окупљени прослављају овај празник уз трпезу са жртвеним овном, после чега се издзаја *савеш сточараца* да се договори о времену и реду поласка на зимска пребивалишта, о местима одморишта, коначишта и другим појединостима. Ова два свеца су углавном уско повезана с пасторалним животом и митологијом, и оба представљају замишљене ратнике на коњима са оружјем којим, како истичу сточари, притичу у помоћ кад год је то потребно. Митровдан је у средњовековним записима приказан као дан и датум који има извесне правне обавезе у сточарству.

<sup>57</sup> *Ibid.*, 138.

*Св. Илија.* — Поједини саракачански торови празнују овај дан као своју заветину. За Св. Илију кажу да је са њима пошто га често срећу у планини. „Он је усамљен као и ми, поштујемо га и волимо, а кад смо на тешкој муци помаже нам.”<sup>58</sup> Према једном сточарском предању, Св. Илија је био морепловац и живео разуздано. Доцније се покајао и напустио море, на којем је иначе много пропатио и доживео бродоломе. Заморивши се од путовања и мора решио је да оде негде где нико не зна шта је море, па је ставио весло на раме и кренуо на пут. Куда год је пролазио питао је људе да му одговоре шта је то што он носи. Обично су сви одговарали да носи весло, па су га чак и прозвали тим именом. Незадовољан овим одговорима упутио се у високе планине. Првом човеку кога је срео поставио је уобичајено питање, а човек му је одговорио да носи батину. Сав срећан схватио је да ти људи нису никад видели ни весло ни море, па се задовољан због тога одлучио да остане у планини.<sup>59</sup> Занимљиво је да ова саракачанска легенда о Св. Илији не садржи онај толико карактеристичан апокрифни садржај који приказује Св. Илију као громовника и божанство времена. Легенда одише медитеранском атмосфером са елементима мора и морепловства на које су Грци били упућени вековима.

### *Пољребни обичаји*

У овом одељку размотрићемо збир магијско-религијских обреда у вези са умрлима и веровањима која их прате. Дobar део података из ове области, посебно оних који се односе на магију и магијске чини, изложен је у претходним поглављима о магији. Овде ћемо говорити о обичајима у којима се откривају нове саставнице. Једне су старије, сежу у праисторију и за њих можемо наћи аналогije у археолошким изворима; друге су млађе и проткане хришћанским идејама, али у њима још се увек осећа остатак паганства. Присуствујући једној сахрани Влаха (Куцовлаха) у Мезову у Грчкој, Сандерс је запазио да њихов посмртни ритуал вуче корене из праисторијских времена.<sup>60</sup> О предсказањима смрти говорили смо највише у одељку о магији, па се стога нећемо овде задржавати на њима осим да подзучемо чињеницу да сточар не гледа на смрт као на појаву којој је сваки подложен по општим законима природе. Она никад није нужна, него случајна. По схватању сточара, она увек зависи од појединачних или случајних узрока; дело је какве чаролије или магије, или неке друге непријатељске силе. Отуда смрт има свој митолошки контекст.<sup>61</sup> И поред тога су истраживачи саракачанског живота закључили да је држање Саракачана пред смрћу испуњено храброшћу и филозофијом. Они знају да је смрт неизбежна појава и да се човек мора достојанствено суочити са њом. Саракачани очекују Ха-

<sup>58</sup> *Ibid.*

<sup>59</sup> N. Politis, *Paradosis*, Atina 1904, 116.

<sup>60</sup> I. T. Sanders, *Rainbow in the Rock*, Cambridge 1962, 272.

<sup>61</sup> E. Cassirer, *Ogled o čovjeku*, Zagreb 1978, 114.



рона сваког тренутка и кажу да га се треба сетити три пута на дан.<sup>62</sup> Ово фамилијарно осећање према смрти изражавају и речима „кад буде дошао добар час” или „смрт је наша сенка”. Ово исувише стварно објашњење једне апстрактне идеје, препуње ужаса и саблазни као што је смрт, говори да она није нејасна и нестварна за човека. Управо само њено помињање објашњава жељу да се уклони, порекне, а њена претња учини нестварном.<sup>63</sup> Чежњу за смрћу (старијих особа) треба схватити као искупљење, али истовремено и као бекство у топло окриље биолошке предестинације, јер они иду у сусрет смрти с неким посебним миром и необичним осећањем после мукотрпно преваљеног животног пута номада сточара. Свакако да се то осећање заснива и на уверењу да човек живи и после смрти. Умрли не умиру потпуно; њима је дат неки елементаран облик постојања. То је пре регресија него потпуно гашење. Каваднас каже: „То ни у ком случају не значи да су равнодушни према смрти; напротив, они се за њу толико интересују да смрт обављају слојем манифестација и чинова чија садржина с једне стране претпоставља њихову организацију у коју се укључује и њихов друштвени живот, а са друге и скуп њихових веома сложених антрополошких и религијских идеја.”<sup>64</sup>

Старе жене припреме торбу у којој се налазе хаљине и покров у коме ће бити сахрањене. Труднице чине исто пошто знају да им порођај може довести живот у опасност. Код Саракачана постоји ова изрека: „Смрт нас свуда прати, она је смештена иза нашег уха.”<sup>65</sup> Власи кажу да је смрт њихов друг на друму, тј. на њиховим путовањима где им је живот у сталној опасности и несигурности, тако да се смрт може догодити у сваком трену. Тако један Аромун каже: „Мој отац кад год би кренуо са овцама, поздравио би се као да се више никада неће вратити.”<sup>66</sup> У тренутку агоније имају право да буду уз самртника само најближи рођаци. Остали се повлаче како би му оставили могућност да својима саопшти последњу жељу. Ту је реч о послу који се једино тиче породичне групе. Кад самртник издахне приступа се његовом опремању. Ако је у питању младић, онда то обављају његова мајка, отац, браћа, стричеви и ујаци. Ако је ожењен, наведеним лицима се придружује и његова жена. Ако је у питању девојка, онда се о томе старају њена мајка, сестре, отац и тетке. Ако је удата жена, њен муж помаже осталим члановима породице.<sup>67</sup> Као што се види, избор особа које имају право и дужност да опреме покојника, тј. да виде и дотирну његово тело, придржала се правила која су покојнику за живота допуштала или забрањивала да одржава интимне односе са лицима супротног пола. По свему судећи, реч је о правилу заснованом на „стиду”, али које у ствари претпоставља правила брака и улогу сродства, што је јасно одређено у патријархалним сточарским срединама.<sup>68</sup>

<sup>62</sup> А. Хаџимихали, *op. cit.*, 178.

<sup>63</sup> Б. Малиновски, *Маџуја, наука и религија*, Београд 1971, 110.

<sup>64</sup> G. V. Kavadias, *op. cit.*, 335.

<sup>65</sup> *Ibid.*

<sup>66</sup> T. Gălușcă-Cișmaru, *Rituale pastorale*, Revista de etnografie și folclor 24, Nr. 1. București 1979, 110.

<sup>67</sup> G. V. Kavadias, *op. cit.*, 336.

<sup>68</sup> *Ibid.*



Међутим, кад неко умре код Влаха позива се старац или старица, што зависи од пола покојника, да га опрема, окупа и обуче у нову одећу. Ако умре жена, косу јој оставе расплетену. Покојник се положи насред колибе, а изнад главе му упале свећу. Одећу у којој је покојник издахнуо оперу и спале. То потврђује веровање да је мртавац нечист и да је нечисто и све оно што је било у додиру са њим или се налазило око њега.<sup>69</sup> Из истог разлога морају сви они који су се затекли крај самртника у часу његовог умирања пресвући своју одећу. Неожељене (неудате) сахрањују у свадбеном руку с прстеном на руци. Погреб тада постаје нека врста венчања са земљом и изводи се са извесним свадбеним појединоствима. Покојник лежи на земљи усред колибе на белом покривачу званом „веленца“ (од вуне са ресама). Покојникова глава је окренута у правцу сунчевог изласка. Ако се смрт догоди на путу, покојника положи на земљу испод шатора.<sup>70</sup> Изнад покојникове главе горе свеће. Саракачанке праве и једну свећу онолико дугу колико је дуг покојник. Тањир с кољивом такође ставе на земљу поред покојникове главе. Покојнику затворе очи и вежу ноге узицом „да се не би покретао у гробу“, или да се не би повампирео. Затим присутни поседају око њега без обзира на године старости, статус или сродство.<sup>71</sup> Ономе ко је умро без причешћа, што се најчешће и догађа, одмах упале свећу и ставе чашу вина на месту где је издахнуо. Верује се да покојникова душа дође у току ноћи да се причести. Ако неко погине у рату, такође у колиби запале свећу и ставе чашу вина.<sup>72</sup>

Кад покојника опреме, жене почињу гласно да га оплакују и да певају „миролог“. То су песме-тужбалице које се на лицу места импровизују, уз отегнуте мелодије, треперавим и глисандо тоновима. Тужбалице се певају и после обављеног погребља као и у свим приликама после четири до пет година после смрти<sup>73</sup> кад се приређују подушја. Док изводе тужбалице, жене чупају косу, бусају се у груди, а понекад и гребу лице. И Влахиње (Куцовлахиње) се ударају песницама по глави да би изразиле превелику тугу. У тим тешким тренуцима кад се изгуби члан породице не тугују само укућани него целу заједницу прожима снажно осећање жалости. Мада смрт значи одвајање, чланови заједнице се према њој опкоде на начин који ојачава социјалне везе међу живима.<sup>74</sup> Покојника оплакују клечећи или седећи на земљи уз монотоне тужбалице дугог стиха, често потпуно неразумљиве. Покојника призивају најразличитијим именима. Ако покојник има мајку, она прва започиње оплакивање, затим јој се придружују остале жене. Мушкарци никад не наричу. Ако покојник нема мајку, тужбалицу започиње његова жена

<sup>69</sup> Тих. Борђевић, *Неколики самртни обичаји у Јужних Словена*, Годишњица Н. Чупића XLVIII, Београд 1939, 262.

<sup>70</sup> А. Хадимихали, *op. cit.*

<sup>71</sup> G. B. Kavadias, *op. cit.*

<sup>72</sup> А. Хадимихали, *op. cit.*

<sup>73</sup> С. Ноџ, *Les Saracatsans. Une tribu nomade grecque*. I. Étude linguistique pré-cédée, d'une notice ethnographique, Paris—Copenhague 1925, 53.

<sup>74</sup> I. T. Sanders, *op. cit.*

или сестра, а затим се придружују остали. Са заласком сунца престају тужбалице зато што се остали плаше да Харон не узме неког живог члана породице.<sup>75</sup>

Покојница код Влаха оплакују само жене из рода. Влашке жене су, како примећују Томсон и Вејс, познате по тужбалицама које веома лако и спретно импровизују. Власи у Самарину туже на влашком или грчком језику.<sup>76</sup> Сандерс пише о Куцовлахињама из Мсцова да гласно и јавно изражавају жалост стравичним нарицањем, дајући одушка пригушеним емоцијама и ослобађајући се терета регресије. Ако се тужбалице не би изводиле за покојником, чланови заједнице би се осећали веома несрећни. Као и код Саракачана, мушкарци код Куцовлаха никад не наричу. Једино могу плакати, али они то рађе чине само у присуству других мушкараца, а не пред женама.<sup>77</sup> Ако је покојник умро у туђини Влахиње наричу над његовом капом. И код Влаха у СР Македонији кад неко умре у печалби, жене такође наричу над његовом капом. За пример ћемо навести текст једне влашке тужбалице из Грчке:

Јорго, зашто седиш дубоко замисљен?  
 Јорго, зашто ћутиш и с нама не говориш?  
 Устај, невестице, и пушту свећу запали,  
 Наш Јорго није добро, ноћ неће дочекати.  
 Дижи се, Јоргаки, са земље, дижи се из постеље,  
 Дижи се, јер те оплакују пријатељи, оплакују те твоји укућани.  
 Дижи се, јер су овце на јагњење дошле, дошле и заблејале.  
 Дижи се, јер те овчарски пси оплакују горе на планинским  
 висовима.<sup>78</sup>

Реч је о веома старом веровању које се налази још код Хомера и према коме ће покојник бити лишен покоја ако се према њему не поступи у складу с погребним обичајима. Погребна тужбалица је била саставни део овог обреда. О томе сведочи опис Хекторове сахране на којој Андромаха, Хексуба и Хелена наизменично изводе погребне песме. Из овог описа се види исти амбијент као и при сахрани сточара.<sup>79</sup>

Мртавац се чува током целе ноћи. Нико не сме да пређе преко њега, а посебно животиња (мачка, пас) да се мртавац не би претворио у демона,<sup>80</sup> или да не би „устао”. Апулеј (II век) описује чување покојника у Тесалији. Бдело се читаву боговетну ноћ над покојником. Требало је „очи држати непрестано отворене и уперене на леш, не освртати ни на шта, јер страшна чудовишта која имају моћ да се прометну у животиње и узму на себе облик било које од њих, увлаче се тако тајанствено и својим пакленим чиницама бацају се на човека који чува стражу крај покојника”.<sup>81</sup> Ако је умро челник или момак, у знак жалости се повежу сва

<sup>75</sup> А. Хаџимихали, *op. cit.*, 179.

<sup>76</sup> А. J. B. Wace — M. S. Thompson, *op. cit.*, 126.

<sup>77</sup> I. T. Sanders, *op. cit.*

<sup>78</sup> А. Колцида, *op. cit.*, 153.

<sup>79</sup> Хомер, *Илијада* (22 певање, гл. 11—12).

<sup>80</sup> А. Колцида, *op. cit.*, 195.

<sup>81</sup> Апулеј, *Златни магарец*, Београд 1954, 50.

звона у стаду да не би звонила. Са врата главног овна (предводника) скине се клеветуша за целу годину дана. Млада особа се жали три до пет година, а старија годину дана. Црна боја је знак жалости. Саракачанке у време жалости носе кецељу која је посебно украшена за ту прилику искључиво тамним бојама. Мушкарци облаче црне кошуље и пуштају браду. Мајка и удовица не скидају црнину до краја живота; мајка зато што се она никад не може утешити за својим дететом, а жена зато што према саракачанским правилима мора вечито жалити за својим мужем. Занимљиво је да Саракачани у Србији не обележавају жалост црном бојом пошто верују да се црна боја као мрежа може навући покојнику на очи на оном свету. Жалост изражавају превртањем горњих делова одеће, а жене расплитањем косе.<sup>83</sup> Куцовлахиње у Мецову не носе никакав накит за време жалости, а главу повезују црном марањом.

Каваднас тумачи да сви изрази жалости потичу од чисто друштвених односа, а не од религије. Он у њиховој основи види социјализацију осећања, регулисање њиховог интензитета и испољавања. Црнина удовице је спољни знак њеног статуса, пошто статус жене мора увек бити видљив. А то што црнину носи до краја живота, то је, према саракачанским друштвеним мерилима, стога што за њу нестанак мужа значи непроцењив губитак за којим мора увек да жали.<sup>84</sup> У току жалости не узимају се свирале у руке и не пева се. Такође се не жртвује јагње за Ускрс и Ђурђевдан, нити се месе обредни хлебови.<sup>85</sup> Док је покојник у колиби, на уста му се стави сребрна пара или какав накит. Код Саракачана у СР Македонији, стави му се новац у руке да би, како се верује, имао чиме да плати прелазак у хад. То је реинисценција на стари обичај да се плати Харону за прелазак преко реке Стикс до врата хада.<sup>86</sup> Ако нема чиме да плати, покојник је осуђен да оде у пакао. Крај покојника се стављају цигарете, воће, бомбоне, чешаљ, огледало и друго што ће му служити за личну употребу на другом свету. Воће је намењено за поклон онима који су умрли пре њега, а дародавци уз то додају усмене поруке, данас написане на комаду хартије. Рођаци такође стављају крај покојника слаткише да би их однео њиховим рођацима.<sup>87</sup> Крај мушкарца се увек обавезно ставља његов пастирски штап, а крај жене њена преслица. Саракачани верују да човек после смрти наставља да живи, али с другачијом врстом живота не само од земаљског него и од живота какав прихвата хришћанско учење. Душа живи духовним животом, али и антропоморфичним. Покојник се може повампирити. Идеја о васкрсењу постоји, али се животни циклус код Саракачана претежно покорава нехришћанским веровањима.<sup>88</sup> Како каже Елиаде, због тога смрт не ставља коначну тачку на живот. Она је само другачији вид људског постојања.<sup>89</sup>

<sup>83</sup> Ј. Жувић, *Саракачани на Гочу*, Гласник Етнографског института САН VII, Београд 1958, 96.

<sup>84</sup> G. V. Kavadias, *op. cit.*, 337.

<sup>85</sup> А. Харимихали, *op. cit.*, 181.

<sup>86</sup> Д. Срејовић — А. Цермановић, *Речник грчке и римске митологије*, Београд 1979, 447.

<sup>87</sup> С. Ноћг, *op. cit.*

<sup>88</sup> G. V. Kavadias, *op. cit.*

<sup>89</sup> M. Eliade, *Sveto i profano, op. cit.*, 65.

Цео сточарски логор прати мртваца до његовог вечног боравка. Кад пратња крене, рођаци и укућани се не осврћу пошто верују да ће се Харон вратити и повести још неког из коначија ако то ураде. Кад изнесу покојника из колибе, неко од присутних преломи једну дрвену кашику. Обично је то мушкарца; он стави кашику на земљу и стане на њу ногом да се потпуно сломи. Поменути кашику не дирају тада, него жене следећег дана покупе њене делове и баце их далеко од коначија у поток.<sup>89</sup> Код Влаха се разбије чаша на месту где је покојник лежао.<sup>90</sup> Из колибе се избацују метле, игле и машице. Ако је у близини неко село, покојника закопавају на сеоском гробљу, јер Саракачани као номади немају својих гробаља, па се зато сахрањују онде где их смрт задеси. Често се закопавају и у планини, обично на врху брда да би покојник са висине могао да гледа своја стада.<sup>91</sup> Ево шта говори једна влашка песма о мртвом пастиру:

Код тора да ме сахраните,  
У пролеће кад се вратите,  
Овце нека прођу поред мене,  
Да их укватим, да их помузем.<sup>92</sup>

Уколико смрт задеси Влаха (Аромунa) у планини, погреб се обавља без ковчега. Покојничково тело се умота у тамбаре (покрив), стави на грање и вуче до раке.<sup>93</sup> Власи (Фаршерuoti) су уобичајавали да пуцају из оружја пошто покојника положи у раку. Погребна поворка код Влаха (Кучовлаха) у Мезову образује се пред самом црквом. Напред иде дечак који носи поклопац са ковчега, затим долазе дечаци који носе барјаке, а за њима свештеници у одеждама. За покојником иду мушкарци, најпре рођаци, а затим остали мушки чланови заједнице. Жене чине другу поворку која се враћа ожалопшеном дому. За разлику од грчких села, овде жене не иду на гробље приликом сахране.<sup>94</sup> Покојнику се пре него што буде положен у гроб одвежу ноге и руке, а ако је млад поцпају му мало одећу да би могао неспутано отићи на онај свет.<sup>95</sup>

Кад се врате са упоа, Саракачанке настављају да туже све док сунце не зађе. Све улазе у колибу у којој је лежао покојник да узму нешто за јело, јер су се према обичају морале уздржавати од хране од тренутка смрти до упоа умрлог. И код Влаха се сви који су учествовали у погребу враћају покојничковој породици. На вратима их дочекује човек с посудом воде и живим угљевљем. Пошто оперу руке, угљен пребаци преко главе и потом ућу у колибу. Укопницима се најпре даје горка кафа, обичај који је познат у целој Грчкој.<sup>96</sup> У току погребне вечере не нуди се ништа заслађено. Кад се врате својим колибама, учесници у

<sup>89</sup> А. Хаџимихали, *op. cit.*, 180.

<sup>90</sup> А. J. B. Wace — M. S. Thompson, *op. cit.*, 126.

<sup>91</sup> А. Хаџимихали, *op. cit.*

<sup>92</sup> Th. Capidan, *Românii nomazi*, Dacoromania IV (1924—1926), Cluj 1927, 275.

<sup>93</sup> T. Gălușcă-Cișmăru, *op. cit.*, 109.

<sup>94</sup> I. T. Sanders, *op. cit.*

<sup>95</sup> А. Хаџимихали, *op. cit.*

<sup>96</sup> А. J. B. Wace — M. S. Thompson, *op. cit.*, 142.

погребу пресвуку одећу у којој су били на сахрани. Члановима уже породице је забрањено да се првих дана жалости умивају, чешљају и слично, јер сви ти покрети позивају смрт да се улете у косу живих и да још неког поведе са собом. Помени и даће са задушницама дају се на четрдесет дана, шест месеци и годину. Задушнице су увек о Ускрсу, Спасовдану и Духовима. За ту прилику се обично пред колибом поставе трпезе и дели храна уз помен имена умрлих чланова породице. Кољиво је обавезно на овим подушјима. Храна се раздељује свим присутнима, али и међусобно се раздељује између сваке колибе. Све врсте даћа које се приређују у помен мртвима представљају пре свега израз бриге према покојнику. Међутим, у њима се без сумње крије и осећање страха, управо и предодбе да покојникова душа лута мучна глађу и жеђу, а душа може бити страховит непријатељ.<sup>97</sup> Као што је познато, у разним едиктима из средњег века оштро се осуђује давање даћа и приношење жртава мртвима као изразито пагански обреди магијске садржине.<sup>98</sup> Кевендиш сматра да су сцене људи како једу и пију, плешу и играју приказане на сликама у египатским гробницама имале за циљ да „магијом окрепе мртваца“.<sup>99</sup>

Да нема стварних доказа, тешко би човек ових поднебља поверовао да су мртворођено или побачено дете, према истраживањима Хаџими-халијево, Саракачани све до 1940. стављали у врећу од коже са доста соли и вешали је тачно изнад постеље родитеља. Леш се не сахрањује док се не осуши, а то отприлике траје четрдесет дана, за које време мајка стално пребива у колиби. У том раздобљу, мајка заједно са свекрвом учрпана сваког јутра знак крста на земљаном поду колибе.<sup>100</sup>

Након четрдесет дана, леш се закопа у самој колиби. У једном углу ископа се рупа, у њу се најпре положи врећа са умрлим дететом, преко ње се саспе мало воде и баца прегршт јечма, а потом се гроб затрпа земљом.<sup>101</sup> Да је тај обичај веома стар говори његова велика распрострањеност, углавном међу најпримитивнијим народима света. О сахрањивању испосредно испод настамбе имамо потврде да се и данас дешава на многим местима међу племенима Африке, Индонезије и подручја Амазона.<sup>102</sup> Очигледне аналогije обичаја сахрањивања у људском станишту налазимо у праисторији Балкана. У оквиру културе Лепенског Вира у којој је, према Срејовићу, јасно утврђен однос према мртвима и смрти уопште, деца су сахрањивана испод кућног пода.<sup>103</sup> О овом обичају у праисторији, Гарашанин каже да је у вези с култом предака у „коме се изражава тенденција да се покојник као заштитник задржи у кући или у непосредној близини својих потомака“.<sup>104</sup> Сахрањивање

<sup>97</sup> K. Birket-Smith, *Putovi kulture*, Zagreb 1960, 311.

<sup>98</sup> H. K. Baroha, *Veštica i njihov svet I*, Beograd 1979, 102.

<sup>99</sup> R. Kevendiš, *op. cit.*, 25.

<sup>100</sup> A. Хаџимихали, *op. cit.*, 68.

<sup>101</sup> *Ibid.*

<sup>102</sup> K. Birket-Smith, *op. cit.*, 304.

<sup>103</sup> Д. Срејовић, *Лепенски Вир*, Београд 1969, 136.

<sup>104</sup> M. Garašanin, *Sahranjivanje u balkansko-anadolskom kompleksu mladeg neolitikuma*, Glasnik Zemaljskog muzeja, n. s. XI, Sarajevo 1956, 226.



детињег леша у колиби је још једна потврда веровања у земљу-мајку. Деца се сахрањују у колиби крај родитељске постеље да би се поново вратила, родила, из недара мајке-земље: *Terra clauditur infans*. И сам положај детињег леша у којој врећи подсећа на зачетак, што према начелу привлачности олакшава земљи-мајци да га поновно врати на овај свет. Надања да ће утроба земље родити нов живот, дати ново дете уцвелелим родитељима, појачавају симболи плодности оличени у крсту јечму и води.<sup>106</sup> И овај пример сведочи како један древни обред настао у праисторији траје без прекида до данас. Стављање детињег леша у кожно врећу пуну соли представља и једну врсту балсамовања. Овај случај потврђује мисао о „живом лешу” с којим се чланови породице, у нашем случају родитељи, не растају за четрдесет дана. После тога, покојник налази свој мир и боравиште испод родитељске постеље што само утврђује даље осећање повезаности умрлог са живим члановима породице.

Саракачани и Власи откопавају гробове својих покојника после треће, пете или седме године. Кости очисте и поново их закопају. Код неких Саракачана понавља се исти обичај после годину дана од првог откопавања. Женски накит који се ископа из гроба дје се деца да га носе као амајлију.<sup>106</sup> Код Саракачана у Србији, откопане кости се прелију вином, а исто чине и Власи у СР Македонији. Обичај двоструког или поновног сахрањивања познат је и код других балканских народа, а забележен је и на неким југословенским средњовековним некрополама.<sup>107</sup> Овај обичај налазимо и на другим странама света. Према Биркет-Шмиту, он се може објаснити као последица уске везе коју живи настоје да одрже с мртвима.<sup>108</sup> Вађење костију из гроба сведочи да покојник није неповратно мртав, да се он враћа међу људе и међу своје. „Та комеморација се схвата као победа над смрћу и почетак живота, а не као дефинитивно опраштање с мртвацем.”<sup>109</sup> Саракачани верују да се покојник може повампирити ако човек или животиња пређу преко њега, ако се приликом изјаве саучешћа рукују преко мртваца, или ако мачка уђе у колибу у којој лежи мртавац. Сатана то може искористити да пређе преко покојниковог тела и уграбити његову душу. Мачка се знамо, сматра за отеловљење ђавола. У овим идејама видимо како се понавља постулат представљања који одређује магијску радњу.<sup>110</sup> Веровање у вампире, како истиче Вајганд, није међу Власима (Аромунима) тако раширено као код Словена, Турака, Грка и Албанаца. Само у крајевима где су Аромунци били у додиру са Словенима постоји прави страх од њих. Већ његово словенско име указује на то да је он за Влахе страшног порекла. Верује се да вампир излази из лешева преко којих је прес-

<sup>106</sup> M. Eliade, *Patterns*, op. cit., 251.

<sup>106</sup> A. Хаџимихали, op. cit., 181; A. J. B. Wase — M. S. Thompson, op. cit., 128.

<sup>107</sup> Š. Bešlić, *O običajima dvostrukog sahranjivanja kod naših naroda*, *Glasnik Zemaljskog muzeja*, n. s. XXIX, Sarajevo 1974, 183—212.

<sup>108</sup> K. Birket-Smith, op. cit., 308.

<sup>109</sup> A. Krelić, *Filozofija religije*, Zagreb 1981, 113.

<sup>110</sup> G. B. Kavadias, op. cit.



кочила мачка, црна кокош или пас, или из оних са отвореном раном која није била покривена. У вампире се претварају и људи који су водили безбожнички живот, као и деца која су сахрањена некрштена. После заласка сунца, вампир устаје из гроба, иде од куће до куће, код рођака и пријатеља, улази у одје, помера прегрците и испушта необичне гласове. Само суботом не сме да напушта гроб. Понекад се показује људима у најразличитијим ликовима, и људским и животињским, али ишче-зава сасвим нагло. Чак и плавичаст пламен који понекад запламса у ватри сматра се да је вампирски. Ожењени мушкарци који су умрли у туђини и постали вампири враћају се у сопственом облику у завичај и проводе ноћи с властитом женом да би зачеле. Дете рођено из такве везе је увек мушког пола. Препознаје се по спољним обележјима да је вампирско, пре свега по жућкасто-белој кожи и исто таквој коси и трепавицама. Неки верују да та деца имају и репове. Такви људи се називају „абраши“ (из турског абраш, што значи плавокос) и само они имају моћ над вампирима које могу видети, препознати и убити.<sup>111</sup>

*Заштитна живих од смрти и нечистоће.* — Анђео смрти за Саракачане није арханђел Михаил који према православном веровању води душе пред Господом, него Харон познат из античког доба. Машта Саракачана (као и свих Грка уосталом, јер им је веровање у његово постојање заједничко) приказује га као ратника одевеног у црно, с мачем и на црном коњу. Између Харона и других „сила“ које смо навели постоје сличности у магији барем што се тиче његовог донашања и утицаја. Тако се од њега може заштитити ако се ставе у дејство постулати магичке радње.<sup>112</sup> Видели смо да се служи горка кафа, док се чува мртвац а служење горком кафом је познато у целој Грчкој, обичај који су прихватили и Власи како би спречили Харона да се врати и усмрти још неког. Ова забрана се једноставно надичењује постулатом уклањања.<sup>113</sup> Рекли смо да се у тренутку кад се износи тело за сахрану, код Саракачана ломе кашика, а код Влаха чаша да би се кућа очистила од љаге (нечистоће) смрти. Из истих разлога се врши ритуално прање руку после сахране и промена одје. Платон преноси веровање да мртви каљају имовину људи. Преношење љаге пада и на оне који су изгубили родитеље. То објашњава због чега се из извесних саракачанских обреда искључују деца чији један од родитеља није жив.<sup>114</sup> Готово у свим областима Грчке, па чак и у Атини, у часу смрти се разбија тестија пуна воде. Треба напоменути да смрт није љага по хришћанском веровању него човек нормалан повратак на небо, пред којим одкле је и дошао.<sup>115</sup> Уколико се неко од родбине која иде у пратњи осврне и погледа према улазу у колибу, Харон ће се вратити силом постулата представљања.<sup>116</sup> Испод грпезе за даћу која се приређује после сахране ставља се какав

<sup>111</sup> G. Weigand, *Die Aromunen* II, Leipzig 1894, 122—123.

<sup>112</sup> G. B. Kavadias, *op. cit.*, 339.

<sup>113</sup> *Ibid.*

<sup>114</sup> P. M. Schuhl, *La fabulation Platonicienne*, Paris 1947, 32.

<sup>115</sup> G. B. Kavadias, *op. cit.*

<sup>116</sup> *Ibid.*

<sup>117</sup> *Ibid.*

предмет од гвожђа. Он ће своју чврстину пренети на присутне и заштити их од новог Хароновог напада, за кога се верује да се шуња у близини.<sup>117</sup> Гвожђе се у многим друштвима употребљава да отера све врсте утвара.

*Солидарност између живих и мртвих.* — Наши сточари не исказују свој опроштај с мртвима јединственом мишљу или реченицом, како то сугеришу јеванђеље и црква који траже да контакт са оним светом може бити само духовне природе, него га исказују многоструким обредима.<sup>118</sup> После сахране, а сходно старим обичајима, сви они који су присуствовали сахрани окупљају се на обед. Служе се јела без меса и пије вино. Не сме се јести пиринач зато што он као симбол пуштања корена и множења може изазвати зло да пусти свој корен и да се умножи. Блиски рођаци не једу из два разлога друштвеног и верског. Људи који су у жалости не смеју показати да осећају глад. Треба постити за покој душе умрлог — још једно испољавање солидарности између живих и мртвих. Уз пиће се изражавају жеље за вечни покој умрлог. Уз то, доново се певају тужбалице које подвуче утученост због напуштања овог света и лишавања радости живота, али које изражавају такође уверење да је живот на оном свету исто толико пријатан.<sup>119</sup> Смрт сваког члана породице, посебно родоначелника, уз дубоке емоционалне потресе које изазива, поред осталог има и значајну социјалну функцију (учествовање целе заједнице на погребу, колективне тужбалице, даће, дељење хране и слично, чији је смисао првенствено у томе да потврди солидарност стичке групе или родовске заједнице. Символична интеграција кроз помените обичајне појединости је најбоље јемство чврстине у часу кад заједница губи драгоценог члана. Помени који се дају покојницима захтевају према православном обреду да се припреми кољиво (кувано жито) које се ставља на тањир и посипа шећером. Према Нилсону, обичај да се кува жито води порекло још из класичног античког доба, а био је везан за празник Антестерија.<sup>120</sup> Кољиво се ставља на земљу и над њим се оплакује јер оно симболише тело, а затим се односи у цркву да свештеник прочита молитве за покој душе. Оплакивање „кољива” у колиби и припремање и дељење „психудија” чува извесне остатке старог породичног култа мртвих. Међутим, исти поступци могу се објаснити и социјално, тј. у зависности од солидарности која код Саракачана везује живе међу собом и која екстензијом мора везивати живе за мртве.<sup>121</sup>

На четрдесет дана и на годишњи помен спрема се обед на који се позивају они који су присуствовали сахрани. Том се приликом жртвује јагње. Блиски рођаци не седају за трпезу на четрдесетодневни помен, али приликом годишњице учествују у обеду. Ако је покојник био отац породице, за годишњицу се меси хлеб који најстарији син мора на почетку обеда ставити на главу и преломити говорећи „Нека бог опрости мом оцу.” Уз ове обеде-помене, увек се изводе тужбалице.<sup>122</sup> Сарака-

<sup>118</sup> *Ibid.*

<sup>119</sup> G. B. Kavadias, *op. cit.*, 340.

<sup>120</sup> M. P. Nilsson, *Greek Folk Religion*, Philadelphia 1940, 31.

<sup>121</sup> G. B. Kavadias, *op. cit.*, 348.

<sup>122</sup> *Ibid.*, 341.

чани не заборављају своје мртве. Ако се налазе на месту које је близу гробља у коме су сахрањени њихови мртви, обичај је да жене бар првих недеља жалости одлазе на гробље и плачу уз продорно нарицање. Уз то се у дане који су посвећени мртвима увек припреми кољиво. Од првог помуженог млека, Власи увек дају за душу умрлих чланова своје породице, јер они по њиховом дубоком уверењу штите и чувају стада. Отуда тежња да се сахрањују близу торова. То открива наду да су мртви упркос супротним доказима способни на неки начин да суделују у свету живих.<sup>123</sup> Као што смо рекли, на празник Св. Лазара у колибама се деле хлеччићи „психудије“ које жене месе уочи тога дана. Жене које нису „чисте“ (што значи оне које имају менструацију, оне које су уочи тог дана имале полне односе с мужем, или оне које се нису окупале) не могу учествовати у мешеву хлеччића. Дели их најстарија кћер у породици, а ако нема кћери, онда то чини мајка. Из описа овог обреда треба закључити да се помен који живи дају мртвима изражава свечано, колективно и уз учешће цркве. Међутим, кроз тај исти обред назиру се и стара прехришћанска веровања која се односе на животни циклус; она се сједињују с хришћанским учењем, али и на нов начин протумачена према хришћанским догмама.<sup>124</sup>

Симболика ових чинова и ствари које се употребљавају јасна је нарочито после анализа магије: *земља* (постављање на земљу мртваца и кољиво; за време сахране, ролаци треба да баце на покојникове очи пригршт земље), *жмиџ* (кољиво — психудија), *жене* (које оплакују, припремају и деле кољиво и психудију), *васкрсење* једне особе (Св. Лазара) итд., све се предузима у корист регенерације и непрекидног понављања живота. Велике стваралачке силе света посредоваће захваљујући овим поступцима чија успешност почива на постулатима митске трансмисије и представљања. Покојник је као и зрно закопан у земљу да би се распао о створио нов живот. Жртвовање јагњета за погребне обреде додаје свој утицај: дарује се живот у корист другог живота који се мора јачити једног дана да би заменио живот који се угасио. Коначно, и сам умрли постаје извор живота пошто он зна тајну живота и смрти, он је у додиру са земљом, изједначен са зрном.<sup>125</sup> Као што закопано зрно чека на тренутак оживљавања, клијања, тако и покојник чека на васкрсење. Симболика зрна даје човеку наду у васкрсење. Један саракански обичај је веома карактеристичан за ово што кажемо. Ако неко умре у борби која се води оружјем (освета, туча, одбрана пашњака), његово се оружје празни, барут стави у воду, па кад се наталожи, онда се попије течност која је одлично средство за заштиту од болести. Ако је убијени употребио своје оружје пре него што је пао, цев се опере, а затим се вода попије. Успешност овог поступка лежи у томе да се на живе пренесу покојникове способности регенерације, наравно комбиноване са својствима барута који у исти мах дејствује и против демона.<sup>126</sup> Из

<sup>123</sup> M. Eliade, *Okultizam, magija i pomodne kulture*, Zagreb, 1981, 57.

<sup>124</sup> G. B. Kavadias, *op. cit.*, 348.

<sup>125</sup> *Ibid.*, 342.

<sup>126</sup> *Ibid.*

онога што је досад речено може се закључити да сточарски погребни обичаји и обреди откривају дубоку старину: сахрањивање у колиби, откопавање покојника, мит о Харону и хаду, нарицања и слично.

Узето у целини, у њиховим погребним обредима недвосмислено преовлађују два битна нагона, тесно испреплетена магијским подстицајима, два нагона који су, како то потврђују и археолошки извори, познати и праисторијском човеку. Један је страх од смрти, страх пред покојником. Прво човеково реаговање пред мртвим телом морала је бити намера да га препусти својој судбини и заправо побегне од њега.<sup>127</sup> Ту би дошле магијско-религијске радње које би требало да спрече покојников повратак породици, па се зато заклапају очи покојнику, разбијају судови, прерушавају људи и слично. Ту би дошле и све оне радње које представљају очишћење — лустрацију — људи и свега оног што је било у додиру с покојником. Сточари сматрају да је мртавац нечист, да изазива мрље од којих се треба очистити. Мотив страха, не само пред покојником него и иначе, налазимо код сточара као предоцбу која је потакнута веома тешким условима њиховог номадског живота у коме је човек са свих страна и сваког трена угрожен непознатим опасностима. Други нагон се заснива на веровању да покојник доноси срећу и благостање породици. Он је везан за плодност једнако и људи и стоке. Тако верују да им преци могу сачувати стоку од болести, а такође и подарити им велике приносе и изобиље у стоци. И поред физичке смрти, покојник фиктивно задржава сву власт и улогу заштитника, поготово ако је био домаћин и глава породице. Извори са више страна говоре да вође лутајућих пастира нису напуштале своје племе и стадо ни дошто су умрли. Однети на небо, штитили су стадо магичном снагом. Примера ради наведимо овај податак. Пастира Етана из истоименог вавилонског епа (око 3000—2500 год. пре н.е.) односи орао на небо. Један вавилонски печат приказао је ту сцену: два пастира, овце, козе и пси гледају за Етаном како ишчезава.<sup>128</sup> Од најстаријих текстова из египатских пирамида, па све до данашњих, на изглед безначајних магијских обреда око покојника, стално је присутно уверење да мртви живе. Ово примитивно митско веровање у бесмртност потпуно се разликује од каснијих облика Платонових филозофских мисли, или још каснијих хришћанских учења која су се „ушћинала да непоречно докажу бесмртност човеков: душе“.<sup>129</sup>

Брисање граница између живота и смрти као уверење које се протеже од праисторије до данас налази трајну потврду у обожавању покојника, његовој заштити, чувању, глорификацији (нарицање, закопавање у колиби, двоструко сахрањивање, даће и задушнице) што потврђује Спенсерову тезу о веома развијеном култу предака који је познат и другим народима. Премл Токарјеву, култ предака је имао истакнуту улогу управо код номадско-сточарских народа и карактеристичан је за патријархална друштвена уређења и њихове касније остатке.<sup>130</sup> Узгред до-

<sup>127</sup> E. Cassirer, *Ogled o čovjeku*, Zagreb 1978, 118.

<sup>128</sup> E. B. Vardiman, *op. cit.*, 32.

<sup>129</sup> E. Cassirer, *op. cit.*, 114.

<sup>130</sup> S. Tokarjev, *Rani oblici religije i njihov razvoj*, Sarajevo 1978, 274.

дајмо и то да је Куланж управо истакао култ предака као једну од основних особености римске религије.<sup>181</sup> Присуство смрти, односно веоно дубоко значење за друштвену заједницу номадских сточара, блискост смрти као живог материјала симболичке размене, за њих још није потпуно изгубљена. Овај амбивалентан значај посмртних обичаја у којима су јасно изражена два супротна нагона — један да постоји тежња да се човек ослободи покојника, други да га жели сачувати поред себе као што показује етнографски материјал — узајамно се преклапају, преплићу и често јављају у трансформисаним облицима и симболима. Тешко је рећи који ће елемент преовладати, али је ипак јасно једно: круг магијско-религијских обреда око покојника има поред свега наведеног и особит значај за чувства чланова породице умрлог, где урођени психички инстинкти туге имају своје изразито место. Антички слој у погребним обичајима сточара је жив и посебно изражен у миту о Харону и хаду у другим наведеним појединостима.

Идеја представе о души такође је присутна у погребном ритуалу. Она је као саставни идејни елемент углавном укључена у систем хришћанског теолошког учења. Међутим, библијска представа о души није очигледно својина сточара. Реч је о представама које носе сасвим друге особине, о души као материјализованој категорији која се различито манифестује: у „дисању”, „крви”, „сенци” и „животу”. Корени ових представа, као што је познато, јављају се у веома раним стадијумима развоја религијске мисли, далеко пре хришћанске идеологије. Према Токарјеву: „Идејни елементи ових представа, били су митолошки ликови тотемских предака, који су такође ранији него идеја о хришћанској души.”<sup>182</sup>

### Свадбени обичаји

Свадба, то веома раширено обичајно-обредно подручје код Саракачана и Влаха, открива широку лепезу асоцијација, почев од магије за плодност и заштиту младенаца, преко религијских акцената цркве, до појава које нису укључене ни у какав религијски систем, али које говоре о друштвеним односима и особеној клими патријархалног живота и начинима на које се склапа брак, до забаве и опуштања уз изузетне игре и песме у којима сточар макар и за тренутак заборавља на тешкоће своје номадске стварности. У разматрању свадбених обичаја нећемо понављати оне теме о којима је било речи у поглављу о магији. Свадбени обичаји, легенде и скватања у вези са њима су заједнички свим Саракачанима у Епиру, Македонији, Тракији, на Атици и Пелопонезу. Осим веома малих локалних одступања, у суштини их повезује иста традиција. Хаџимихалијева истиче да се могу наћи неке сличности и подударности са обичајима грчког земљорадничког становништва.<sup>183</sup> Међутим, пос-

<sup>181</sup> Fustel de Coulanges, *La Cité antique*, Paris 1864.

<sup>182</sup> S. Tokarjev, *op. cit.*

<sup>183</sup> A. Хаџимихали, *op. cit.*, 171.



тоје разлике у свадбеним обичајима између Саракачана на једној страни и Влаха (Аромуна, Куповлаха, Арванитовлаха и Карагуна) на другој, и оне се могу лако уочити непосредним упоређивањем. Сви истраживачи посебно наглашавају, а то смо и сами утврдили на терену, да се не памти да је икад склопљен брак између припадника Саракачана и Влаха. Брак само у оквиру саракачанске заједнице сачувао се до данас. Већ је трећа или четврта генерација Саракачана настањених у грчким градовима који не напуштају традицију удаје и женидбе у оквиру своје етничке заједнице. Примера ради навешћемо речи Георгија Хапицлиса, Саракачанина из Солуна, ко занимању професора, ожењеног Саракачанком, који ме је убеђивао да ће и његови синови морати да се ожене Саракачанкама. Вајганд је и код Влаха (Аромуна) запазио чврсту брачну ендогамију. Он каже, да се Аромунци једино жене и удају међу собом. На пример, у Влахо-Ливадену ступају у брак само младенци из исте општине, други само из истог племена, као што је случај с Фаршероитима. Једино међу трговачким цинцарским породицама у градовима било је мешовитих бракова с Македонцима, Србима, Албанцима и Грцима.<sup>124</sup>

Као што се види, склапање брака ван своје етничке групе представља табу. Управо у томе је снажно изражен ступањ групне солидарности. Склапање брака изван своје групе значило би губитак члана заједнице. Због тога није дозвољено „увођење у групу особа које нису потпуно социјализоване у вредностима, сентиментима и активностима групе”.<sup>125</sup> Вајганд је код Влаха (Аромуна) запазио да је мушки пол одувек био бројнији од женског, а то је карактеристично и за саракачанску заједницу. Постоји стварно помњакње девојака. На високом Пинду се много чешће рађају дечади него девојчице.<sup>126</sup> То је често принуђивало Аромуне, на пример из Перивола, да отимају девојке из суседних влашких катунa, нарочито из Авдела, Самарина, Бојаса, Лака на Пинду.<sup>127</sup> Супституције древног обичаја да се брак склапа путем отмице видећемо у неким свадбеним појединостима. Међутим, Власи су прибегавали и другим начинима да дођу до девојке. Постојао је обичај да родитељи за свог сина „каларишу” девојку још док је она дете у колевици, дајући одређену суму новца девојцином оцу који је био дужан да обећану ћерку чува све док не стаса за удају.<sup>128</sup> Ако би се код Саракачана сазнало да је верена девојка у међувремену обећана другом момку, тада се скупе младожењини рођаци да украду девојку; „није шала, видимо јатагане” каже се у тој прилици. Велика је срамота ако дође то тога, али будући да је погажено обећање, младожењина страна је принуђена на то.<sup>129</sup> Младић никад сам не одлучује кад и којом девојком треба да се ожени пошто је то надлежност његовог оца. То је раније било уобичајено у целој Грчкој. Девојка такође не познаје момка за којег полази, понекад ни до дана венчања. Сасвим је јасно да се брак склапа без икакве претходне

<sup>124</sup> G. Weigand, *op. cit.*, 33.

<sup>125</sup> R. K. Merton, *O teorijskoj sociologiji*, Zagreb 1979, 125.

<sup>126</sup> G. Weigand, *op. cit.*, 34.

<sup>127</sup> *Ibid.*, 34.

<sup>128</sup> L. Scrima (rukopis), *Fond Vlahi balcanici mrs. 5*, Bibl. ISSEE, București.

<sup>129</sup> C. Hoeg, *op. cit.*, 42.



љубави. У сваком станију, и младожењином и младином, целингас (вођа) се пита кад треба да се уговори брак, кад ће бити венчање, колико ће се брава заклати, колико људи позвати, кад и којим редом (данима) обавити обичаји веридбе и свадбе. Такође и код Влаха о женидби и удадби решавају родитељи, или стриц уколико родитељи нису живи. Пошто се брачне везе склапају само у оквиру етничке групе — која је иначе бројчано мала тако да су на пример у СР Македонији готово сви Власи у некаквом крвном сродству — то они већ у трећем колелу по мушкој а у четвртом по женској линији склапају бракове. Једино је брачна веза по кумству другачија; наиме, кумство се веома поштује, па се по тој линији узимају тск у двестом колелу.<sup>140</sup>

Особеност Саракачана је у томе да они не дају мираз уз девојку. Невеста такође не добија новац ни од младожење. Ни Власи не дају мираз уз девојку. Ниједан младић се не може надати да ће добити младу док не буде у могућности да је издржава. Он обично тражи невесту која добро преде вуну и која је добра домаћица.<sup>141</sup> Ако се Саракачанин одлучио да запроси девојку за свог сина, он без посредника одлази у колибу у којој живи девојчин отац. Ако се очеви споразумеју о браку приступа се веридби која се одржава у колиби девојчиног оца, а састоји се у томе да очеви размене прстење и марамице у име своје деце.<sup>142</sup> Уколико код Влаха (Аромуна) сами родитељи не закључе заруке шаље се нека особа од поверења, већином сродник који треба да се распита код невестиних родитеља да ли им је младожења по вољи.<sup>143</sup> Могу бити два старија и уваженија човека, најчешће рођака, који имају улогу наводација. Они ступају у везу с младим родитељима и питају их да ли су вољни да дају своју кћер за дотичног младића. Они се такође распитују да ли младић има добру нарав, да ли је вредан и да ли је здрав. Често два-три младића истовремено запросе исту девојку, па је потребно да се дуже размисли. Ако родитељи нису вољни да дају кћер за неког просца каже се да је он „потучен“, а иста реч се употребљава и за неуспешно обављен посао провадација.<sup>144</sup> Код неких влашких група постоји доста распрострањено веровање да је један од највећих грехова говорити рђаво о удавачи. Постоји и ова изрека: „Боље је порушити цркву него порушити девојачку срећу.“

*Веридба* се обично обавља на празник, и то увече. Сви мушкарци Власи из Самарина — окупљају се преко лета о празнику Велике госпојине, кад младићи просе невесте и кад се обављају и свадбе.<sup>145</sup> Код Влаха (Аромуна) који бораве у печалби, време зарука може да се протегне годинама, али невеста остаје верна своје изабранику чак и онда кад само ретко добија поруке од њега.<sup>146</sup> Уговорене вечери рођаци и пријатељи без младожење ћутке одлазе код девојке. Девојку не могу

<sup>140</sup> П. Томић, *Власи околине Велеса* (теренске белешке).

<sup>141</sup> A. J. B. Wace — M. S. Thompson, *op. cit.*, 103.

<sup>142</sup> C. Hoëg, *op. cit.*

<sup>143</sup> G. Weigand, *op. cit.*, 34.

<sup>144</sup> A. J. B. Wace — M. S. Thompson, *op. cit.*, 104.

<sup>145</sup> *Ibid.*

<sup>146</sup> G. Weigand, *op. cit.*, 35.

видети пошто је она скривена за време веридбе. Најстарији члан девојачке куће започиње разговор речима: „Видимо да сте дошли с великим друштвом, опремљени штаповима и пушкама, међутим не знамо шта је ваш циљ?” На то најстарији с младожењине стране одговара: „Чули смо да имате девојку, добру, лепу и вредну, а ми имамо такође здравог, наочитог и радног момка, па смо вољни да вам дате вашу девојку за њега.” На ову понуду, девојачка страна одговара: „Ако сте заиста дошли тим послом, онда пристајемо да вам дамо нашу девојку.” После тога унесу софру на којој су три пусуде. Две су пуне слаткиша, а трећа је празна. У њу младожењина дружина ставља веридбене дарове који се састоје од једног до неколико златника, ђердана и прстена привезаног за парче црвене врпце.<sup>147</sup> Веридбени ђердан заслужује посебну пажњу: он је цео од златног новца, најчешће турског. Може се наћи понеки млетачки цекин, па чак и римски или византијски златник. Највише има златних наполеона, енглеских или аустријских златника. Поред несумњиве нумизматичке вредности, ђердан пре свега изражава богатство неких влашких родова и њихову љубав према златном новцу. С друге стране, ђердан указује и на трговачке везе с различитим партнерима којима су Власи вековима продавали стоку и сточне производе или за њих обављали караванске и преносничке услуге.

Обичај да се даје скупоцен накит за девојку, код Влаха је можда и траг неких дивљих куповине девојака, обичај који је познат и другим балканским народима. Навешћемо једну од три песме које се певају у часу кад се продаје накит: „Девојка је са истока а младић из Стамбола двоје непознатих су се срели. Ти си странцања, ја сам странац, хоћеш ли да се узмемо? Имам хиљаду златника и пет стотина гроша, у златној су марами везани, узми их, девојко, преброј их, узми их.”<sup>148</sup> На растању бацају леблебије и бомбоне на момкову дружину. Сваки од учесника понесе из девојачке куће прегршт брашна. Кад стигну, младожењиној кући, они га сруче на младожењину главу уз речи. „Да побелиш као брашно, да имаш велики пород и дуг живот.” На исти начин и са истим жељама поступају и девојке, њене најбоље другарице.<sup>149</sup> На вест о веридби, момкови побратими и другови бацају момка више пута увис на раменима га носе до главног извора и ту му загњуре главу у воду.<sup>150</sup> Приликом веридбе утврђује се време свадбе. Власи у Грчкој одржавају свадбе обично о Великој госпојини. На тај дан се обављало по тридесетак и више свадби. Момак не види своју изабраницу све до венчања. Ако момак изненада посети њен род, девојка се сакрије на вест о његовом доласку. Такво понашање се високо цени и свака заручена девојка не сме да прекрши овај обичај. И код Влаха у СР Македонији момак не види вереницу до венчања.

За време Турака, саракачанска девојке су се обично заручивале веома младе, најкасније до 16. године, да их не би Турци отели. Ако је нека девојка била изузетно лепа и то сазнао Али-паша Јањински, одмах

<sup>147</sup> A. J. B. Wace — M. S. Thompson, *op. cit.*, 105—106.

<sup>148</sup> *Ibid.*, 107.

<sup>149</sup> *Ibid.*, 108.

<sup>150</sup> A. Колџида, *op. cit.*, 179.

су је насилно одвојили у његов харем.<sup>151</sup> Данас се девојке удaju између осамнаесте и двадесет пете године најкасније. Што се тиче гудига старости за склапање брака код Влаха, оне су различите код невесте; обично између дванаесте и двадесете, али најређе у шеснаестој години. Код Фаршериота уопште није важно није је сметња ако невеста још није достигла пубертет.<sup>152</sup> Момци се жене у узрасту од осамнаесте до двадесет четврте године. Свадебни обичаји код Саракачана трају осам дана, од једне до друге среде. Саракачанке не узимају преслицу у руке, за све то време јер се то сматра за велико зло. Жене иду у воденицу већ у понедељак да самелу жито, а од среде почињу месити хлебове, од којих обредни хлебови заузимају најважније место. Мешање свадбених хлебова има магијско значење за плодност. Свака жена у овом послу има своје место. Брашно се најпре сеје кроз сито украшено црвеним концима, а придржавају га мушка деца. За време док обављају овај посао, жене певају песме које симболично говоре о срећи и плодности младенаца. Док се брашно сеје, у СР Македонији се присутнима деле леблсбије и слично семење које има симболично значење за плодноност. Понегде се у брашно које се сеје убаца и новчић.<sup>153</sup>

Код Влаха се у четвртак пре свадбе окупе деверуше које имају живе родитеље да месе свадбени хлеб у младожењиној кући. Најпре најстарија од њих припреми квасац; при том мора имати о појасу нож и пиштољ. Док она обавља овај посао, остале деверуше певају на грчком језику. „Твој први квасац замешује за тебе (иде момка) девојка која има мајку оца и браћу.“<sup>154</sup> Затим се меси хлеб уз певање. Овај обредни хлеб је по површини украшен спиралним линијама и ромбовима, на средини се истиче крст са још неколико мањих крстића. Дрва за печење обредног хлеба припремају младожењини другови. Истовремено исеку и једно повеће стабло смрче које украсе црвеним вуненим концима и воћем, а затим га поставе на забат младожењине колибе. Овај обичај је познат особито код Фаршериота.<sup>155</sup> У петак пре свадбе припрема се свадбени барјак. Он је код Саракачана у Тракији увек црвене боје и окићен белим кићанкама за које се прикаче ситне царе; оне звецкају кад се маше барјаком. На средини барјака је крст извезен златним концем. У сумрак један од младиха пред колибом, пришива барјак на коње чији се врх завршава крстом. Младожењина мајка осветљава овај чин буктињом, а девојке га пропраћују песмом. Затим мајка прикачи на барјак три смокве. Уместо смокава, у СР Македонији се на коље ставе три јабуке. Кад је све готово, момак с барјаком поведе коло коме се придруже присутни момци и девојке, па сви заједно заиграју и запевају.<sup>156</sup> Барјак (фламбура) код Влаха припремају девојке или момци. На крају дугог штапа који се завршава крстом привежу се црвене и беле мараме и

<sup>151</sup> А. Хаџимихали, *op. cit.*, 173.

<sup>152</sup> G. Weigand, *op. cit.*

<sup>153</sup> Архив МАНУ.

<sup>154</sup> A. J. V. Wace — M. S. Thompson, *op. cit.*, 125.

<sup>155</sup> G. Weigand, *op. cit.*, 36.

<sup>156</sup> C. Hoeg, *op. cit.*, 43.

младожењин појас, а на врхове крста ставе се три црвене јабуке. Код Фаршериота се за један крак крста привезе клупче црвене вуне.<sup>157</sup>

Сви становници станица учествују у свадобој церемонији, а позивају се и рођаци и пријатељи који живе у суседним станицима. Уместо позивнице шаље се смоква. Гласник који полази у среду или четвртак пре свадбе доноси по смокву у сваку колибу особама које треба позвати.<sup>158</sup> Код Влаха су девери обилазили званице с чутуром вина, леблбијама и бомбонама и позивали их на свадбу. Званице из удаљенијих станица с јоку већ у суботу, а дочекује их младожењин отац у колиби где су припремљени пиће и храна. Те вечери се доста игра и пева. Званице код Саракачана у СР Македонији доносе хлеб од пшеничног брашна.<sup>159</sup> Први знак да венчање непосредно предстоји код Влаха, је „бацање девојачких дарова“ а у младиној кући. То се чини за време последње недеље пре венчања, кад су дарови спремни и изложени да их види сваки сродник или пријатељ који то жели. Дарови се састоје од ћилима, јастука, марама, чарапа и одуће (народне ношње за сваку прилику). Младици родитељи настоје да опреме своју кћер са онолико одеће колико ће јој вероватно бити довољно до краја живота. Осим ових дарова, млада не добија више ништа од својих родитеља.<sup>160</sup> Код Влаха се у суботу после подне окупљају девери и деверуше у младожењиној кући да „привезу кецеље“. Девери су тројица или четворица нежењених рођака или другова који послужују у току свадбе. Они морају да чине све оно што младожења нареди. Деверуше су неудате младожењине рођаке, а њихов број је увек барем за један мањи од броја девера. Оне ће послуживати младу и гошће, и кад буде требало извешће младу да љуби руку гостима. Венчање код Саракачана увек се обавља недељом. Они немају утврђени дан као Власи, кад се све свадбе обаве у току тог једног дана. Тога јутра један од ближњих рођака брије младожењу у присуству мушкараца пред младожењиним колибом, а затим жене уводе младожењу у колибу да му обуку ново одело.<sup>161</sup> Код Влаха је такође познат обичај да брију младожењу. У СР Македонији га брије онај чији су родитељи живи. Младожења седи на окићеној столици, а девојке певају. Навешћемо једну влашку песму из Грчке која се пева у тој прилици: „Бријачу мој од слонове кости, и ти оштрачу из Цариграда, мско и лагано да прођеш, лице да му не оштетиш.“<sup>162</sup> Код Фаршериота, девојке играју у затвореном колу око младожење и певају док га рођаци брију. Споменимо из једне песме доста занимљив рефрен: „Испод танког ивера, отета је танана девојка.“<sup>163</sup> Кад је младожења обријан ставе га у металну тепсију и промене му сву одџу. Сваки део одеће је нов. Раније је младожењина ношња била потпуно беле боје. Истовремено, у младиној кући припремају невесту уз посебан церемонијал који започиње још у суботу увече, кад девојке боје невесту каном. Док јој чешљају косу певају

<sup>157</sup> Th. Capidan, *op. cit.*, 295; A. Kolcida, *op. cit.*, 184.

<sup>158</sup> С. Hoџ, *op. cit.*, 44.

<sup>159</sup> Архив МАНУ.

<sup>160</sup> G. Weigand, *op. cit.*, 35.

<sup>161</sup> С. Hoџ, *op. cit.*

<sup>162</sup> А. Колцида, *op. cit.*, 185.

<sup>163</sup> Th. Capidan, *op. cit.*, 295.

песму на грчком: „Мој сребрни чешљу, крећи се нежно, нежно да јој се не растури коса, коса с њене лепе главе и да је странац не узме и начини од ње врадбину.“<sup>164</sup> У страху да косу неко не искористи за магичке чини покупе пажљиво сваку длаку и закопају у земљу.

После доручка, свадбена саракачанска поворка (психи) креће по млади; поворку сачињава више стотина људи на коњима. На челу поворке је барјактар, младић који је прави свадбени барјак; он мора имати живе родитеље. Коњи јуре у галопу, а при тој се стално пуца из пушака и пиштоља. Иза ове поворке иду жене пешнице, а међу њима је и целингасова жена.<sup>165</sup> Свдбену поворку код Саракачана у Србији крајем прошлог века чинили су мушкарци и жене сви на коњима.<sup>166</sup> И код Влаха иду до невесте на коњима и певају. Ево једне песме: „Ја сам дошао, а ти спаваш. Пробуди се, девојко моја, не спавај, јер рад тебе су коњи окићени, мошци наоружани, фишпеклије пуне.“ На челу је барјактар, а за њим младожења у друштву девера и мушких чланова фамилије. Ту је и кум који има значајну улогу у свадбеним обичајима; он младенцима ставља прстен на прст и круну на главу приликом венчања. Кад се приближе невестиној колиби, Саракачани се заустављају да би целингас одредио неколико снажнијих младића као претходницу која се зове „мали сватови“ и која треба да затражи дозволу за улазак у младић род. Док сватови прилазе колиби, људи из младићног рода пуцају у њихове коње да их заплаше и избаце из седала. Истражитачи су забелажили да су у овом мткжу често гинули не само коњи него и људи. И код Влаха се сватови такође заустављају на одређеној удаљености пре него што приђу невестином дому. Једна група тзв. „гласника“, обично момака с деверима на коњима, појављује се прва уз велику пуцњаву, а потом наилази главнина сватова. Сватови код Влаха у СР Македонији не могу прићи невести док не оптрче на коњима око њене колибе. Саракачани у Србији су напустили такве борбене претходнице, али је остало нешто што подсећа на њих. Кад сватови стигну до места са кога се може видети младића родбина, они сјашу с коња и чекају. Пошто их родбина опази, један из девојачке куће приђе на коњу, носећи буклију вина, до младожење и његових сватова, понуди их вином и врати се назад. То исто понови још један члан из девојачке куће, а тек онда за њим крену сви сватови.<sup>167</sup>

Заједничко код Саракачана и Влаха јесте то да њихови сватови увек јашу на коњима. Цела поворка заједно са „извидницом“ је очито траг врсмена кад је владала борбена клима јер се отицањем долазило до девојке. Данашња само привидна борба између сватова, ипак се понекад завршава и правом погибјом, што још упечатљивије сведочи о времену некадашњих отмица.

Код Саракачана, девојке седе у колиби око младе и певају сетне песме. Млада стоји између две велике вреће на које се ослања. Она је у посебној физичком стању пошто у претходних осам дана не једе 10-

<sup>164</sup> A. J. V. Wace — M. S. Thompson, *op. cit.*, 113.

<sup>165</sup> С. Ноћг. *op. cit.*, 44.

<sup>166</sup> В. Николић, *Из Лужница и Нишаве*, СЕЗБ XVI, Београд 1910, 221.

<sup>167</sup> Тех. Борфевих, *Наш народни живот VIII*, Београд 1933, 105.



тово ништа. Овај обичај се објашњава девојачком тугом због напуштања очинског дома.<sup>168</sup> Никд Саракачани скривају невесту у други конач код рођака до дана венчања. У углу колибе, који је од осталог дела одвојен ћилимом, она проведе неколико дана не видевши никог од рођака, чак ни своју браћу. За то време може да крпи од њу својој браћи али јој је забрањено да преде и да лажу. Не добија чак ни воду него јој једино дају мало хлеба потопљеног у вино. За све време не сме ни да говори.<sup>169</sup>

То затварање невесте у колибу и држање у једном физички немогућем положају, без хране и воде, може имати извесну космолошку валенцу. У суштини је реч о иницијатичком тренутку у коме невеста треба симболички да умре (буде „сахрањена“) да би се поново родила. То све одговара регресији на ступњу примордијалне безобличности и повратку у космоичку еоџ. Ова иницијатичка смрт понавља повратак у хаос како би се омогућило понављање и припремило ново рођење.<sup>170</sup>

Код Саракачана, младожењин отац први улази у невестину колибу, доноси невести нове опанке и обува је. Свекрва јој поклања сребрн брош који она одмах приквачи на свој грудњак.<sup>171</sup> Код Саракачана у СР Македонији, дјвер први улази у младину колибу и млади обува опанке. Пре него што то уради, у опанке сипа вино, назује их млади затим их поново скине и отпије остатак вина.<sup>172</sup> Код Влаха у Грчкој први у колибу код невесте улази дјвер који јој обува опанке, а претходно у њих стави неколико сребрних новчића. За то време девојке певају песму на грчком: „Обуј ми опанке, дјверу, завуци руку у твој буђелар и почасти нас сребрњацима, не жалди ни златнике ако их имаш а марјаше подај храбрим момцима.“<sup>173</sup> Док певају, девојке ударају дјвера по глави и не пуштају га да оде док им не поклони нешто новца. Кад дјвер обува младој опанке, њена мајка опасује младожењу. Он баца нешто новца у чашу с водом, а потом чашу преврне.<sup>174</sup> Око подне један део саракачанских сватова напушта младину колибу и заоставља се недалеко од ње да сачека младу. У исто време, један момак чији су родитељи живи натовари на мазгу две вреће с девојачком спремом. У њима је углавном њена одећа, нарочито велики број кеџела (подија) којих понекад има двадесет пет до тридесет. Једне су за свакодневни рад, друге за празнике, затим за посебне прилике: рођење, веридбу, удају, за сваки значајнији верски празник, караванска путовања, детињство, младост, старост и смрт, па чак и за такве случајеве као што је принудна усамљеност, или за оно најгоре — јавно бешчашће.<sup>175</sup>

<sup>168</sup> С. Ноџ, *op. cit.*

<sup>169</sup> А. Хаџимихали, *op. cit.*, 174.

<sup>170</sup> М. Eliade, *Sveto i profano, op. cit.*, 83.

<sup>171</sup> С. Ноџ, *op. cit.*

<sup>172</sup> Архив МАНУ.

<sup>173</sup> А. J. В. Wace — М. S. Thompson, *op. cit.*, 115.

<sup>174</sup> *Ibid.*

<sup>175</sup> Е. Filipides, *The Sarakatsan Apron in Thrace, Quality, Athenes*, 25.



Код Саракачана изводе младу два најближа рођака, а код Влаха то чини брат. На прагу јој пруже чашу вина да мало отпије, а затим да чашу баца преко рамена. Праг прекорачи увек десном ногом.<sup>176</sup> Девојке у том тренутку певају влашку песму: „Ухатили су те, шчепали су те, лепотице моја! Одвели су те у стране земље, драга моја, стране и далеке. Зашто си ме, мајко, отерала из мог дома. Ја те нисам отерала, девојчице моја, већ те шаљем твоме дому и твом домаћинству.”<sup>177</sup> Док се поборка креће, Саракачанке отегнутим гласом певају песмице кратког стиха, често и двостиха, уз заглушујућу пуцњаву пушака и пиштоља. Кад се дође до места где чека први део сватова, младу ставе на белог коња о коме се стара свекрва. И код Влаха млада увек јаше на коњу.<sup>178</sup> На извесној удаљености од младожењиног станија, свадбена поворка се зауставља и шаље претходницу да замоли одобрење да сватови уђу у стани. Учесници претходнице потеряју коње галопом све до младожењине колибе, где их понуде чашом вина, затим се врате сватовима с којима наставе пут.<sup>179</sup> Невеста сјахује с коња пред младожењиним колибом. Она љуби руке свекру и свекрви од које добија два хлеба и две чаше вина. Код Саракачана у Србији, девер скида младу с коња и предаје је свекрви која је сачекује на улазу у колибу, даје јој два хлеба с рупама на средини, две боце вина и кудељицу вуне.<sup>180</sup> Невеста улази у колибу држећи у свакој руци по једну чашу вина, које затим просипа по поду колибе до наспрамног зида, где излије остатак.<sup>181</sup> Код Саракачана у СР Македонији, пре него што невеста сјаше с коња, свекрва јој пружи сито са леблебијама, шпринчом и бомбонама, што невеста разбацује на све стране, да би на крају бацила и сито преко крова колибе. Затим је девер скида с коња и спушта на ћилим, а свекрва је прихвати и уведе у колибу.<sup>182</sup> Иза ових радњи које еманирају симболику плодности и увећење невесте у домаћи култ, о чему смо подробније говорили у делу о магији плодности, невести приводе сву децу из станија да их љуби у руке. Један веома значајан елемент којим треба да се обезбеди физичка, физиолошка и биолошка снага невесте огледа се и у томе што она по уласку у колибу мора да стане на нски предмет од гвозђа.<sup>183</sup>

Кад сватови стигну пред младожењину колибу, код Влаха запевају ову песму: „Хајде, хајде, изиђи, свекрво, да видиш кога ти сан води. Отишао је сам, а враћа се с невестом. Осамнаесторо деце да имаш, све да су ти мушка.” Свекрва прихвата снаху на улазу у колибу. Она држи у рукама нову кецељу, пафте од сребра, сребрн ланац с бритвом, тањирчић с маслом, смегуљак чешљане вуне и „кулаку” (обредни хлеб). Пошто прекорачи праг десном ногом, млада намаже три пута маслом горњи део улаза у колибу или зидове колибе. Затим свекрва преломи изнад невестине главе „кулаку” чије комаде грабе дечаки и момци који стоје

<sup>176</sup> A. J. V. Wace — M. S. Thompson, *op. cit.*, 116.

<sup>177</sup> *Ibid.*

<sup>178</sup> Архив МАНУ.

<sup>179</sup> С. Ноћг, *op. cit.*, 48.

<sup>180</sup> Л. Жунџ, *op. cit.*, 96.

<sup>181</sup> С. Ноћг, *op. cit.*, 49.

<sup>182</sup> Архив МАНУ.

<sup>183</sup> G. B. Kavadias, *op. cit.*, 296.

унаоколо. Иза тога јој стави на главу ларче беле вуне с речима: „Дуг живот теби и сваки напредак у породу и да будеш бела као ова вуна.“ На крају јој преда пафте, ланац с бритвом и кецељу, што симболично означава увођење невесте у младожењину породицу.<sup>184</sup> Код Влаха (Карагуна) се испред улаза у колибу постави простирка испод које се ставе три обредна хлеба. Млада по обичају мора најпре да стане на ове хлебове и добро их изгњечи ногама, а тек потом има право да уђе у колибу.<sup>185</sup> Са увођењем невесте у колибу приступа се венчању по верском обреду које обавља свештеник. Ако је црква у близини, онда се венчање врши у њој. За време обреда, кум посица младенце јечмом, бомбонама и леблебијама. Венчање се може обавити и у природи под каквим дрветом; тако су Власи имали обичај да то обаве под буквом. Док свештеник изговара молитве, младићи и девојке обилазе око младеца у кругу и наизменично их дотичу врховима исуканих ножева које држе за све време трајања обреда. После венчања се приређује обед, и то одвојено за мушкарце, одвојено за жене. Доста се пева, игра и весели уз непрестану пуцњаву. И код Влаха се обедује одвојено према половима. Младожења увек седи с мушкарцима, а невеста са женама у другој колиби. На свадбеној трпези су огромне количине меса; овњујско и јареће печење черечи се без употребе ножева. Здравнице које се држе за време обеда нису ни опширне ни богате речима, али углавном изражавају жеље и благослов за велики пород, посебно у мушкој деци за добро здравље и дуг живот.<sup>186</sup>

У понедељак око подне, саракачанска млада заигра завршно коло с младожењом који је коловођа. После тога један од момака чији су родитељи живи отвара вреће с младином опремом и заједно с целингасом приказује је присутним сватовима. Завршни чин је пијење кафе уз даривање нешто новца невести, која у знак захвалности љуби сваког свата два пута у руку и даје му на поклон малу плетену вунену торбицу.<sup>187</sup> Код Влаха, младожењина мајка, девојке и остала женска родбина у понедељак рано изјутра после свадбе припремају храну за младице рођаке који тога дана посећују младенце и доносе печеног овна на ражњу, а сваки гост доноси и торбу хране која се подели присутнима за трпезом. Овај чин се назива „бутхала“ по имену кољача који се прави од прженог хлеба и шећера.<sup>188</sup> У уторак, саракачанска млада са женама из младожењиног рода одлази на извор по воду. Ту се своје свадбени барјак с копча, што симболично обележава да је невеста ушла у ред удатих жена.<sup>189</sup> И код Влаха невеста у уторак после ручка иде по воду са младожењом, девојкама и девојкама. Посећују три извора, а кад се приближавају свакој од њих сви певају. Кад стигну до првог, млада пуни и празни крчаг три пута; кад га напуни трећи пут, младожења убаца новац у њега уз песму:

<sup>184</sup> A. J. B. Wace — M. S. Thompson, *op. cit.*, 120.

<sup>185</sup> *Ibid.*

<sup>186</sup> G. Weigand, *op. cit.*, 39.

<sup>187</sup> C. Hoëg, *op. cit.*, 52.

<sup>188</sup> A. J. B. Wace — M. S. Thompson, *op. cit.*, 123.

<sup>189</sup> C. Hoëg, *op. cit.*

Пуни, сестро, прости, брате,  
Да наљутиш нашу сестру.<sup>190</sup>

Поменуто је више појединости у свадбеним обичајима које имају улогу магије за плодност младенаца и заштиту од злих погледа и демона. За крај ћемо навести само две палјиве свадбене саракачанске игре које изводе мушкарци са саблажњивим појединостима. У понедељак на крају свадбене свечаности, мушкарци изводе игру „Лажни младенци“. Младу и младожењу играју два младиха (блиски рођаци или браћа) који се туку, „ратују“ и изводе ласкивну пародију на прву брачну ноћ. Затим заиграју са свим присутним мушкарцима игру „Бибер“, која се такође изводи на Чисти понедељак око ватре. Игра садржи доста баханалијских елемената. Кад забава достигне врхунац, коловођа падне на земљу, а за њим и остали учесници у игри. Наизменично устају, падају, али сваки пут су обавезни да задњицом добро ударе о земљу. Занимљиво је да Хаџимихалијева у овом детаљу види антички смисао кола чија је улога била да тера зле демоне и призива добре.<sup>191</sup> Друга палјива свадбена игра изводи се у Аграфиди, Румелији и другим крајевима Грчке. Игра је чиста пантомима једног мушкарца преобученог у младина руку који опонаша невесту уз слободне покрете пуне еротских наговештаја.<sup>192</sup> Ма колико да је у овим свадбеним играма садржана магија плодности или магија против злих урока, оне се морају посматрати и као забавно-естетске и психичке вредности, ради задовољења непосредних учесника у обреду. Елементи обредног оргијања и слободног опуштања као моћне магијско-религијске снаге у свадбеним играма не представљају никакав исред, него друкчији ред у изражавању чужње за блаженством људског постојања које одговара архаичном повратку неког рајског стања, прекосмичког времена, времена свете тоталности. Отуда Елиаде с правом констатује: „Тренуци у обредном оргијању кад све забране више не важе могу се протумачити као краткотрајно враћање слободи и блаженству што су их уживали преци. Таква чежња за блаженим временима митских почетака је неуништива.“<sup>193</sup>

Из прегледа свадбених обичаја издвојићемо нека запажања. Посматрани у целини, свадбени обичаји имају два битна обележја: једно магијско-религијско, друго друштвено-забавно. Ако бисмо се бројчано изражавали, чини се да друштвено-забавни елементи преовлађују над магијско-религијским. Свакако да ови последњи одражавају далеко дубљу архаичност као што су магијске радње за обезбеђење и осигурање плодности младенаца, које смо углавном анализирали у одељку о магији плодности. Да би се обезбедило рађање мушке деце, невести се даје мушко дете у руке. Жсља за обиљем порода симболично је наглашена бацањем пиринча, жита, воћа и других плодова на младу и младожењу. Невестин плач такође треба да изазове плодност. И обичај да се невеста дочекује са хлебом и вином је симболичан знак плодности и благостања. Да би било много стоке и млечних производа, свекрва

<sup>190</sup> A. J. B. Wace — M. S. Thompson, *op. cit.*

<sup>191</sup> А. Хаџимихали, *op. cit.*, 177.

<sup>192</sup> *Ibid.*

<sup>193</sup> M. Eliade, *Osultizam ...*, *op. cit.*, 122.

ставља невести на главу вуну и даје јој маслац да намаже усправни дирек на вратима колибе или њене зидове. Можда је исти смисао имао и римски обичај да млада намаже врата младожењине куће салом или зејтином и да на њих обеси вуну.<sup>194</sup> Ударање младожење може значити траг старог обичаја флагелације, али и разлог да се појача потенција неопходна у првој брачној ноћи ради успешног зачећа. Тихомир Ђорђевић сматра да се све симболичке радње у вези са ударањем младожење чине ради истеривања злих сила, а као аналогију је навео податак да су зле духове код умоболника истеривали батњањем по нашим манастирима.<sup>195</sup> Постоји и претпоставка да је овај обичај остатак некадашње отмице. У магијске радње којима треба да се одагнају зли утицаји, а посебно да се заштите младенци од присуства урокљивих погледа, улази класично покривање невестиног лица марањом или велом, које се спомиче још у Старом завету. Бојење невесте каном као типичан медитерански обичај и обување невесте припадају истој категорији. Из истих разлога је потребно да невесту неко скине с коња, а потом да стане на простирку.<sup>196</sup> Маскиране свадбене игре такође имају јаку магијску улогу. По неким да одбране и заштите младенце од злих невидљивих сила, по другима да појачају плодност младенца, по нама и једно и друго, али и треће: да задовоље основне естетско-уметничке и психичке човекове потребе.

Преживели облици склапања брака и њихових супституција у којима су посебно наглашени патријархални друштвени односи у сточарском друштву Саракачана и Влаха могу се назрети у многим свадбеним појединостима: поредак којим се крећу сватови на коњима с барјактаром на челу, борба која се развија између момкове и девојчине родбине, у којој истинско препуцавање пружа ратнички приказ, могу бити остаци некадашње отмице. Обичај да се дају накит, дарови и поклони од младожењине стране девојачким родитељима и родбини код Влаха може се протумачити и као намена за девојку, односно за њену куповину.

Иначе овај облик брака је био познат старим Грцима и Римљанима.<sup>197</sup> Фасцинантна слика иницијације којој је подвргнута саракачанска невеста неколико дана пре свадбеног обреда, уз озбиљна искушења ранна најстрожим табуима, очитује космолошки симбол смрти и поновног рађања. Брак код Саракачана и Влаха подложне правилима хришћанске православне цркве и она је једино надлежна да га озакони. Једна врста молитава и благослова од свештеника, кума или родитеља, па и неке здравнице у свадби носе извесна верска обележја.<sup>198</sup> Занимљив и изузетан обред всичања око дрвета уз присуство свештеника, с магијским, заокружавањем играча који са искуканим ножевима дотичу младенце упечатљива је илустрација паганско-хришћанског синкретизма. Још крајем прошлог века, Томсон и Уејс су скренули пажњу на то да су свадбени обичаји код влашких сточара на Пинду претрпели извесне

<sup>194</sup> Тих. Ђорђевић, *Наш народни живот* III, Београд 1931, 107.

<sup>195</sup> *Ibid.*, 84.

<sup>196</sup> *Ibid.*, 40, 56.

<sup>197</sup> *Ibid.*, 71.

<sup>198</sup> *Ibid.*, 155.

промене.<sup>199</sup> Вајганд је истовремено упозорио да свадбени обичаји Арона ако се упореде са свадбеним обичајима околних народа Албанаца, Македонаца и Грка имају много заједничких елемената и додирних обичајних појединости са свадбеним обичајима поменутих народа. Код Фаршериота се осећају албански утицаји, у околини Битоља македонски, на Пинду грчки, и други.<sup>200</sup> Пада у очи да су свадбени обичаји код Влаха бројнији и са више савременијих појединости, нарочито оних при веридби, за разлику од Саракачана чија је палета свадбених обичаја сиромашнија у колориту, али зато изгледа архаичнија у генетском погледу. И као што смо нагласили на почетку овог одељка, свадбени обичаји узети у целини највише су прожети играма, песмама, забавом и весељем. То је тренутак кад људе обузима изузетна психичка опуштеност и занос, бежање и предавање забраву макар и за кратко време од мукотрпног, свакодневнoг и једноличнoг сточарског начина живота.

### *Утицај православне хришћанске цркве на религиозност*

На полици у углу сваке саракачанске колибе, у малој ниши, налазе се једна или две иконе а пред њима су кандило или свећа који се пале уочи недеље или неког важнијег празника и горе целу ноћ. Светлост не само што растерује ноћну таму него и гони зле силе које ноћу највише нападају људе. Сваки члан породице стане за тренутак пред овај мали иконостас ујутру кад се дигне и пре него што пође на спавање. „То није само слика која служи да подсети молиоца на духовну стварност, то је материјални објект за који човек верује да поседује божанску снагу. Кад се приближи свецу с „добрим срцем“ и одговарајућом улогом, он верује да ће свстац помоћи.“<sup>201</sup> У свакој колиби коју смо посетили у току наших истраживања, као и у кућама које су Саракачани данас сазидали, такође смо приметили да на источној страни зида виси икона. Саракачани се веома брижљиво покорављују правилима православног поста: педесет дана пре Ускрса, затим петнаест дана пре Велике Госпојине, четрдесет дана пре Божића, сваке среде и петка и у време неких других празника. Целингас (вођа) строго пази на поштовање ових правила. Ако ухвати некога да у те дане једе млечне производе, јаја, уље или месо удаљава га из целингата.<sup>202</sup> Међутим, Кемпел је и поред тога утврдио да је однос Саракачана према цркви сасвим равнодушан у неким видовима. Они никад нису ишли редовно у цркву. Колибе су им често далско од села, у почитом су послу око стоке и са њом, па нису ни имали могућности да посећују цркве.<sup>203</sup>

Приликом великих црквених празника (Божић, Богојављење, Ускрс), један члан целингата, првенствено жена, мора да оде у цркву, па макар пешачила сатима, да присуствује богослужењу и представи

<sup>199</sup> A. J. B. Wace — M. S. Thompson, *op. cit.*, 125.

<sup>200</sup> G. Weigand, *op. cit.*, 32.

<sup>201</sup> J. K. Campbell, *op. cit.*, 344.

<sup>202</sup> G. B. Kavadias, *op. cit.*, 342.

<sup>203</sup> J. K. Campbell, *op. cit.*, 321.



заједницу коју стални послови спречавају да изврши ову дужност. Сви одлучујући тренуци у животу — рођење, крштење, венчање и смрт — захтевају присуство свештеника. Шт авише, свештеник је дужан да обави богослужење приликом сезонских миграција, пре поласка да би „пут био отворен”, и поводом изградње нових „конакија”. У овим случајевима свети водицу према православном обреду.<sup>204</sup> Чињеница која најбоље показује дубину побожности код Саракачана јесте поступак у вези са причешћем. У страху да се покојник појави пред лицем Врховног судије а није испунио последњу хришћанску дужност да се причести пред смрт, саракачанско друштво прописује да се у један угао колибе стави чаша вина која стоји три дана да би се омогућило покојничковој души да сама дође и причести се. Каваднас сматра да се у овом обичају сусрећу религија и омнифункционалност саракачанског друштва, што се уосталом може видети и поводом обичаја да се оплакује Христос.<sup>205</sup> Овде треба додати једну занимљиву легенду коју је забележио Хег, а која изражава гордост Саракачана „што припадају правој вери”. Наши сточари кажу: када смо се раћали, Бог нас је упитао да ли бисмо више волели новац, лепоту или хришћанство? Ми смо изабрали хришћанство, Јевреји новац, а Турци лепоту.<sup>206</sup> Међутим, кад се посматра саракачански живот запажа се да друге чињенице противрече овим тврдњама, што су с правом приметили и други. Према њиховој властитој изјави, ниједан Саракачанин није никад постао свештеник, што они истичу с поносом и мало подругљиво. С друге стране, њихов фолклор је веома богат сатирама и анегдотама против свештеника. Примера ради ево једне. За време сахране неког Саракачанина, његова жена се плачући жалила: „Ах, према коме крају те односе она четворица (они који носе мртваца) и онај црни пас што лаје (свештеник).”<sup>207</sup> Други пример говори о следећем. Једном приликом дође владика у целингат на обеду, али није хтео да једе хлеб рекавши да је нечист пошто га месе жене које су нечисте. Не говорећи ништа, увређени Саракачани одлуче да му поставе замку да би проверили његову искреност. Пре његовог одласка послали су на друм најлепшу девојку из целингата. Кад је дошло време да крену, владика и ђакон који га је пратио узјашу своје коње и удаље се. Кад су стигли до девојке, владика очаран њеном лепотом довикне ђакону: „Сјаши, ил морам ја да сјашем! Мислим да је боље да ја то учиним.” И скочивши на земљу, он одмах покуша да заведе лепотицу. У том тренутку се појаве Саракачани који су били сакривени па наоружани бодљикавим шибмама навале на владика: „Лицемеру ти не једеш нечист хлеб, рекао си, јер су га спремиле нечисте жене! Отимати девојке, дакле, није прљавштина.”<sup>208</sup> Вајганд је записао да се код Влаха (Фаршерјота) може приметити чак извесна одвратност према цркви и свештеницима. Они више воле да им деца постану чувени хајдуци него да се посвете духовној служби. Често се у брдима могу наћи свештеници који не умеју да пишу, а једва умеју и да читају, који

<sup>204</sup> G. B. Kavadias, *op. cit.*, 344.

<sup>205</sup> *Ibid.*

<sup>206</sup> C. Hoëg, *op. cit.*

<sup>207</sup> G. B. Kavadias, *op. cit.*

<sup>208</sup> *Ibid.*, 34 .



нису способни ни толико да схвате смисао грчких библијских текстова. Разуме се да има изузетака, посебно тамо где су свештеници истовремено и учитељи.<sup>209</sup>

Ове приче без сумње одражавају друштвена схватања и друштвене односе. Људи који се стално и тешко боре за свој опстанак не могу ценити особе које се привидно не боре и које, бар посматрано споља, зарађују свој хлеб певајући или примајући дарове од верника, који говоре бираним речником и често не живе у складу са својим учењем и оним што проповедају. С друге стране, како су пашњаци који се изнајмљују припадали највећим делом манастирима, сточари су у то време били готово у сталном непријатељству с калуђерима од чијих су се притисака морали бранити. Дакле, није уопште чудно што су о њима створили не много лепу слику.<sup>210</sup> Још једна прича добро илуструје чињеницу да Саракачанин није мистик и да његова религиозност није слепа побожност. Једног дана је неки чобанин видео своје другове како одлазе у цркву у најближе село да се причесте. Он им пружи посуду у којој се прави јогурт („вержури“) и замоли их да затраже од свештеника да га напуни благословеним вином и хлебом да би се могао причестити код куће пошто му посао не допушта да се удаљи. Кад су се вратили, чобанин су му дали празну посуду и рекли му да га је свештеник укорио за његово светогрђе. Сутрадан ујутро, чобанин оде у цркву и причести се потом приметно свој чобански штап на рамена и покуша да прође кроз црквена врата. Очигледно исувише дуг штап засмета му да прође. Правећи се како верује да га Богородица кажњава због његовог јучерашњег понашања, чобанин јој се обрати и обећа јој да ће даровати цркви мешину пуну сира ако га пусти да изиђе. Молба остаје неуслешена зато што се штап још увек налази на чобаниновим раменима. Тад се он наљути, окрену се, удари штапом Богородичину икону, па несметано изиђе из цркве, а при том најприродније рече: „Понекад треба утлашати свеце, па чак и саму Богородицу истући.“<sup>211</sup> Без сумње да подсмех Саракачана на сопствени рачун одражава увек жив и подсмешљив дух, који се уосталом испољава у свакој прилици, али одражава и равнодушност према светим стварима која је заснована на борбеном духу ових номада.

Као што смо више пута нагласили, сточар није мистик. Његова неоспорна религиозност није слепа побожност, она је везана за „*miraculum tremendum*“ и не потиче из чистог доживљаја светиње која уједињује човека са универзалним творцем. Треба се молити божанским силама, треба их призући извесним поступцима да се заложу у корист овог или оног решења, треба бити у реду с црквеним законима пошто човек има душу и једног дана мора положити рачуне. Али уздизање до светиње је нешто што се не дотиче духа сточара коме је верски мистички занос непознат. Можда његов критички дух не допушта такво психичко стање. У сваком случају, Саракачани и Власи су првенствено људи од акције, у вечитој неизвесности, који се труде да савладају препреке

<sup>209</sup> G. Weigand, *op. cit.*, 117.

<sup>210</sup> G. V. Kavadias, *op. cit.*

<sup>211</sup> *Ibid.*, 346.

помоћу својих веровања и својих обичаја. Овом чињеницом се објашњавају и њихова религиозност и приврженост обредима. Потпуно се слажемо са Хадимихалијевој кад каже да Саракачани остају верни својим веровањима и обичајима зато што им они осигуравају извесну заштиту. Истина је да званично хришћанство не истиче верске силе као оне које решавају питања из свакодневног живота, али оно својим синкретизмом попуњава извесну празнину у животу сточара који своје хришћанске свеце третирају као прехришћанске демоне и божанства.

### III МИТОЛОГИЈА И ДЕМОНОЛОГИЈА

#### *Митологија*

На први поглед изгледа да је мит само прича ситуирана у усмену народну предају у којој видимо фантастичне сцене које властитом маштом распаљујемо и чије садржаје доживљавамо као чист литерарни изазов, откривајући у њима пре свега естетске вредности. То обично чинимо из простог разлога што не претпостављамо да мит има и присније везе са стварним људским животом минулих времена. Да бисмо показали да мит није само оно што обично мислимо о њему морамо га погледати „изнутра”. И најкраће сумирање и површан преглед литературе о стању науке о митологији одвели би нас далеко. Чак и набрајање разноврсних мишљења и полемика које ни данас не јењавају о овом питању захтева доста простора; стога ћемо се овом приликом осврнути само на нека мишљења.

Са XVIII веком унето је у науку и проучавање мита. Од тих времена су некако истовремено створена два опречна гледишта у вези с генезом мита. Један *просветилачки* који тужи демитологизацији, други *романтичарски* који је усмерен ка ремитологизацији друштва и културе.<sup>1</sup> Оба гледишта су више или мање изражена у свим разматрањима мита до данас. Немачка митолошка школа је природу мита објашњавала натуралистичким интерпретацијама које су потпуно одбацивале његову културно-историјску и друштвену улогу. Ова тумачења су добила општу критику и од Вунта и од Фрезера. Вунт примењује психолошке формуле на тумачење митске структуре. Фрезер следи тезу Роберта Смита о тесној вези између мита и обреда и потврђује је на богатој етнографској грађи. Ово мишљење се утврђује у тзв. кембричкој школи

<sup>1</sup> Д. Срејовић — А. Цермановић, *Речник брчке и римске митологије*, Београд 1979  
XVII.

с неколицином њених истакнутих представника. Еволуционисти с Тејлором и Спенсером заступали су теорију да је мит производ фантазма и да се своди на оно што се човеку привиђа у сновици или болестима, а што он касније претвара у стварне догађаје и ликове. Француска социјалношкола на челу с Диркајмом и његовим бројним следбеницима доследно је доказала друштвени карактер мита. Веома значајна теорија историјске школе тврди да мит описује истините историјске догађаје и да је он у ствари хроника прошлости. Малиновски не прихвата у целини овакво гледиште, јер поред жеље да се интересује за своју прошлост и своје претке, човек се активно бави извесним бројем практичних занимања, мора се борити с разним тешкоћама, па су и сва његова интересовања усклађена са овим општим прагматичким гледиштем.<sup>3</sup> Отуда мит по Малиновском врши улогу *sui generis* тесно повезану с природом традиције и континуитетом културе, са односом између старих и младих, с човековим ставом према прошлости. „Мит изражава, појачава и озакоњује веровање, он чува и намеће морал, гарантује делотворност ритуала и садржи практична упутства. Према томе, мит није нека јалова прича, већ верна активна сила, он није интелектуално објашњење или уметничка уобразиља, већ прагматичка повеља примитивне вере и моралне мудрости.”<sup>4</sup> У основи своје структуралне теорије, Леви-Строс повезује структуру човековог ума са структуром мита, заснивајући је на функцији бинарних опозиција. Дакле, мит у суштини садржи строго издиференциран субјект и објект, дводимензионалан, истовремен дијахронички и синхронички систем. Леви-Строс замисља ово структурално јединство „на основу деловања несвесних, непроменљивих метричних структура људског духа”.<sup>4</sup> Његова целокупна анализа постављена као модел на основу бинарних супротности имплицитна је у свеукупном митолошком систему, потврђујући се најбоље у причама које немају своје место у хронолошком времену, па ни дистинкцију између природе и културе која преовлађује у нормалном људском искуству.

Неки кажу да је мит недовољно одређена категорија, у значењу измишљене историје, репримо о прошлости, за коју се зна да је негативна јер назвати један догађај митским, исто је што и тврдити да се није догодило. Теолошка употреба овог термина формулише мит као религијску мистерију „исказујући неочљиве реалности помоћу уочљивих појава”. Према Личу ова дефиниција, се приближава уобичајеном гледишту антрополога да је „мит света прича”.<sup>5</sup> За Елиадеа, у чијој се теорији о миту називу идеје Малиновског о „живом миту”, мит уопште није измишљена или произвољна прича. Она говори о ономе што се догодило *in illo tempore*, прича о ономе што су богови или божанска бића учинила на почетку Времена. Према томе, „изрећи један мит, то значи објавити оно што се догодило *ab origine*. Једанпут откривен, мит постаје непосредна истина и основа апсолутне истине”.<sup>6</sup> Космогонијски мит је „истинит”

<sup>3</sup> Б. Малиновски, *Мађуја, наука и религија*, Београд 1971, 92.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 94.

<sup>5</sup> С. Lévi-Strauss, *Структурална антропологија*, Загреб, 213—239; В. Кораћ, *Швајцарска мита као творевине „примитивног менталитета”*, *Култура* 47, Београд 1979, 149.

<sup>6</sup> В. Лић, *Клод Леви-Строс*, Београд 1972, 68.

<sup>7</sup> М. Eliade, *Свето и профано (separat)*, Врњачка Бања 1980, 68.

јер доказује постојање света. Он није само једноставна варијанта учења о постанку него служи као модел за све прсте „стварања”.<sup>7</sup> Ленхард у миту види скуп симболично изражених исказа чији корени дубоко продиру у трептаје целокупног човека који се суочава са светом природним или светом људи и упиње се да открије њихово порекло, њихову еволуцију и унутрашње функционисање. Иза тих на изглед измишљених прича крију се реални догађаји, сећања људи на старе обичаје и друштвене односе. Иза симболичког садржаја мита откривају се живот и обичаји људи из давних времена, реалност једног друштва које је живело и управљало се према њему. Разум у тој драми има само делимичну улогу, често *post festum*. Мит тако представља терен на којем се срећу човек и универзум. Из тога произлази особена слика света, спољни облик мита.<sup>8</sup> Ленхард с правом истиче да је „мит осећен и доживљен пре него што је појмљен и формулисан”. Придружићемо се овој тврдњи. Стога смо и прихватили митску трансмисију у магији код сточара упркос томе што су они заборавили митологију, бар у облику кохерентне приче.

Мит помаже људима да отклоне сумње у своје подухвате и омогућава им да постану ствараоци. Према Срејовићу: „То значи да митологија као и утопија, може позитивно утицати на развој културе, да може бити парадигма чак и за историјска збивања.”<sup>9</sup> Москову тезу да између мита и обреда постоји блиска веза могли смо потврдити на етнографској грађи балканских сточара током наше целокупне анализе. Видели смо да су магички обреди готово увек повезани са одговарајућом митологијом. Као да не постоји ниједан обред без митолошке подлоге и веровања. Та непосредна веза мита са обредом је понекад сасвим невидљива, или само благо нагвештена симболима. Понекад митолошке теме могу бити сасвим јасне и изразито упечатљиве.<sup>10</sup> Пред очима смо имали сточаре, живе људе, носаче и ствараоце митова. Њихов мит није само празна прича него „стварност која се доживљава”. Отуда се и може рећи да мит заједно са обредима управља једним делом културе, усмерава је и контролише и „чини догматску срж примитивне цивилизације”.<sup>11</sup> Мит никад не приступа демонстрацији својих исказа, па ипак се намеће. То је стога што се не обраћа једино разуму него тоталитету човекове психе. Кад се човек нађе у процепу при покушају да реши неко животнo питање, мит му пружа слику света коју је он сам на свој начин створио, слику која човека ослобађа збље, изазване непознатим и патњом. Само рекреирајући реално, мит објашњава оно што постоји међу људима на одређеном ступњу њиховог развитка, оно што регулише њихове односе у друштвеним заједницама на релативно примитивном степену њиховог културног развитка. Он истовремено улива уверење да је истинито оно што он казује, пошто је у могућности да истовремено задовољи и душу и

<sup>7</sup> M. Eliade, *Mit i zbilja*, Zagreb 1970, 10 i dalje.

<sup>8</sup> M. Leenhardt, *Do Komo. La personne et le Mythe dans le monde Mélanésien*, Paris 1947, 226.

<sup>9</sup> Д. Срејовић — А. Цермановић, *op. cit.*, XXXI.

<sup>10</sup> M. Mauss, *Théorie de la magie*, „Sociologie et anthropologie”, Paris 1950, 78.

<sup>11</sup> Б. Малиновски, *op. cit.*, 99.

разум. Са те тачке гледишта, мит би се могао упоредити с великим уметничким делима која не доказујући ништа, ослобађају човека, проричући свет и његову судбину.<sup>13</sup>

Ако је извесно да се знање и мит не идентификују, такође је извесно да знање и мит конвергирају у објашњању свста, сваки сопственим средствима. Дакле, између њих постоји коинциденција циља. Овај закључак није довољан да коначно здружимо мит и знање у оквиру наше основне претпоставке и њој у прилог. Треба још испитати њихове међусобне односе, онакве какви се развијају у духовном животу. Најпре се могу открити односи супротности између знања и мита. Закључци сваког од њих понаособ супротстављају се као категорички судови о реалном. И од тог трснутка јавља се питање ко ће победити — знање или мит?<sup>13</sup> Уопште узев, посматрања показују да при свакој новој победи знања, мит узмиче да би нашао место даље. Па ипак он својим претварањем надањује успехе знања и на тај начин чини знање друштвено делотворнијим. Поводом тога можемо се упитати да ли израз „мит“ не мења значење кад се од прве пресе на другу тврдњу. Мит који повлачи пред знањем је космолошки или антрополошки. Мит који потврђује знање је социјални мит, са смислом одређеним у магији. Али ова разлика категоризације не одговара разлици суштине. Ако мит омогућава човеку да се постави према природи и да нађе охрабрење, поверење и сигурност, лако је прихватити да мит — подршка знању — врши исте улоге. Једино уместо да ствара слику или да се обраћа силама или другим мање-више персонификованим ентитетима да би објаснио свет, он у средиште својих исказа ставља идеје о свемоћној науци која је кадра да објасни свет и управља њиме, па према томе и да човека растерати од његових проблема. Није критика моћи науке та која нагони ка рађању научног мита, него су то психо-социјални чиниоци које смо проучавали поводом магије. Они су тако моћни да истакнути научници, који би по самој својој природи требало да буду свесни граница науке, стају без резерве уз научни мит. Између ове две врсте мита постоји, дакле, разлика у елементима који га сачињавају, али чим се елементи научног мита подвргну процесу „митизације“, ове две врсте постају идентичне.<sup>14</sup>

Међутим, остаје социолошко гледиште. Крајњи исход супротности између знања и мита је у зависности од социјално-културног контекста, али такође и од врсте знања. Ако је тај контекст повољан за знање, дакле за рационалну мисао, знање ће се наметнути. Ако није, тада ће преовладати митска мисао. Историја пружа већи број примера антагонизма и такмичења између мита и знања који се у ствари изражавају и испољавају конфликтом између њихових носилаца, социјалних група које супротстављају своје идеолошке ставове, а у којима код једних преовладава мит, код других знање. Победа једног од супарника означава победу његове идеологије. Исто тако, доклегод ново знање не уздрма радикално постојећу социјалну структуру, оно се лако прихвата. У суп-

<sup>13</sup> G. B. Kavadias, *Pasteurs-nomades Méditerranéens. Les Saracatsans de Grèce*, Paris 1965, 360.

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> *Ibid.*



ротном случају, мит се одупире. Он се испољава као конзервативан пошто се традиционални друштвени оквир, заинтересован за сопствено трајање и располагајући митом као чврстим ослоном, опире било каквој промени која би довела у питање углед мита.<sup>15</sup> Колики је био ауторитет митологије у античко доба показује чињеница да се Аристофан ругао неморалу олимпијских богова, а Сократ их није нимало поштедео у свом тражсњу нових извора људског морала, нових правила која треба да управљају људским понашањима. Међутим, односи између знања и мита не исцрпљују се у њиховој узајамној супротности. Мит често извлачи корист из успеха знања. Он користи знање да би изградио сопствено знање и у њега интегрисао знања. Али пре него што се њима послужи, он их поново тумачи на свој начин, у прилог својој унутрашњој или спољашњој кохеренцији. Исто тако и знање користи идеје и интуиције које су укључене у мит да би формулисало сопствено радне хипотезе.<sup>16</sup> Мит никад не противречи искуству. У свим случајевима кад износи исказе која се не могу проверити искуством или су у супротности са њим, чињенице које износи одвијају се у специфичном контексту у коме је „све могуће”. Према томе, он никад не долази до бесмисла који би га негирао.<sup>17</sup>

Овај кратак поглед на односе између мита и знања показује да се они покуравају дијалектици која не садржи само супротност у овим изразима него и узајамне импликације, допуне и узајамност перспектива, према конкретном контексту у који се интегришу и на који се позивају. Према томе је очигледно да мит и знање нису увек неспојиви и супротни, него да тесно сарађују у духовном животу. Овај исказ омогућава да се, рекапитулирајући све наше примедбе о миту и знању, потврди како се први може сматрати за додатак другом. Уз то, и нарочито, да задржавајући сваки своје особености оба, представљају у ствари две фазе једног истог процеса који тежи ка поимању света.<sup>18</sup> Говорећи о врстама и облицима знања, значајно је да Гурвич не даје никакво место „митским” знањима, али их уноси кад описује системе знања у патријархалним друштвима, као што је рецимо у нашем случају саракачанско и влашко сточарско номадско друштво, обележавајући их као „прозаична”. Ту исту карактеризацију налазимо и на другом месту поводом истог типа друштва. „Иако је патријарх у исто време свештеник, ни религија ни магија не делују интензивно у животу тих друштава; у мирним временима, може се установити да је њихова делатност веома прозаична и истовремено веома рутинска.” Ипак су се Аврам и израелски пророци стално борили са Јеховом, Ахајци су расправљали и живели напореда с боговима, нимфама итд., а наши Саракачани и Власи се у сваком тренутку позивају на своју магију. Осим тога, ми можемо да прихватимо само јеврејску митологију, јер су грчка и римска биле прозаичне митологије. Према томе, ни свакодневни живот уколико је био одређен неком митологијом није претпостављао једино живот у коме не

<sup>15</sup> *Ibid.*, 361.

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> *Ibid.*, 362.

постоји „лаичко” гледиште. Реч је дакле само о томе да му се дају његове праве пропорције.<sup>19</sup> Остаје нам да видимо да ли се све ове претпоставке могу применити на Саракачане и Влахе.

Анализирајући њихову магију видели смо да они прибегавају магијском обреду да би проширили своје поље делатности пошто су им знања ограничена. Видели смо такође како се рационална мисао и мит слажу у практичном циљевима, како сарађују и узајамно се структурирају да би објаснили и овладали појавама на небу и на земљи као што су плодност, родност, рађање, смрт, болест, здравље, благостање, итд. Укратко, скватили смисл како се њихова интелигенција и њихово искуство, с једне стране, и митологија о богињи-мајци, са друге, комбинују у магијским идејама, градећи њихову прагматичну космологију и антропологију. Стога нема потребе да се на то враћамо, али цео овај експозе сведочи о комплементарности мита и знања код Саракачана и Влаха. Овај феномен је уосталом универзалан. Он је саставни део људске функције која се обично означава изразом „разум”. Он не представља ни посебан менталитет ни строго одређен традиционалан друштвени оквир. Уколико буде питања која знање не буде могло решити, а увек ће их бити мит се испољава крај њега. Примери су многобројни. Наилазимо на њих у Платоновим *Дијалозима*, у свим случајевима код Сократа, кад покушавају да схвате ентитете неприступачне „*logos*”.<sup>20</sup> Наилазимо и у „технизованим” друштвима у којима наука и технологија напредују упоредо са социјалним, политичким, етатистичким, историјским митовима, обећавајући да ће живот учинити рајским, упоредо с чудотворним лечењима, са астрологијом, врачарама које гатају из карата, спиритизмом и „*christian science*”.<sup>21</sup> Мешање рационалне мисли и мита својствено је човеку и нестаје га заједно с човском. Користећи истовремено и рационалну и митску мисао, Саракачанин и Влаха се у крајњој линији покоравају самој конституцији људског духа који лежи у исконским законима људске природе и друштвеног развитка. Свакако да је такав поглед на мит привлачнији, од онога који жели да то буде само празна пародија литерарне фантазије.

Чињеница је да и Саракачани и Власи уопште немају историјског мита. Саракачани чувају неке представе о предањима старих Грка од којих воде порекло према њиховим „уверљивим” тврђењима. Кажу да су стари Грци били виши од дрвећа, да су били веома снажни, имали велике главе, руке и ноге, да су могли прегазити сваку реку. Скакали су с брда на брдо, а глас им се могао чути с једне планине на другу. Нису никад боловали, умирали су изненада млади и стари, а после смрти постојали хероји. Ова саракачанска предања носе очигледне црте легенди о античким херојима.<sup>22</sup> Занимљиво је како представе о митским херојима, који су често без имена и стварне идентификације, Саракачани повезују са својим свакодневним начином живљења. У жељи да их на неки начин опонашају не само духовно него и физички, они настоје да то

<sup>19</sup> *Ibid.*, 363; G. Gurvitch, *Sociologija II*, Zagreb 1966, 115—148.

<sup>20</sup> P. M. Schuhl, *La fabulation Platonicienne*, Paris 1947, 128.

<sup>21</sup> G. B. Kavadias, *op. cit.*

<sup>22</sup> 'Α. Χατζημιχάλη, *Σαρακατσάνοι* 'Αθήνα 1957, 142

изразе (у посебним приликама) кроз разне врсте пастирских надметања и утакмица. То олет потврђује нашу претпоставку да се иза магијске спекулације и примене, обично налазе неки митски садржаји, често непотпуни и заборављени, или сачувани једино у извесним симболима. Навешћемо неке примере из области саракачанских надметања. Вођом пастира није се могао назвати онај мушкарац који није први јахач, победник у трци (да би у пролеће и јесен освојио најбољу ливаду за своје стадо). Назив првог младрића стицао је и чобанин који најдаље баца камен на велике празнике, на пример на Бурђевдан, Спасовдан, Св. Илију, кад се окупују мушкарци од 17 до 35 година старости. Првим младрићем се сматрао и чобанин који победи у трчању и први стигне на циљ. Јунак године је чобанин који победи у рвању на празник Св. Василија. То је обично бивало после ручка, кад су се мушкарци хватали у борбу, рвали се, а победник је владао целе те године.<sup>23</sup> Синоним за младост и способност су такође крађа и разбојништво. Штавише, како бележи Хаџимџалијева, Саракачани кажу да Бог жели да они буду крадљивци, да их је и благословио зато што су Саракачани, како говори легенда, украли један од пет ексера које су Јевреји понели да разашу Христа.<sup>24</sup>

### Демологија

Без обзира на то у коме се крају налазе, Саракачани и Власи верују у свет демона и утвара. Они се помињу у сточарским бајкама и догматици, и изгледа да су прилично специјализовани. То су демони свих полова и посебних врста; једни су локализовани, други насељавају атмосферу, а могу се поделити на добре и зле. Разне врсте демона о којима ће бити речи нису искључиво магијски демони, јер неки од њих имају своје место у религији (рецимо ђаво). Демонске улоге нису неспојиве с бољанским улогама. Пернате змије, виле и чудовишта разних облика одржавају се са готово опсесивном истрајношћу до данас. Ваздух, планине и стене, потоци и извори, дрвеће и лишће, густо су насељени добрим и злим демонима. По веровању Саракачана преовлађују зли облици. Демонске снаге производе ветрове и олује, нападају човека, жену, усамљеног пастира и стоку, посебно овце које у паници беже на све стране, рањавајући једна другу и губећи млеко. Нарочито бију људе и жене по глави кад падне мрак што ствара болове, а могу зграбити руку или стопало и нагло их искренути. Женски демони нападају жене које изиђу саме да насеку дрва, а могуће последице су парализа или губитак моћи говора. Највеће зло је ако човек несвесно стане на сто који су женски и мушки демони поставили за своју гозбу. Прича се да је једна жена којој се догодила ова несрећа најбена онесвешћена у планини. Она је остала у дубокој коми и физички се смањивала све до величине малог детета. На крају је умрла после четрдесет дана.<sup>25</sup> Демоне обично предводи ђопави ђаво црног лица. Профилактична средства која омо-

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> J. K. Campbell, *Honour, Family, and Patronage*, Oxford 1964, 333.

гуђују сточарима да одоле тако бројним облицима демонског напада су: на једној страни магијске супстанце са апотропајонском снагом, а на другој симболичне речи или ритуали чији је циљ да победе снаге зла. Со, ватра, трње, дрвени крст и тамјан одбијају ђаволе и зле демоне. Против демона који нападају жене, моћна заштита је нож с црним корицама, а посебно ако је обликован као крст.<sup>26</sup> Демони се могу савладати, како су веровали и Византинци, употребом ножева и игала пошто се она боје врхова гвоздених предмета. Отуда се и куће заштићују бодљикавим шибљем или глоговиц трњем.<sup>27</sup>

Демони припадају разним категоријама. Сваки од њих има своје црте и одређен утицај, што захтева и посебан начин одбране. Неки демони, о којима Саракачани не дају подробен опис, само се номинално мешају са сотоном из хришћанске традиције. То су „сајтанари” који наносе зло људима, али их не наводе на искушења. Други су „маликанцари” који су више пакосници него злоће, и најзад „даути”, страшни дуси који нападају стада и уништавају их.<sup>28</sup> Овај лимит у избору демона који праве сточари био би први знак колективне представе демона. Они верују у магијску моћ само неких демона, оних који показују своју вредност чудима или успешним радњама. То потврђује Мосоу тезу да су „колективно искуство или бар колективна илузија потребни да би се створио демон у правом смислу”, што значи да су демони оваплоћење заједничких жаље.<sup>29</sup>

*Сајтанари.* — Обично се јављају у пећинама, провалијама, планинским кланцима, на раскрсницама, прелизима, смоквама и орасима, на местима где се врми стока. Кад се прелази преко планине понекад се виде „звонасте јаке” (по саракачанском називу), дубоке шупљине у стени у облику изврнутог звона, које одјекују од вике и урлика сајтанара. Власи такође верују да у свакој дубокој јарузи пребивају сајтанари који иначе уживају да скачу по стенама. Треба по сваку цену избегавати пролазак близу тих јама. Исто тако терба пазити да се не прође кроз мале летње вихоре. Ветар који ковитла прашину и суво лишће доказује да ту група демона игра коло. Ако се приближи човек, сигурно ће се разболети од главобоље и вртоглавице. Сличне опасности, па и тешке болести, чак неизлечиве, вребају онога који заспи испод смокве или ораха. Сматра се да на том дрвећу живе натприродна бића. „Међутим, није увек лако избећи сусрете с тим демонима пошто су кланци неизбежни планински пролази, а ни раскриша и стазе не могу се заобићи. Стога Саракачани да би се заштитили од зала које доносе такви сусрети, увек носе со и тамјан.”<sup>30</sup> Хег је такође забележио казивање да су калуђери једног манастира ухватили демона који се крио у цркви. Добро су затворили врата и прозоре, а потом запалили много тамјана од чега се демон угушио.<sup>31</sup> Веома занимљиву причу једног чобанина доноси Кава-

<sup>26</sup> *Ibid.*, 334.

<sup>27</sup> G. B. Kavadias, *op. cit.*, 275.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 264.

<sup>29</sup> M. Mauss, *op. cit.*, 79.

<sup>30</sup> G. B. Kavadias, *op. cit.*, 265.

<sup>31</sup> C. Hoëg, *Les Saracatsans. Une tribu nomade L' grecque*. I. Étude linguistique précédée, d'une notice ethnographique, Paris-Copenhague 1925, 53.

диас. Наиме, неки млад чобанин је оставио своје стадо и кренуо да украде који грозд у близини. Враћајући се чуо је звуке невидљиве и необјашњиве музике који су се извијали из суседних провалија и кланаца. Чобанин је пожурио да се удаљи, али док се приближавао мосту преко планинског потока спазио је на његовој средини магарца како лежи, а близу њега мачку како га обилази као да чува стражу поред заспалог магарца. Пастир је одмах разумео да су у питању два ђавола претворена у магарца и мачку (обличја у која се они нарочито радо претварају). Тада чобанин извуче пиштољ и опали притиснувши ороз прстима леве руке. Мачка се одмах распину у ваздуху, а магарац устаде, крену корак-два, па се уз громовит тресак распрсну.<sup>33</sup> Многобројни су закључци који се могу извући из ове приче. Појаве натприродних бића праћена је тајанственом музиком. Демони се могу претеорити у животиње, они припадају „левој” или проклетој страни света. Према објашњењима сточара, пуцањ који плаши људе и животиње ужасава и зле духове, па се стога и користи у одбрани против њих.

*Баво.* — Насупрот Богу стоји ђаво, извршилац и узрок зла, који врши неваљала дела на много начина. Његова моћ је огромна, посебно у дивљини планина и шума, ван круга људских домова, али он и њих понекад посећује. У складу са својом извићопереном природом, он се често појављује у облику животиње, посебно као црн пас, магарац или зец. Понекад је пола човек, пола животиња с роговима на глави. Кад узима људско обличје, обично је старац прног лица „као Арапин”, уз то и ћопав. Једном приликом се појавио као православни свештеник. Често се претвара да је Саракачанин. Понекад се појављује у лицу жене. Баво доноси земљотрес и епидемије. Његови напади су опасни; ако се окоми на овце, оне отичу, крваре и умиру. Ако приђе заспалом пастру, посебно ако он лежи испод дуда и смокве, ђаво великом тежином притиска његове груди и покушава да га удави. Особито су деца и неочењени пастири, „невини”, у највећој опасности од ђавола, јер он у бесу покушава да их физички уништи. Прича се да ђаво успева да има сексуалне односе са уснулим женама. Кемпел је забележио како је у време његових истраживања нађено мртво дете с рукама преко лица за које се претпостављало да га је ђаво удавио.<sup>33</sup> Кемпел је забележио и ову причу: један млади пастир је спавао на обронку, а кад се пробудио видео је неког Саракачанина с мулом како му се приближава са литице коју ниједан човек ни животиња нису могли прћи. Била је месечина и он је видео да је човеково лице црно. Он се одмах присетио да то није пастир него ђаво. Срећом користио је торбу соли за узглавље, која иначе представља велику вредност у одбрани од злих сила. Држећи главу на таквом „јастуку” и ћућћи, он је безбедно провео ноћ.<sup>34</sup> При сваком појављивању ђавола, основна мера предострожности је у томе да човек остане потпуно тих и не обазире се ни на каква изазивања. Кад човек једном ступи са ђаволом у разговор, он више не може одолети његовој вољи. Најмања последица је губитак моћи говора, али је вероватније да

<sup>33</sup> G. B. Kavadias, *op. cit.*, 266.

<sup>34</sup> J. K. Campbell, *op. cit.*, 322.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 334.



ће пастир умрети пошто га ђаво доведе на извицу понора. Појављивање ђавола је доста често, и већина пастира тврди да су бар једном доживели то страшно искуство.<sup>35</sup> Једном речју, ђаво је симбол многих невоља, свих тензија и тешкоћа које спречавају сточаре да живе у миру и пријатељству. Познато је да се „лик ђавола у хришћанској религији одликује веома компликованим пореклом, али једна од његових основних улога је да подстиче врачаре и вештице да чине зле ствари“.<sup>36</sup>

Постојеће зло у свету као „непостојање добра“, црква је од самог почетка приписивала ђаволу као оличење тога зла. Истеривање ђавола из опседнутих лица није познато код сточара које смо проучавали.

*Даутис.* — Веома зао и најопаснији демон у саракачанској демонологији је даутис, који је и најзанимљивији демон пастирске митологије. Ово стравично биће се јавља у различитим облицима, на пример као полу-јарац, полу-магарац, с великом главом и роговима, с козјим ногама и пашпима.<sup>37</sup> Он насрће ноћу на стадо и пари се са женкама на које преноси смртоносна болест (антракс). Његов напад је праћен хуком, крицима и сардоничним смехом од чега се леди крв у жилама ужаснутих чобана. Неколико часова касније, његове жртве почињу да цркавају у десетинама.<sup>38</sup> Додајмо овде да Нилсон сматра да су сви демони у облику јарца, или налик на њега, сигурно потомци Пана. Чобани се боре против даутиса, овим мерама: у један угао тора стављају со, тамјан и нафору из цркве, животињама на чело уцртају крст катраном, око торова пале велике ватре и на њих стављају стару одећу и сумпор из којих избија гадан смрад, а понекад стављају и барут који експлодира и тера даутисе. Даутис се чак поигра и ватром, и зна да исмеје покушаје чобана да се одбране. Кажу да зна и имена чобана и да их дозира, али они не смеју да одговоре, јер се може десити да их он удари у стомак и нанесе зло.<sup>39</sup> Такође се ставља и трње око торова да спречи улазак и даутиса и других безимених ђавола, као и зла уопште. Ако даутис упркос свему нападне, о томе се не сме никој говорити да се он не би поново привукао. Само се обавештавају понеки старији „који имају искуства“. Затим се тихо ноћу у потпуној тајности напуштају нападути торови. Тако је даутис дезоријентисан, па више није у могућности да нађе стоку и поново је нападне. Приликом бежања пред даутисом на нов пашњак, чобани не воде са собом чак ни псе, пошто се верује да демони познају псе и да захваљујући њима прате стадо.<sup>40</sup> Али то није све. Стадо мора бити очишћено од заразних испарења, односно од смртоносне љаге коју му је даутис нанео. Стога се брзо копа подземни пролаз, нека врста тунела, на чијем се улазу окачи корњачин оклоп. Животиње једна за другом пролазе кроз тај тунел, а кад прође и последња опали се левом руком. И Саракачани у СР Македонији су користили живу ватру у случају да стоку нападне даутис или нека друга врста демона. Пошто

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> S. Tokarjev, *Rani oblici religije i njihov razvoj*, Sarajevo 1978, 101.

<sup>37</sup> A. Хаџимихали, *op. cit.*, 141.

<sup>38</sup> G. B. Kavadias, *op. cit.*

<sup>39</sup> A. Хаџимихали, *op. cit.*

<sup>40</sup> *Ibid.*



се ватра добије трењем два дрвета запале се две ватре и поставе пред улаз у прокопани тунел. Између ове две ватре и прокопа протера се целокупна стока, а за њом прођу и сви чобани.<sup>41</sup>

Овај обичај, којег се придржавају и друге сеоске структуре на Балканском полуострву, комбинује лековите врлине ватре, регенеративне силе земље (пролазак кроз отвор који подражава чин рађања) и преношења зла на земљу према сточарском објашњењу. Пуцањ који тера злог демона и корњачин оклоп, симбол хтонских сила, допуњују ритуал чији је циљ да се разорним силама супротставе силе живота.<sup>42</sup>

*Каликанцари.* — Називају их још *raghani*; то су духови шалвиције којима је довољно да поплаше људе и да се попишају на ватру, у лонце, па чак и у јело. Води их један „хромџ ђаво“ који на Божић први излази из њиховог подземног скровишта. Он се први враћа у скровиште после њиховог боравка на земљи, и то на Елифанију (Богојављење), а за њим се враћају и сви остали.<sup>43</sup> Сматра се да каликанцари имају оштре нокте и да продорно криче. Њихово лице и тело одговара опису сатира. Да би се спречио њихов улазак у колибу, она се покрива дивљим аспарагусом, главицама асфодела (црвене мртвих према хеленском веровању, самим тим потпуно предодређено да истерује подземне ђаволе). Да би се отерали каликанцари, сваке вечери се баца ужарен угаљ из колибе у циљу одбране. Чим падне мрак, такође је добро да се на огњиште стави стара одџа, бодљикаво шибље, сумпор и слично.<sup>44</sup> Међутим, каликанцари користе сваку прилику да уђу у колибу. Да би се заштитило од њихових пакости не треба седети исувише близу ватре, или на њој заборавити непокривен лонац, треба пазити да се све посуђе преврне како ови демони не би упрљали људе, посуђе и јело. Треба такође забести виљушку у сирово месо (зупци виљушке преце каликанцарима да их јако убуду). Најзад треба избегавати прање косе и чешљање у дане кад се каликанцари шетају земљом како им се не би пружица прилика да се уклесту у косу „јер поступци људи утичу на духове“. Ако каликанцари упрљају храну, она више није за јело. Један Саракачанин је причао Кавадјасу како су његова мати и он на Божић у својој колиби на огњишту пекли месо па жару за ручак. Месо им се учинило бљутаво, па су најпре помислили да га нису добро посолити. Увече су од истог меса припремили вечеру у лонцу. Укус је тада био сасвим одвратан. Установили су да су заборавили да забоду виљушку у черек сировог меса који је висео на свом уобичајеном месту, у једном углу колибе, и закључили да су се каликанцари попишали на месо.<sup>45</sup>

И Власи (Аромунџ), уосталом као и сви Грци, верују у каликанцаре којима се нарочито плаше деца. У времену од Божића до Богојављења не пије се вода која је захваћена по мраку, јер би то дало каликанцарима моћ над човеком. С Богојављењем и освештењем воде беже и каликанцари. Да би се спречила било каква могућност да преостали каликанцари

<sup>41</sup> Архив Македонске Академије наука и уметности, Фонд Б. Русића.

<sup>42</sup> G. V. Kavadias, *op. cit.*, 267.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 268.

<sup>44</sup> А. Хаџимихалив, *op. cit.*, 149.

<sup>45</sup> G. V. Kavadias, *op. cit.*, 268.

можда нанесу штету, жене узимају пепео који су од Божића сакупуљале на својим огњишћима и посипају га свуда око станишта, јер се верује да ће њиме отерати каликанцаре који су још остали.<sup>46</sup>

*Калотихе.* — То су женски демони у људском облику, а лице на менаде с венцем змија око главе уместо косе. Мања број њих су пола животиња, пола жена. Оне долазе код жена за време порођаја и све до четрдесет дана. Посећују и болеснике; обично шаљу болест и смрт. Једна легенда каже да су настале од повампирених жена,<sup>47</sup> а друга да су најпре биле жене и живееле заједно као јетрве под тиранијом зле свекрве. Она их је стално мучила, није им давала да једу, спавају и да се перу, а уз то су морале да раде најтеже послове. То им је дојадило, па су побегле од куће и оставиле мужеве и децу. Отишле су у шуме и планине. Коса им се претворила у сплет змија, а стопала су добила облик медвеђих шапа. Оне се придружују моирама (суђајама) које иду новорођенчету, али не улазе у кућу; међутим, бацају камење на кров. Учиниле су да њихова свекрва полуди и почне лутати тражћи своје снахе.<sup>48</sup> Неки верују да калотихе могу настати и на следећи начин: ако Саракачанка сече у шуми дрво које има мистичну моћ верује се да ће од њега постати зао демон калотихер који се настањује у шуми. Због тога се ивер од неких стабала употребљава у басмама за истеривање калотиха из шуме. Ови духови задају главобољу не само женама него и мушкарцима. Чине да им се одузму руке или ноге, или глас онемо ко разговара са њима.<sup>49</sup>

*Виле.* — Као и код демона, и код вила се разликује неколико категорија. Има вила одевених у бело и других у црно. Саракачани кажу да оне прве носе и шарене хаљине „као Циганке“. Оне су необично лепе, а коса им је у облику змија. Прве могу да претворе човека у било шта, и чак да га однесу уколико успеју да украду неки његов предмет. Напротив, ако човек успе да украде какав њихов лични предмет, он тада постаје њихов господар. Каваднас каже како се прича да је неки човек украо вили мараму, покорио је и најзад се њоме оженио.<sup>50</sup> Оне нарочито покушавају да увуку усамљене пастире у „брак“ и да се с њима оплоде. Оне друге виле (у црном) имају обичај да дозивају пролазнике, па онај ко се превари и одговори постаје нем. На човека могу навући неизлечиве болести, натерати га да полуди, да се обогати за цео живот. Прве се јављају на изворима и потоцима, посебно при подневној жеги, кад су и најопасније; ко их тада види постаје умно поремећен. Могу се чути издалека, нарочито после првог мрака, кад се оре њихови гласови и смех. Оне воле жив разговор и шалу, и то им је забава док преду. Њихово присуство веома често најављују звуци виолине. Догађа се понекад да Саракачанин који сутрадан прође тим местом нађе на земљи тег са вре-

<sup>46</sup> A. J. V. Wace — M. S. Thompson, *The Nomads of the Balkans*, London 1972, 141.

<sup>47</sup> А. Хаџимихали, *op. cit.*, 140.

<sup>48</sup> N. Politis, *Paradosis*, Atina 1904, 563.

<sup>49</sup> А. Хаџимихали, *op. cit.*, 142.

<sup>50</sup> G. B. Kavadias, *op. cit.*, 269.

тена што га је ту оставила нека од натприродних прела.<sup>51</sup> Црне виле се јављају у кланцима, пошумљеним и дубоким планинским јаругама. Треба избегавати та места, не заспати крај извора, а нарочито увек треба носити уза се тамјан и со; то су уобичајени начини којима се Саракачани заштићују. Они објашњавају да со, тешка ствар, чини човека тешким, па виле тако не могу да га однесу.<sup>52</sup> Саракачани у Србији причају о самовилама да чине велика зла коњима. По сву ноћ плету гризе коњима, пуштају их разуларене да јуре сумануто уз буку и врисак, што уноси страх међу људе. У одбрану од самовила бацају се крпе на жеравицу да тињају целу ноћ.<sup>53</sup>

Апулеј саопштава да се сва та натприродна женска бића (вештице) стално преображавају. Оне могу човека увалити у дубок сан, могу му одсјехи нос и уши.<sup>54</sup> Једном персонификоване, виле су улазиле у живот људи с једне стране као божанства рођења, одгајивања деце и љубави, а са друге као демони чија фасцинација доноси лудило, разарање личности и слично. Управо ово амбивалентно значење је и њихова главна одлика.

*Моире.* — То су виле-суђаје којих има три; оне долазе новорођеном детету треће ноћи и одређују му неизменљиву судбину. Млада мајка Саракачанка мора их тада орасположити да би биле наклоњене њеном детету. Ради тога крај детета ставља посуду пуну слаткиша (шећер, мед, суво грождје, хлеб) и амајлију. По ономе што Хаџимихалијева белџи, Саракачани сутрадан траже на дстињем носу црну тачку, јер место где се она налази изражава одлуку суђаја. Ако је тачка високо на носу, ближе левој оку, дете је срећне судбине, ако је ниже неће бити добре среће.<sup>55</sup> И код Саракачана у Бугарској, трећег дана по рођењу детета одређују му судбину такође три моире. Једна је мала, друга има црне очи, а трећа је плавокоса. Најпре се договарају и саветују на кога да личи дете. Ако је мушко, одлучују да личи на свог деду. Затим му одређују судбину у животу и време смрти.<sup>56</sup> У великом броју народних прича, мајка чује речи суђаја и покушава да спречи ударац зле судбине, пре свега да спречи проречену прерану смрт. Међутим, њена настојања остају без успеха. Према Елиадеу, моире које преу су су лунарни божанств а. Хомер их назива „прељама“, а једна од њих се чак назива Клото што значи „преља“. Оне су вероватно у почетку биле само богиње рођења, али доцнији развој мисли их је уздигао на положај персонификације удеса. Па ипак њихова лунарна природа није никад потпуно нестала. Порфирије је рекао да су моире биле зависне од Месечевих сила, а један орфички текст их сматра за саставни део Месеца.<sup>57</sup>

<sup>51</sup> *Ibid.*

<sup>52</sup> *Ibid.*

<sup>53</sup> Д. Борђевић, *Ашани у Лесковачком крају*, Лесковачки зборник XVII, Лесковац 1977, 219.

<sup>54</sup> Апулеј, *Златни магарас*, Београд 1954, 55.

<sup>55</sup> А. Хаџимихали, *op. cit.*, 168.

<sup>56</sup> V Marinov, *Über einige schwach untersuchte Seiten der geistigen Kultur der beweglichen Schafhirten auf der Balkanhalbinsel*, Одредбе позитивног законодавства и обичајног права о сезонским кретањима сточара у југоисточној Европи кроз векове, Посебна издања Балканолошког института САНУ 4, Београд 1976, 297.

<sup>57</sup> M. Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, London 1979, 181.

*Дзуне*. — Код Влаха (Аромуна) их замишљају као демоне који људима, стоци, а може и стварима, већином наносе зло. Код Влаха у околини Велеса зову их „џоџе”. Верује се да станују у дрвећу и изворима које по својој вољи могу напустити. Посебно воле да живе у оним изворима који су опколени жбуњем и обрасли бршљаном. Могу да узму лик људи, животиња или неког предмета, али најчешће остају скривене од погледа. Кад се јављају као девице одевене су у лаку свилену тканину која се придржава појасом. Ако неком човеку пође за руком да се домогне тих делова одеће, на пример кад се оне купају, он задобија власт над њима. Кад ветар снажно дува, оне му се препуштају да их носи кроз ваздух и при том свирају у фруле. Где настане вихор, ту оне играју коло, а људи се чувају недељама и месецима да не стану на место на коме су дзуне играле. Њиховомутицају се посебно приписују гихт, апоплексија, епилепсија, ушне, носне и очне болести. Код Влаха у околини Велеса, џоџе долазе женама у сну па оне падају у транс. Власи не називају зле духове њиховим правим именима, него им дају ласкаве епитете да их не би увредили. Тако се налазе често у употреби следећа имена: „албиле” — беле, срећне; „мушатице” — лепе; „бунице” — добре; „хориоасиле” — веселе; „дултсиле” — слатке; „арганделе” — сребрне (аргант је албанска реч, а значи сребро).<sup>58</sup> Ови демони могу бити оба пола. Женски су настали од девојака које су се удале за удовце, а мушки од младих који су узели удовице за жене. Вајганд је приметио да то веровање свакако стоји у вези с чин-сницом да је удовицама, а још више удовицама, било тешко да поново ступе у брак у овим патријархалним сточарским друштвима.

Да би се избегло зло које дзуне могу нанети, људи покушавају да их некако умилостиве. Жене одлазе саме, на извор или ако су сувише слабе иду у друштву, по ведрој ноћи с месечином; код неких важе одређени дани кад се иде, на пример среда и петак су нарочито погодни за то. На извор се иде у празничној ношњи, а на извесној удаљености од извора скида се све са себе, на главу се стављају бела марама и обредни хлеб, у руди се држи кита босиока. Кад се дође на извор изговара се следеће:

Ви, беле и лепе,  
Сажалите се на нас;  
Што сте нам дале (зло),  
Узмите нам опет;  
Што сте нам узеле (добро),  
Вратите нам поново!

На извору жене пресеку хлеб, потом пију мало воде, оперу се и бацају жртву у воду: новац, босиок, шарене вунене конце или део одеће. Тада жене узмакну унатраг неколико корака од извора да не би увредиле дзуну тиме што јој окрећу леђа.<sup>59</sup> Влакиње у околини Велеса престају да раде ручне радове чим зађе сунце уочи четвртка да их не би у току ноћи напале џоџе од којих падају у транс. Поред дзуну-вила, у народном

<sup>58</sup> G. Weigand, *Die Aromunen* II, Leipzig 1894, 119.

<sup>59</sup> *Ibid.*, 121.

веровању Влаха, јавља се али више као литерарни мотив обично у бајкама, „мушата локлуи“ (земалска лепотица), вила која више чини добро него зло, а која је по Вајгандовом мишљењу позајмљена од Турака.<sup>60</sup> Власи (Аромуни) верују да пастир може победити и освојити шумску вилу својом чаробном фрулом. Очаране музиком, виле откривају чобану тајну лековитог биља за овце и тајну како да победи зло.<sup>61</sup> За суђаје које одређују судбину новорођенчету, Власи (Аромуни) употребљавају грчко име моира. Оне долазе, као што верују и Саракачани, треће ноћи по рођењу да би новорођенчету одредиле судбину. Постоји обичај да нека рођака, обично старија жена, стави на породични лежај неки симболичан предмет који ће утицати на будућност детета. Други обичај се састоји у томе да се новорођенчету обесе око врата један или два златника или какав други златан украс. Ако је дете тако накитишено верује се да ће суђаје „исписати добру срећу за њега“. Ако детету доделе лошу судбину, често се чује изрека: „Тако му је било писано.“<sup>62</sup>

Из досад реченог види се да су у дзуне код Влаха по својим улогама исте или сличне вилама. Само њихово име у свом корену има значење „непромишљена“, „смушена“, или „луда“, тј. „обузета“, „опседнута“ Дијаном, како је то утврдио Елиаде. Код народа који говоре романским језиком, у средњовековним латинским изворима забележена су веровања и обреди повезани с Дијаном у којима је сачуван антички лик ове богиње као заштитнице жена, породиља и небеске светлости.<sup>63</sup> После изнете анализе може се рећи да демони представљају само део сила које имплира један магијски обред. Те опште анонимне силе не могу се представити само у лику демона пошто их садрже и сасвим конкретне ствари и предмети који се користе у магијској примени.<sup>64</sup> И сами демони су у погледу карактеристичних имена сасвим неодређени у магијским церемонијама. То су анонимна бића која се често означавају заједничким именом. Ове духовне силе у магији немају никакве везе с појмом душе на којој инсистирају анимисти. То само потврђује и даје предност мишљењу да анимистичко објашњење веровања у магију уступа место другим тумачењима.

<sup>60</sup> *Ibid.*

<sup>61</sup> T. Gălușcă-Cișmaru, *Rituals pastorale*, Revista de etnografie și folclor 24, br. 1, București 1979, 109.

<sup>62</sup> A. J. B. Wace — M. S. Thompson, *op. cit.*, 101.

<sup>63</sup> M. Eliade, *Okultizam, magija i moderne kulture*, Zagreb 1981, 110.

<sup>64</sup> M. Mauss, *op. cit.*, 98.

## З А К Љ У Ч А К

Као што се могло приметити, наш методолошки приступ је ишао за тим да непосредно уз саму анализу проблема или на крају сваког одељка донесе синтезу у виду мањих или већих закључака, који природно могу бити и хипотезе. Сматрали смо да је овакав начин разматрања прегледнији и кориснији. Због тога у закључном делу књиге не бисмо понављали напред донете закључке осим што бисмо се задржали на неким општим питањима која су значајна за целину сагледавања књиге.

За почетак је можда довољно да подсетимо на једну значајну мисао ове књиге која је истовремено њен лажмотив: сточар пред природним и натприродним није ненаоружан. Остављајући по страни разноврсне технике, он познаје конкретна средства којима врши на њих утицај даби и једно и друго пристали да му буду наклоњени и корисни. Међутим, човек дрхти пред природним и натприродним услед своје слабости, па ипак због тога не пада у очајање, обесхрабреност или неактивност. Напротив, он се показује ваљаним и прибегава свим поступцима који би могли скренути снаге у жељеном правцу. Дијалог драматичан, али пуно људске оданости и достојанства. Тај јединствен мотив обухвата и садржава све остале. Крајњи циљ је био пронаћи га, разоткрити и поставити као објективно средиште и истинско лице ове књиге.

Између сточара и универзума нема непремостивог понора. Он осећа да је кадар да подигне мост преко празнине и оствари оно што је можда другима неостварљиво. Планина је школа храбрости и она је место само за људе који умеју да се боре против природе, против свог ближњег, против самог себе. Не можемо а да не кажемо како гајимо посебну љубав и симпатије према сточарима. У њима смо нашли дивне изразе човечинства, оптимизма и љубави. Као да их сад гледамо како безбрижно и весело бораве поред својих стада оваца и кова, и присећамо се њихових речи „природа нас је родила и зато нас она и штити”. То је и разумљиво кад се зна да су одувек живели у најприснијем додиру с природом, далеко



од градске цивилизације. Нису робовали тешком раду за плутом и с мотиком. Пастирски живот је несумњиво био најздравији и развијао тело на најсрећнији начин. Отуда није ни чудо што су пастири посебно били омиљени код песника почев још од Теокритовог времена, а нису измакли ни очима бројних сликара који су их овековечили на својим платнима.

Можда ће неко ову идиличну и пасторалну слику назвати баналном и романтичном, но било како било, човек кад се нађе међу пастирима стиче утисак да они и даље живе као у старо доба, и да се и данас, као и тада радују аутентичној и чистој природи која им улива живот. То нам потврђују и сви они које је модерна привреда сатерала у градове, па су оставили своје колабе и стада. Живо и с пуно нежности и љубави причају о планини. То нису само емоције, нити само рационална повлађивања, то је читав културни контекст коме је планинско поднебље са свим својим еколошким оквирима дало посебан печат. Отуда се и сточарске заједнице које смо проучавали показују као разл. чите од друштава с којима живе у дијаспори на Балканском полуострву. Сточар тежи другачијим циљевима од земљорадника. Он испољава другачије тежње и различније путеве ка срећи. Његове институције у којима остварује свој животни циљ, уз многобројне обичаје, моралне прописе и слично говоре о специфичном понашању и менталитету који се јасно исказују као идеолошки корелатив сталноседелачком земљорадничком животу.

Саракачани са својим начином живота, обичајима и навикама чине суштинску разлику између сопствене затворене скупине и туђинаца с којима долазе у додир. Они сматрају да су једини и јединствени, те осећају повезаност само са својом врстом. Први услов тога је строго придржавање етничке ендогамије. Други, туђинци остају изван правила моралних закона и норми понашања који важе у њиховом роду упркос чињеници што су одувек били окружени разним народима и племенима с којима су вршили и материјалну размену добара. Као што смо нагласили, бракова између Саракачана и Влаха нема. Најчешће су непријатељски расположени једни према другима. Дакле, Саракачани и Власи не сачињавају етничко јединство: разликују се по језику, ношњи, неким културним добрима, чак и по организацији сточарске економије. На први поглед, и њихови обреди и обичаји се разликују, али супротстављањем и анализом њихових структуралних елемената откривају се незаобилазне сличности, додирне тачке, јединствени мотиви и идеје, било да је реч о магји плодности за људе или стоку, или о заштити и борби против злих погледа, или крвним жртвама, или играма под маскама, или митским и демонским представама. Отуда без обзира на разлике у спољним исказивањима, обреди и обичаји нивелишу етничку дихотомију између Саракачана и Влаха.

Још су два питања, иначе уско повезана, занимљива да се помену. Прво, у сточарској култури се могу открити неке појаве настале под утицајима суседних балканских народа с којима су сточари вековима долазили у додир. Томсон и Уејс су још прошлог века улозорили на то да су Власи под веома јаким грчким културним утицајем. Наша истраживања су такође потврдила ова мишљења и показала да су Власи у СР Македонији у наше време под снажним утицајем македонске кул-

туре. Друго, балканска сточарска племена су имала приличан утицај и на народе с којима су долазила у додир, посебно на јужне Словене у чијем се културном инвентару налазе наследе преузете из живота и обичаја балканских сточара, а које савремена етнологија брижљиво открива и проучава. Албанци су водили сличан начин живота, па су под мањим влашким утицајем. Пастирска терминологија у грчком језику је углавном влашка. Она је такође присутна код јужнословенских народа.

Анализа сточарских обреда и обичаја показала је да из њих израњају две битне културне компоненте различитих јачина и сензибилитета: једна медитеранска, друга индоевропска. Оне су углавном у симбиотичкој вези и тешко их је понекад препознати, а још теже разделити. Све дубља и шира археолошка, етнолошка и културолошка истраживања потврђују ову претпоставку на много широј културној баштини, откривајући медитеранске црте као старије и староседелачке, а индоевропске као млађе и дошљачке. Ово несумњиво двојство које смо назвали у сточарским обредима и обичајима, поред мањих или већих одступања чини јединствену категорију насталу у заједничком животном и културном жару почетног импулса балканских сточара. Овде се треба подсетити на Шухартово дело *Alteuropa* у коме аутор открива и чињенички документује јединство Старог света с тежиштем и центром у Средоземљу већ у доба пре него што су индоевропски народи и ушли у ову екумену.

Упоредна етнографија народа Средоземља открива јаке везе Блиског истока с Балканом, одакле је према мишљењу неких истраживача приспело и сточарство на Балкан и у Европу. Могло би се рећи да данашњи малобројни сточари номади Саракачани и Близи представљају последњу карику у том веома дугом ланцу који се пружа уназад, повезујући Балкан са Блиским истоком. Има непосредних потврда и за каснија историјска и културна раздобља у којима се у различитим јачинама и разним облицима очитују утицаји Истока на Балкану. Они се појачавају особито за време Александра Великог. У то време почиње период хеленизације Истока и оријентализације Запада. Мешање оријенталне магије, сујевеја, мистицизма, демонологије, астрологије и есхатолошких представа с грчком филозофијом доводи до снажног синкретизма.

Током анализе упозоравали смо да сточарски обреди и обичаји чувају многе трагове из ранијих фаза човечјег развоја. Откривали смо прапочетке и архетипове неких обреда и обичаја који живе у функцији сточарског битисања до данас. Иако неки архетипови могу бити заједнички целокупном човечанству, балкански сточари их користе на свој начин. Симболички обреди и митови који су постојали у тако древна времена као што је праисторија или антика нису ни данас изгубили важност за сточаре. Чврсто се држећи својих традиција, они су очували снажне везе између свог свакодневног живота и праисторијског света магије и религије.

Примитивна колиба, светост огњишта, правила гостопримства, снага породице, заштитна вредност родбине, утицај водеће породице, патријархални ауторитет, старање о чисти и угледу, оданост жена породичним обавезама, све је то било дубоко укорењено у позадини грчког

класичног периода. У сточарским нарацијама препознајемо митски антички свет који је оличен у древним божанствима и демонима. Није тешко открити велику сличност између схватања уметности код сточара и такозваног геометријског стила архајске грчке уметности.

Понекад се с јасноћом истичу и они елементи којима је хришћанство са својим снажним утицајима дало убедљив печат у неким обредима и обичајима. Ту се пре свега називају византијски и средњовековни културни слојеви. Нема сумње да су обреди и обичаји најбољи пример вековног човековог настојања да се на разне начине супротстави властитом непознавању природне и друштвене стварности, и да тај свет сагледа, објасни и савлада у јединству мноштва противречних промена.

Иако нисмо дали све одговоре на толика питања о којима смо расправљали у овој књизи, што можда није ни лоше јер се отварају врата за даља размишљања и проучавања, чини нам се да смо ипак барем поставили или уочили нека битна питања и подигли маску иза које се скрива право лице обреда и обичаја балканских сточара.

## RITUALS AND CUSTOMS OF BALKAN CATTLEBREEDERS

### *Summary*

The Institute for Balkan Studies has for several years conducted a collective research on the „*Nomadic and seminomadic migrations of the cattlebreeders in the Balkans and South-eastern Europe*”. Some results of their research have been scientifically treated and presented at an international conference organized by the Institute, and a collection of the papers presented has been published in a separate book („*Zbornik*”).

It has been demonstrated that migrations of cattlebreeders have over centuries played a significant role in the economic and social development of the South-eastern Europe. They exercised influence on the cultural development of the peoples inhabiting these regions, on their interrelation and mutual links, and even on the ethnogenesis of individual peoples. Rituals and customs of nomadic cattlebreeders, a complex theme of which this book treats, represent an important link in a general appraising of the migration of cattlebreeders on the Balkans. Apart from some minor and often superficial papers, rituals and customs of the Balkan nomadic cattlebreeders have not been examined in their entirety.

It is the aim of this book to fill in the gap, the more so because the common rituals and customs of two ethnical groups, of the Sarakatsani and of the Vlachs, the most characteristic representatives of the Balkan nomadic cattlebreeders, who differ in their origin and cultural characteristics, have been for the first time treated side by side.

On several occasions during the period from 1974—1978 the author carried out field work on the Greek and Yugoslav territory. He had talks with Sarakatsani and Vlachs, observed them at their work, rituals, games and songs, and he made records of all that was of interest for him. To this material were added the data obtained from the questionnaires provided by his collaborators from the field. Without ethnographic observations carried

out directly in the field it would be impossible to understand the essence of the life of nomadic cattlebreeders and to obtain a complete picture of their culture. Nevertheless, it was very difficult to obtain all the necessary data concerning the ritual and traditional life of these cattlebreeders, and especially to provide a rational explanation for their persistent continuity.

The material obtained in the field is combined with the data from literature published in various books and papers. In the first place the books on travels in the Balkans, which are the unavoidable source of information (Pouqueville, Leake, Kanitz, et al.), and also the explorers of the populations of Balkan cattlebreeders, the most prominent being Weigand, Wace-Thompson, Hoëg, Capidan, Cvijić, Hadžimihali, Kavadias, Marinov, Beurmann, Campbell, Sanders, et al.

Taken as a whole the sources from literature do not go farther than from the 19th century to the 50s in the 20th.

The material examined in the records of some Yugoslav and Greek institutions has practically revealed no data concerning rituals and customs. Archaeological sources, particularly those from the Classical times, have been used because of the historical continuity of many rituals. The important role of the historical and comparative method, widely used in this book, has thus been practically confirmed.

Analytical differentiation of rituals and customs has revealed that they do not exist in a chaos of contradictory ideas, as it may appear at first sight. The search for their origin and logic has shown that they represent an essential stage in the development of the society, through which man had to pass in his epical march towards the conquest of the world by means of his reason.

The first part of the book will acquaint the reader with Sarakatsani and Vlachs, with their origin and ethnical characteristics their communal life and their dissimilarities, migrations and fundamental features of their nomadism. Chapter one treats of Sarakatsani. After their geographic distribution has been given (Greece, Yugoslavia, Bulgaria), it discusses their origin which still represents a great mystery in spite of the fact that their spoken language is a dialect of Greek. On the evidence of linguistic, ethnographic, historical and the latest anthropological investigations a hypothesis has been put forward that they stem from the oldest Greek population. Many features of their way of life and culture, peculiar to and characteristic only of them, connect them with the distant Hellenic world, while others, related to their immediate profession of cattlebreeders are either the same as or similar to those of other cattlebreeders on the Balkans.

Chapter two deals with Vlachs, their division into several ethnical groups and names, their distribution, language and origin. The problem of their origin, posed already in the last century, has not yet been completely resolved. Some are of the opinion that Vlachs are the descendants of the Romanized old-Balkan tribes. Others, that they are direct descendants of Roman colonies. More recent research (archaeological and anthropological) indicates that this population resulted from the symbiosis of paleo-Mediterranean and Indo-European tribes. The author has given a brief survey of the historical records known to date about the emergence of Vlachs on the Balkan Peninsula, from the fall of the Roman Empire, and Byzantine and Slav information to Turkish sources. Disseminated in small oases among

peoples of the most diverse languages and origin, among the peoples with great history, they compell our admiration for not being assimilated long ago.

Chapter three is about *nomadism*. It begins with the discussion about migrations of cattlebreeders on the Balkans. The conditions specific of the Balkan Peninsula, with its mountainous areas abounding in rich pastures and other ecological suitabilities, which determined the direction of cattlebreeding migrations, have been first described.

Under the conditions of nomadic cattlebreeding food is not collected and preserved as a provision against the winter period, but it entirely depends on and is adapted to what is provided by nature alone. Such a cattlebreeding economy, practised in the Balkans and more widely in the whole area of the Mediterranean, has been originated in the very distant past. Evidence to this effect has been found in prehistory. The emergence of states in the Classical world and the organized town economy have provided far greater possibilities for the development of nomadic and semi-nomadic cattlebreeding than it was the case in prehistoric times. The author has systematically quoted classical sources to corroborate this thesis. He has followed the evolution of cattlebreeding migrations through the Middle Ages, which, at that time, were legally approved by state-regulations. However, in comparison with the Classical times, they are much more developed in this period.

Turkish period has favoured nomadic cattlebreeding. Meat, dairy products, wool and leather were in great demand in Turkish Empire. Nomadic cattlebreeders with their flocks could easily move from winter to summer pastures and the other way round, even when the distance between them was several hundred and even more kilometres. It was of particular importance that during that period „*çitluci*” (land owned by beys, Turkish feudal lords) grew in number thus contributing to the promotion and intensification of nomadic cattlebreeding on the Balkan Peninsula.

The decline of the Turkish Empire and the growth of capitalistic and productive and social relations have not favoured nomadic cattlebreeding and their migrations. Ever since the beginning of the 19th century with the establishing of national states and the fixing of state frontiers in the Balkans, the former links between the summer and winter mountain pastures have been broken.

Within the framework of the existing frontiers of the Balkan states, it is only rarely that wandering shepherds, Sarakatsani and Vlachs, can be encountered here and there, as the last remnants of the once fully developed cattlebreeding nomadism.

The roads followed by cattlebreeding Sarakatsani and Vlachs have been dealt with, separately together with some very fine descriptions of cattlebreeding caravans from the last century.

The concluding part deals with some fundamental features of nomadic cattlebreeding culture as an exceptional ethnological phenomenon, for which ethnology has shown an interest, unfortunately, too late.

The first or the introductory part of the book has aimed at providing a better understanding of the rituals and customs observed by Sarakatsani and Vlachs, to whom this book has been dedicated.



The second part of the book, central in its importance and scope, treats of *magical rituals*. In the first place it discusses the magic of fertility in people with which the magic of the fertility in cattle is closely associated. Just as a large number of people was an asset for a community, so was an increased number of cattle (especially of sheep), because it played a decisive role in their existence. Fertility in people and in cattle, the basic idea of which is abundance, are closely related and are, more or less, of equal importance. True riches is a numerous posterity, while large flocks of sheep is another value highly appreciated.

Bearing these views in mind, magical rituals are performed in different forms in order to ensure the act of fertility both in men and in cattle. Naturally, the procedures used in the magic of fertility in people differ from those applied on animals, however, the ideas and beliefs which stand behind the magical practice, are basically identical.

Some examples illustrative of how to achieve a large number of children have been first discussed, and then various customs concerning the childbirth have been dealt with. All the data related to the practice used by Sarakatsani and Vlachs have been confronted and analysed side by side. At the same time analogous examples found in archaeology or in written documents have been looked for. The rich combination of magical activities performed at a childbirth consists of several significant cosmological (moon, earth) and natural elements (fire, snake). The author discusses at some length the symbolic meaning of each of the mentioned elements, relating them to the properties possessed to a high degree of the magic of fertility. The vestiges of the cult of the Mother Goddess are clearly evident here.

The analogous magical procedures by means of which men are trying to transfer the fertility of women to the cattle are particularly marked in some rituals. A large number of magical activities are performed with the aim to ensure the birth of female cattle, because in essence they constitute the basis of the wealth and prosperity of a family. Magical procedures by which the fertility of women is transferred to the cattle are manifested in various forms, and reveal at their root the phallic cult. A medley of magical spells used for the fertility in cattle is particularly well marked in the customs observed at Christmas and the New Year's Eve. They abound in fertility symbols (verdure of vegetation, ritual breads, fire, water, etc.)

Numerous magical fertility symbols found in rituals are based on the cosmogonical myth about the creation of the world and new life. As a model, this myth can be found in other rituals and customs observed by the Balkan cattlebreeders.

The universal idea about the fertility, which expresses the hope in a renewal and rebirth is particularly manifest in *masked dances*. Cattlebreeders perform them at the time of the winter solstice or at the beginning of spring. They appear in various forms, both with Sarakatsani and Vlachs, which phenomenon has been discussed in a separate section.

The dramatic scenario for these dances reflects the struggle between two antagonistic groups, which represents a transition from chaos into cosmos. The most important part in these dances is the pattern of death and resurrection. Death has always been the beginning of a new life. The idea of

renewal inherent in them represents rejuvenation of life fertility in men and cattle at the moment when winter turns into spring. At the bottom of it lies magical ensuring of the continuity of life.

In contrast to the white or positive magic there exists the black magic and the belief in evil eyes, which can be fatal both for men and cattle. In order to forestall it men and animals are protected by various protective means, which are believed to have supernatural power to counteract evil eyes. In such cases amulets and charms are particularly useful. If somebody falls ill owing to an evil spell, a very intricate magical act of casting live coals is performed. This act is combined with the uttering of particular set phrases, oaths, from the very simple to a more elaborate oral messages in which the myths about the creation of the world or about the origin of the illness are repeated.

The survey of magical rituals and customs ends with a chapter on the foretelling of the future with the help of dreams, flight of birds, or the tracks of wild animals. Mythological notions, which can be traced back to classical myths are frequently encountered here.

Predicting the future from the liver and the shoulder blade of a ram is customary in almost every cattlebreeding family. This kind of mantic has been associated by the author with the ancient mystery divination developed in the East and the Mediterranean. He has supported with the written evidence that at the time of Byzantine rule on the Balkans exorcisms of this type were frequently used. Foretelling of the future on the eve of St. John's Day occupies a special place, when girls, performing special ritual dances accompanied with singing, prophesy fate by casting their personal jewelry into a vessel filled with water.

After giving a descriptive analysis of magical rituals and customs, the author goes on to expound the magical practice and the thoughts that are behind it, putting forward several ideas: the idea of transmission, most important of all, is at the bottom of the greater part of the ritual and magical practice of cattlebreeders. The idea of opposing powers, the idea of the simple repulsion of evil, the idea of, cleansing, the idea of performing, etc.

The principle idea, a fundamental feature in the magic practised by cattlebreeders, which stands out from among all the mentioned ideas, is that the result they are aiming at can be achieved if the man, cattle and their life are related to the corresponding powers which are the source of a beneficial influence. All these ideas are discussed at some length and corroborated by concrete evidence. The author has paid a particular attention to a most delicate problem in the magic practice of cattlebreeders, their reasoning by analogy and the problem of transmission in magic. The postulates of transmission can be simple and visible, but also of mythic origin, which cattlebreeders in most cases have already forgotten. The author has stressed in particular mythic premisses in magical practice of cattlebreeders, pointing out the cosmological myths about the creation of the world and about the birth, which have been best preserved in symbolic projections.

In the part on magic treated from the point of view of theory the author has critically discussed some inferences about the origin of magic, which abound in ethnological literature. This part deals at some length with social

functions of the magic. The role of the collective in magic acts has an important place. A special position in the magical practice is assigned to the woman. In performing rituals she has an overcoming power and an advantage over the man.

The author has also touched upon the problem related to psychological repercussions resulting from the magic. Psychological factors of the magic are reflected in the fact that it is present whenever the elements of danger are evident. When an enterprise is under the control of rational methods and is not in danger, the method and technological processes do not resort to magic.

The concluding passage on magical rituals and customs treats of the problems of historical continuity of the magic. The author has tried to account for many magical rituals by placing them into the distant past, the chronology of which is hard to define with precision. However, with the help of archaeological artefacts he has looked for it in prehistory and is inclined to embrace the opinion that the magic is as old as the man.

Magical thought and practice can be discerned in various forms through all historical periods of the humankind, acquiring new contents and forms when clashing with other ideas and realities. That the ancient magical ideas can be encountered even today, often in their original form, is proved by the rituals and customs of Balkan cattlebreeders, which are discussed here. No matter how much men believe to be far from the magic, they are still little free from it.

The third part of the book deals with the material from the domain of *religion*. Here we do not enter into the study of church religion and the interpretations it preaches, but rather discuss the religion from the point of view of cattlebreeding rituals and customs related to individual Christian holidays. It should be pointed out that both Sarakatsani and Vlachs are Christians of orthodox denomination.

While the magic practised by Balkan cattlebreeders has been ritualized to the highest possible degree, and is marked by particularly rich symbolisms, religious holidays are far less elaborate. The rituals are fairly modest impersonal and often unknown.

The time prescribed for the observing of religious holidays has been fixed by dates and is considered as sacred, and must be distinguished from everyday time, for it consists of reactualization of a sacred event, which took place in a distant mythic past.

Christian holidays have as their aim (just like the magic) to attract the beneficial influence of religion so that it may have a favourable effect on their life, because religion is representative of powers that should be used. The ideas which are determining magical rituals are also manifest in religion, but they are here more often than not Christianised.

There is a certain continuity between magic and religion, a common threshold by means of which it is possible to step from the one into the other, without denying the originality of either of them.

The close relationship between religious rites and magical rituals has been confirmed in practice, and for this reason it is often very difficult to separate religion from magic. Sometimes the religious-magical and the magical-religious appear to be one and the same.

Regardless of the many theories and controversial opinions that surround them, the distinction between magic and religion, often hard to notice, remains, retaining, nevertheless, a certain theoretical interest. It might be claimed that magic is more clearly distinguished than religion from the legal point of view, which came to the fore especially during the Middle Ages.

It is of interest to notice that cattlebreeders, who are used to engage in a hand-to-hand combat with the nature, could not completely embrace the spiritual world of Christianity, in spite of the fact that in many respects they reveal a number of traits typical of Christianity.

In this part of the book the author is analysing *the calendar holidays*. From among the Christian saints, St. George and St. Demetrius, who are the patrons of the cattle, are particularly honoured. They are thus distinguished from other saints because their holidays (St. George's day — Đurđevdan, and St. Demetrius' day — Mitrovdan) coincide with the cycle of seasonal migrations. The cattlebreeders' year actually begins on St. George's day and ends on St. Demetrius'. The former heralds the beginning of the summer period, and the latter the beginning of winter. Apart from these two holidays, Easter is among the most important. Other Christian holidays are taken only symbolically, like something that is beyond the scope of their life.

Taken as a whole, calendar holidays denote, more or less, reactualization of mythic events. For the man it represents the greatest hope, because with each reactualization he finds an opportunity to reshape his own existence, to make it similar to the divine model.

A particular place has been given to the animal sacrifices. Several theories concerning the blood sacrifice have been mentioned, and its justification, on the whole, has been ascribed to the primordial divine act. Gods *in illo tempore* killed a sea monster and cut its body into pieces in order to create the cosmos, according to myths. The man repeats this blood sacrifice on various occasions. The context in which the blood sacrifice takes place suggests the following assumptions: the sacrifice is first of all a gift to holy powers and through it is possible to get in touch with them, the sacrifice is also a present offered to a guest, and finally, it is a blood sacrifice on some occasional events.

One of the very important moments in the life of cattlebreeding communities are the burial rituals. The author discusses them as a sum of magical-religious elements, which have taken deep roots in man's life until the present time. All the details from the moment of death to the interment have been thoroughly discussed. Almost every action connected with the life of the deceased has been analogously connected with the same or similar situations known from the archaeological finds. All the moments have been considered: the act of dying, the laying out of the dead, the manner in which he is mourned, the funeral procession, the funeral feast, etc. The burying of the child's body in the dwelling cabin, under the parents' bed is a special

curiosity. A particular attention has been paid to the protection of the living from the mortal impurities, as well as to the exceptional solidarity which the cattlebreeders' community displays at the moment when one of their members dies.

Ethnographical facts point to the manifold importance of funeral customs. On the one hand there is a tendency to get rid of the deceased, while on the other they want to keep him near themselves. The mutual interaction of all of these factors complement the innate instinct of the sorrow for the deceased member of the family.

The classical layer is clearly visible in the funeral customs of the Sarakatsani. Especially in the myth about Haron and the Hades, as well as in some other details.

The idea of the soul is present in funeral rituals of cattlebreeders. Although they believe in the life after death, as it is described by Christianity, they do not accept the idea of the soul from theology *a priori*, but rather based on their conceptions of the soul as a materialized category, which is manifested in different ways, in „breathing”, „blood”, „shadow”, etc.

The roots of such ideas about the soul stem, as it is known, from the distant past, much earlier than the emergence of Christianity.

Wedding customs have been dealt with extensively in a separate chapter. Taken as a whole wedding customs reveal two characteristic features: magical-religious, and social-entertaining. The latter seems to be more frequent in wedding customs. Steeped in a large number of extremely nice songs and dances merrymaking and joviality, they create in man an extreme mental relaxation and self-abandonment, at least for a short time, when they can forget their hard everyday life of cattlebreeders. The magical and religious rituals performed with the aim to ensure the fertility in the newly-weds are particularly marked, especially those for obtaining children. Special attention is paid to protect the newly-weds from the evil eyes. Masked wedding dances have a very strong magical function to ensure fertility, but their function is also to achieve aesthetic and artistic effects and relaxation and merriment.

In some of the wedding details we can discern obsolete forms and manners of instituting the matrimony and their substitutions (e. g. abduction of the girl, buying of the bride, etc.)

The initiation of the Sarakatsani bride provides a fascinating picture. Several days before the wedding she is subjected to most rigorous taboos, which can be encountered only with the most primitive peoples in the world. This initial procedure is a cosmic symbol of death and re-birth.

A special stress must be laid on the fact that a firm principle of ethnic endogamy has been present until today in matrimony, for not a single case of the wedlock between the Sarakatsani and Vlachs has been known so far.

The concluding part of the chapter on religion deals with the influence which the Orthodox Christian Church has exercised over the religious customs of Balkan cattlebreeders.



The introductory part gives a summary of the results found in the literature on the myth. Many schools and their exponents have been mentioned, from the beginning of the 18th century to date. About that time two opposing views concerning the genesis of the myth were put forward. One, with enlightening tendencies aimed at demythologizing, and the other, romantic, which tended to remythologize the society and culture. Both attitudes have remained, more or less, present until today in all studies of the myth. The author goes on to discuss and analyse the myths preserved in the life of cattlebreeders, and in particular the presence of the myth in the magic, as well as the relationship between the myth and the rational knowledge of cattlebreeders.

It is an established fact that neither the Sarakatsani nor the Vlachs have a historical myth. The Sarakatsani have retained some notions about the tradition of classical Greeks, from whom, they „decisevely” claim, they have been descended. However, no matter which part of the country they live in, they believe in the world of demons and phantoms. All these demons live either in the tales or dogmatics of cattlebreeders as highly specialized individuals. They are demons of different sexes and they assume specific forms. Some have fixed abodes while others populate the atmosphere. They can be divided into the good and the evil ones. They do not always possess magical properties, because some of them have their place in religion (like for instance the devil). The functions of demons are not incompatible with those of the god.

Plumed serpents, fairies and monsters of different forms have survived with an obsessive perseverance until today. The air, mountains and rocks, streams and sources, trees and leaves, they are all thickly populated with numerous demons, such as sajtinars, dautis, kalikancars, kalites, fairies, moiras, dzumas, et al. Each of them has been separately discussed.

In the concluding part of the book the author has once more stressed the methodological approach which aims at providing a synthetic conclusion either immediately after the analysis of a ritual and a custom, or at the end of each paragraph. For this reason the views and opinions on the problems this book is dealing with have been in conclusion reviewed once more.

It is sufficient to sum up a recurrent thought, which like a red thread is woven into this book. In the presence of natural and supernatural forces the cattlebreeder is not unarmed. Leaving aside various techniques he knows actual means to exercise influence over either in order to obtain their favour and assistance. However, man is trembling in front of the natural and supernatural because he is weak, but he does not abandon himself to despair, faint-heartedness and inactivity. On the contrary, he has proved himself valiant, and he is resorting to all the means which can direct these forces in the desired direction. It is a dramatic dialogue, but full of nobility and dignity.

The cattlebreeder and the universe are not separated by an unbridgeable chasm. He is aware that he can build a bridge over the void and to create what others cannot do. The mountain is the school for courage and it is the place only for the people who know how to fight against the nature, against one's fellow-man, against oneself.



The author feels particular love and sympathy for Balkan cattlebreeders. In them he has discovered fine examples of kindness, optimism and bravery. He can imagine them tending their flocks of sheep and goat and he remembers their words „nature has given us life and for this reason it protects us”. This pastoral picture, which has been preserved on the canvases of great masters and in the poems of great poets is thought to be only a banal romanticism by some people. Be it as it may, once you are among them you get the impression of living in an ancient time, and that today, as then, they find pleasure in the authentic and pure nature, which has given them life. It can be confirmed by all those who have been driven into towns by modern economy, and who with a great vividness and tenderness remember the milieu which for them was the greatest support and on which they based their daily activities.

In conclusion the author leaves open the problems which are relevant for this book but which have not been sufficiently stressed and focused during his discussions.

Studies have confirmed the assumption that two prominent components can be discerned in the cultural heritage of Balkan cattlebreeders: one, Mediterranean as older and indigenous, and the other, Indo-European, as younger, introduced by newcomers. The material on which the analysis of rituals and customs was carried out does not challenge the thesis about the presence of both components, which in the greater parts have been integrated. This duality, in spite of greater or lesser deviations, form a unified category as a result of the common life and cultural centre of the initial impulse.

The comparative ethnography of the peoples inhabiting the Mediterranean has shown strong links with the Near East, from where, according to the opinion of some authors, cattlebreeding has come to the Balkans and Europe. It might be said that the small groups of the Sarakatsani and Vlachs represent the last link of the chain which has stretched from the Balkans to the Near East.

Indubitable evidence from later periods reveal, in various forms and intensity, the influence of the East on the Balkans. This influence was particularly strong during the time of Alexander the Great. It was the period when the East became hellenized and the West orientalized. The commingling of the notions of oriental magic, superstition, mysticism, demonology, astrology and eschatology with the Greek phylosophy has led to syncretism.

Rudimentary forms encountered in some rituals and customs can be traced to the distant prehistory. The inheritance from the classical mythology, personified in ancient Greek gods, can be discerned in others.

Sometimes, rituals and customs reveal the elements which can be assigned to a strong Christian influence. Byzantine and medieval cultural influence has been particularly strong.

The comparison of the material concerning the rituals and customs of two different ethnical groups, the Sarakatsani and Vlachs, has shown, in the greatest number of cases, that their external form is well differentiated. At first glance, it appears that rituals and customs of these cattlebreeders have nothing in common. However, it only seems so, because once they

have been thoroughly analysed they reveal the same or similar original ideas and impulses stemming from the ancient magical and religious thoughts and messages, no matter whether they concern the fertility in people or cattle, or the protection against the evil eyes, or the blood sacrifices, or masked dances, or mythical and demonic performances.

It is equally obvious that the communities of the Balkan cattlebreeders differ from the point of view of ethnogenesis and culture from the societies and peoples around them, with whom, owing to the very nature of their work, they have been in touch over the centuries. No doubt, these differences have been far greater in the past. The values inherent in the culture of cattlebreeders have always distinguished themselves from other cultures, for instance from that of farmers. The objectives a cattlebreeder pursues differ from those of a farmer. He displays different impulses and yearns for different forms of happiness. The institutions through which he realizes his life interests, performing various rituals and adhering to old customs and moral regulations, all bear the imprint of a particular behaviour and mentality.

Two more problems have been dealt with in the conclusion: first, in the culture of the cattlebreeders it is possible to discern some phenomena which have arisen under the influence of the neighbouring peoples on the Balkans. Already at the end of the last century Thompson and Wace pointed out that the Vlachs were under a very strong Greek influence. Our field work has confirmed this opinion and shown that the Vlachs inhabiting SR Macedonia are under a very strong influence of the Macedonian people.

Second, the Balkan cattlebreeders have exercised influence on the peoples they have come in touch with, especially on the South Slavs in whose cultural inventory have been incorporated layers taken over from the life and culture of Balkan cattlebreeders, which modern ethnology is discovering and examining with attention. The Albanians, who lived in the similar way, are under a minor Vlach influence. The terminology of shepherds in the Greek language is on the whole of Vlach origin. In the case of Slav peoples it is quite evident.

Although the book has not given the answer to the many problems it has treated of, which is not a bad thing after all, because it has opened the door for further study and research, it has nevertheless posed the problems and lifted the mask behind which can be seen the true nature of the rituals and customs of Balkan cattlebreeders.



ИЛУСТРАЦИЈЕ  
ILLUSTRATIONS

ТАБЛА I

- Слика 1.* Саракачанка са Атике у празничној ношњи. (A. Hatzimichali, The Greek Folk Costume, Benaki Museum, Athenes)  
*Слика 2.* Невестинска прегача украшена крстом и симболичним представама месеца, Тракија. (Збирка Eleni Philippidis)  
*Слика 3.* Невестинска прегача са симболичном представом змије, Тракија. (Иста Збирка)

- Fig. 1.* A Sarakatsani woman from Atica in a holiday attire. (A. Hatzimichali, The Greek Folk Costume, Benaki Museum, Athenes)  
*Fig. 2.* A bride's apron decorated with a cross and symbolic representations of the moon, Thrace. (From the collection of Eleni Philippidis)  
*Fig. 3.* A bride's apron with a symbolic representation of the snake, Thrace. (From the same collection)

ТАБЛА II

- Слика 1.* Прегача са симболичним представама месеца, Тракија. (Иста Збирка)  
*Слика 2.* Прегача са симболичним представама месеца, Тракија. (Иста Збирка)  
*Слика 3.* Прегача са симболичним представама сунца, Тракија. (Иста Збирка)  
*Слика 4.* Прегача која се носи у жалости, Тракија. (Иста Збирка)

- Fig. 1.* The apron with the symbolic representations of the moon, Thrace (From the same collection)  
*Fig. 2.* The apron with the symbolic representations<sup>o</sup> of the moon, Thrace (From the same collection)  
*Fig. 3.* The apron with the symbolic representations of the sun, Thrace (From the same collection)  
*Fig. 4.* The apron worn during the mourning, Thrace (From the same collection)

ТАБЛА III

Саракачанка с тетовираним крстом између обрва, Караџица испод Солунске главе. (Етнографски музеј у Београду, инв. бр. 2627)

A Saracatsani woman with a cross tattooed between her eyebrows, Karadžica below Solunaka Glava (Ethnographic Museum, Belgrade, Inv. No. 2627)

## ТАБЛА IV

Саракачанка, Караџица испод Солунске главе. (Етнографски музеј у Београду, инв. бр. 2628)

A Saracatsani woman, Karadžica below Solunska Glava (Ethnographic Museum, Belgrade, Inv. No. 2628)

## ТАБЛА V

Куцовлахиња с тетовираним крстом између обрва и татуажом на руци, СР Македонија. (Етнографски музеј у Београду, инв. бр. 5411)

A Kutsovlach woman with a cross tattooed between her eyebrows and a tattoo pattern on her hand, SR Macedonia (Ethnographic Museum, Belgrade, Inv. No. 5411)

## ТАБЛА VI

Куцовлахиња на пијаци у Битољу. (Етнографски музеј у Београду, инв. бр. 5406)

A Kutsovlach woman at the Bitolj market (Ethnographic Museum, Belgrade, Inv. No. 5406)

## ТАБЛА VII

*Слика 1.* Дечја куцовлашка ношња, СР Македонија. (Етнографски музеј у Београду, инв. бр. 5412)

*Слика 2.* Три влашке девојке у традиционалној ношњи, СР Македонија. (Етнографски музеј у Београду 15786)

*Fig. 1.* A Kutsovlach costume worn by children, SR Macedonia (Ethnographic Museum, Belgrade, Inv. No. 5412)

*Fig. 2.* Three Vlach maidens in the traditional costume, SR Macedonia, (Ethnographic Museum, Belgrade, Inv. No. 15786)

## ТАБЛА VIII

*Слика 1.* Ношња Саракачана, планина Перистер. (Етнографски музеј у Београду, инв. бр. 15384)

*Слика 2.* Ношња Саракачана, Тракија. (A. Hatzimichali, The Greek Folk Costume, Benaki Museum, Athens)

*Fig. 1.* A costume worn by Saracatsani, Perister Mountain (Ethnographic Museum, Belgrade, Inv. No. 15384)

*Fig. 2.* A costume worn by Saracatsani, Thrace. (A. Hatzimichali, The Greek Folk Costume, Benaki Museum, Athens)

## ТАБЛА IX

Влашка кабаница с вуненим ресама. (Етнографски музеј у Београду, инв. бр. 5334)

A Vlach cloak with woolen tassels (Ethnographic Museum, Belgrade, Inv. No. 5334)

## ТАБЛА X

*Слика 1.* Влашка звонаста кабаница с гајтанима. (Етнографски музеј у Београду, инв. бр. 5340)

*Слика 2.* Влашка звонаста кабаница с капуљачом.

*Fig. 1.* A Vlach bell-like cloak with braids (Ethnographic Museum, Belgrade, Inv. No. 5340)

*Fig. 2.* A Vlach bell-like cloak with the hood.

## ТАБЛА XI

*Слика 1.* Караван Саракачана.

*Слика 2.* Караван Влаха (*Παλιές φωτογραφίες, 'Αθήνα 1977*)

*Fig. 1.* A caravan of Saracatsani.

*Fig. 2.* A caravan of Vlachs (*Παλιές φωτογραφίες, 'Αθήνα 1977*)

## ТАБЛА XII

Саркачанска округла колиба, планина Перистер (Етнографски музеј у Београду, инв. бр. 2630)

A round Saracatsani cabin, Perister Mountain (Ethnographic Museum, Belgrade, Inv. No. 2630)

## ТАБЛА XIII

*Слика 1.* Саракачанке граде колибу (С. Ноёг, Les Saracatsans, Paris—Copenhague 1925)

*Слика 2.* Саракачански „стани” — летње насеље. (А. Χατζημιχάλη, Ξαρακατσάνοι Αθήνα 1957.)

*Слика 3.* Влашки шатори. (А. Wace — M. Thompson, The Nomads of the Balkans, London 1972.)

*Fig. 1.* Saracatsani women building a cabin (C. Hoeg, Les Saracatsans, Paris—Copenhague, 1925)

*Fig. 2.* A Saracatsani „stani” — summer dwelling (А. Χατζημιχάλη, Ξαρακατσάνοι Αθήνα 1957)

*Fig. 3.* Vlach tents (А. Wace — M. Thompson, The Nomad of the Balkans, London, 1972)

## ТАБЛА XIV

*Слика 1.* Пастистри са стадом. (*Παλιές φωτογραφίες, 'Αθήνα 1977.*)

*Слика 2.* Мужа овца. (*Παλιές φωτογραφίες, 'Αθήνα 1977.*)

*Fig. 1.* Shepherd with their flock (*Παλιές φωτογραφίες, 'Αθήνα 1977.*)

*Fig. 2.* Milking of sheep (*Παλιές φωτογραφίες, 'Αθήνα 1977.*)

## ТАБЛА XV

*Слика 1.* Саракачанке прерађују вуну. (А. Χατζημιχάλη, Ξαρακατσάνοι, 'Αθήνα 1957.)

*Слика 2.* Куцовлах преде вуну. (Етнографски музеј у Београду, инв. бр. 8369)

*Fig. 1.* Saracatsani women process the wool (А. Χατζημιχάλη, Ξαρακατσάνοι, 'Αθήνα 1957.)

*Fig. 2.* A Kutsovlach spinning the wool (Ethnographic Museum, Belgrade, Inv. No. 8369)

## ТАБЛА XVI

*Слика 1.* Саракачанска сватовска поворка на коњима. (*Παλιές φωτογραφίες, 'Αθήνα 1977.*)

*Слика 2.* Саракачански сватови с невестом на коњу покривеном заром. (А. Hatzimichali, The Greek Folk Costume, Benaki Museum, Athens)

*Fig. 1.* A Saracatsani wedding procession on horseback (*Παλιές φωτογραφίες 'Αθήνα 1977.*)

*Fig. 2.* A Saracatsani wedding party with a bride under a veil on horseback (А. Hatzimichali, The Greek Folk Costume, Benaki Museum, Athens)



## ТАБЛА XVII

Саракачанска невеста с накитом на глави. (Етнографски музеј у Београду, инв. бр. 2620)

A Saracatsani bride with adornment on her head (Ethnographic Museum, Belgrade, Inv. No. 2620)

## ТАБЛА XVIII

*Слика 1.* Саракачанска невеста покривена заром и младожења, Караџица испод Солунске главе. (Етнографски музеј у Београду, инв. бр. 2617)

*Слика 2.* Саракачанска невеста чека да се натоваре вреће са стварима и крене младожењиној колиби. (Етнографски музеј у Београду инв. бр. 2622)

*Fig. 1.* A Saracatsani bride under a veil and her bridegroom, Karadžica below Solunska Glava (Ethnographic Museum, Belgrade, Inv. No. 2617)

*Fig. 2.* A Saracatsani bride waiting for the sacks to be loaded, before leaving for her bridegroom's cabin (Ethnographic Museum, Belgrade, Inv. No. 2622)

## ТАБЛА XIX

Саракачанске преслице богато изрезбарене с представама: змије, месеца, сунца, дрвета, крста и светаца. (А. Χατζημιχάλη, *Ξαρακατσάνοι*, 'Αθήνα 1957.)

Saracatsani distaffs richly decorated with representations of the snake, moon, sun, tree, cross and saints (A. Χατζημιχάλη, *Ξαρακατσάνοι*, 'Αθήνα 1957.)

## ТАБЛА XX

*Слика 1.* Горњи делови пастирског штапа. (А. Χατζημιχάλη, *Ξαρακατσάνοι*, 'Αθήνα 1957.)

*Слика 2.* Божићни обредни хлеб с представом „станија”. (А. Χατζημιχάλη, *Ξαρακατσάνοι*, 'Αθήνα 1957.)

*Fig. 1.* The upper part of the shepherd's rod (A. Χατζημιχάλη, *Ξαρακατσάνοι*, 'Αθήνα 1957.)

*Fig. 2.* A Christmas ritual bread with a representation of a „stani” (A. Χατζημιχάλη, *Ξαρακατσάνοι*, 'Αθήνα 1957.)

## ТАБЛА XXI

*Слика 1.* Влах у игри под маском. (A. Wace — M. Thompson, *The Nomads of the Balkans*, London 1972)

*Слика 2.* Влашке девојчице у обреду „Арумана”. (A. Wace — M. Thompson, *The Nomads of the Balkans*, London 1972)

*Fig. 1.* A masked Vlach dancing (A. Wace — M. Thompson, *The Nomads of the Balkans*, London, 1972).

*Fig. 2.* Vlach maids performing the „Arumana” ritual (A. Wace — M. Thompson, *The Nomads of the Balkans*, London, 1972).

## ТАБЛА XXII

Влашка породица из Драчева, која је прихватила македонску ношњу. (Етнографски музеј у Београду, инв. бр. 5337)

A Vlach family from Dračevo which adopted the Macedonian national costume (Ethnographic Museum, Belgrade, Inv. No. 5337).



Сл. 1



Сл. 2



Сл. 3





Сл. 1



Сл. 2



Сл. 3



Сл. 4







Табла IV







Табла VI





Сл. 1



Сл. 2





Сл. 1











Сл. 1





Сл. 1



Сл. 2



Табла XII





Сл. 1



Сл. 2

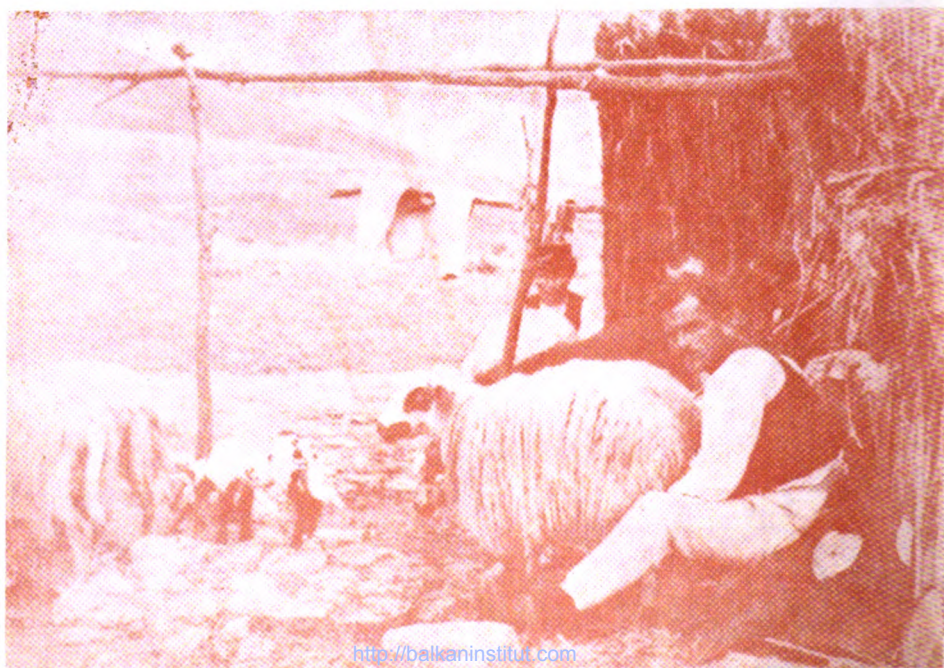




Табла XIV



Сл. 1







Сл. 1







Сл. 1



Сл. 2



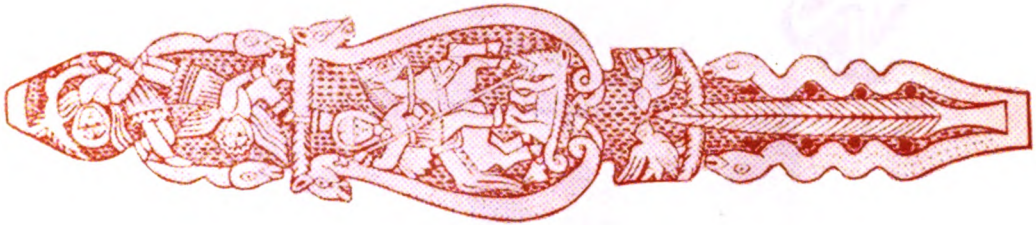




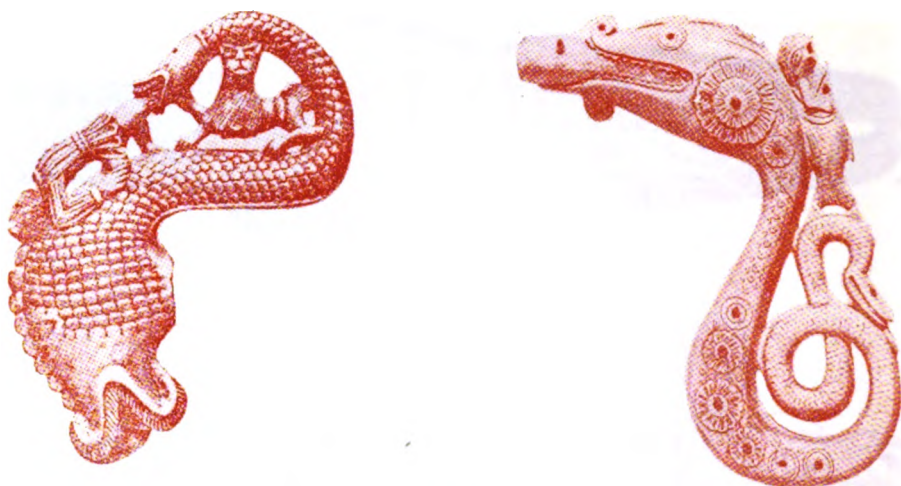
Сл. 1











Сл. 1



Сл. 2



Сл. 1



Сл. 2





## РЕГИСТАР

*Скраћенице*: в. — видети, об. — обичај, маг. — магија

- амајлија, 58, 60, 75, 76, 80, 83, 85, 100,  
107, 113, 122, 135, 168.  
Антестерија, 137.  
Арханђел Михаило, 136.
- бајалица, 81.  
бајање, басма, 81, 83.  
бацање угљевља, 80, 81, 83.  
брак, 18, 141, 142, 144, 151.  
— отмица, 141, 146, 151.  
бријање младожење, 145.  
бритва, 149.  
Бадње вече, 64, 66.  
барјак свадбени, 144, 145, 149.  
барјактар, 146.  
барут, 105.  
Богојављење, 64, 72, 107, 119, 120, 152,  
166.  
Богородица, 76, 154.  
Божић, 65, 67, 77, 100, 124, 152, 166,  
167.  
босиок, 119, 169.  
Брумалије, 70, 72.
- вампир, 130, 135, 136.  
— повампирити се, 132, 135.  
ватра, 46, 58, 59, 66, 69, 123, 136, 163,  
165.  
— брак ватре, 62.  
— венчање ватре, 65, 67.  
— жива ватра, 62, 165.  
— света ватра, 65.
- Велика богиња, Богиња мајка, 63, 161.
- Велика Госпојина, 143, 152.  
Велика субота, 121.  
Велики петак, 73, 82.  
— оплакивање Христа, 108.  
Велики четвртак, 83, 121, 122.  
вештица, 165, 168.  
вила, 100, 162, 170.  
— црна вила, 168.  
вино, 74, 101, 121, 126, 135, 145, 146,  
147, 148, 150, 154.  
Власи, 20—32.  
вода, у об., 58, 64, 77, 81, 90, 100, 101,  
138, 143, 147, 166, 169.  
— богојављенска водица, 77.  
— жртве води, 64.  
— света вода, 77, 118, 120, 127, 153.  
врач, 78, 161, 165.  
врба у об., 57, 82, 105.  
вуна црне овце, у об., 121.
- гатање, 92, 114.  
гвожђе, у об., 77, 99, 105, 137, 148.  
гледање у плећку и јетру, 88—90, 124.  
грнчарија, 50.  
гроб, 136.  
гробље, 133.
- Даутис, зао демон, 106, 107, 165, 166.  
двоструко сахрањивање, 135, 139.  
деверуша, 144, 145, 149.  
демон, 75, 100, 131, 138, 150, 155, 162,  
170.  
— женски демон, 162.

- демонологија, 162–170.  
десна страна, у об., 104.  
дзуна, вила, 169.  
дионизијске свечаности, 72.  
длака, у об., 81.  
дрво живота, 56.  
други свет, 121.  
дух зао, 120, 122, 151.  
Духови, 134.  
душа, 125, 132, 134, 140, 153, 154, 158, 170.
- ђаво, 40, 82, 87, 162, 163, 164, 165.  
– хромн ђаво, 166.  
Ђердан, 143.  
Ђурђевдан, Св. Ђурђе, 44, 67, 80, 93, 118, 121, 122, 124, 125, 162.
- ендогамија, 18, 109.  
– ендогомија брачна 141.  
Епифанија, в. Богојављење.  
епиротски антрополошки тип, 18.
- жар, угљен, 75, 82.  
– живи угљен, 133.  
жртве, 101, 123, 125, 127.  
– жртвовање јагњета, 124–126.  
– жртвени овац, 38, 127.
- заветина, слава, 118, 124.  
запад, у об., 66, 87.  
звон, у об. 46, 83, 85, 120, 132.  
– клепетуша, 46, 121, 132.  
– прапорци, 121.  
земља, 59, 61, 133, 138.  
– земља мајка, 113.  
– земља богиња, 61.
- зле очи, 78–85.  
– урокљиве очи 79, 81.  
– зли погледи, 83, 150.  
змија, 55, 56, 59, 63, 66, 72, 84–86, 100, 102, 121, 162, 167.  
– змијска глава, 55, 62, 63, 67, 84, 121, 122.  
– змија чувар куће, 67, 85.  
зуб, 85.
- Ивањдан, 90, 91.  
игре орске, 127, 149.  
– коло Сирто, 70.  
– коло Бибер, 70.  
– коло свадбено 150.  
игре под маскама, 69–72.  
– Лигучари, Аугучари, 70.  
– Џемалари, 70.  
– свадбене игре 151.  
игре такмичарске, 127.  
извор, 64, 82, 84, 91, 119, 149, 167, 168, 169.  
икона, 152, 154.  
– прање, купање икона, 119.  
– иконоста, 152.
- иницијације, 147, 151.  
– иницијатичка смрт, 147.  
исток, у об., 66, 87, 123.
- јагње, у об., 80, 118, 125, 137, 138.  
– ускршње јагње, 75.  
– јагње бело 122, 123.  
– јагње црно, 57, 127.  
јаје, у об., 58, 68, 121, 124.  
– великочетвртско јаје 121.
- кабаница, 24, 29, 69.  
календарски, верски празници, 116–128.  
кађење, 82.  
Каликанцари, демони, 166, 167.  
Калотиха женски демон, 167.  
камен, 47, 50.  
– Говедаров камен, 80.  
– свети камен, 80.  
– стопе камене 80.
- каша, у об., 131.  
караван, 24, 45–48, 83, 86.  
кафа горка, у об., 133, 136.  
кљидон, 90–93.  
колевка, 76.  
коледарски обред, 65.  
коледарске песме, 64, 65.  
Колинде 64.  
кољиво, 121, 130, 137, 138.  
кокош црна, 121, 122, 136.  
кољба, 17, 20, 39, 40, 44, 50, 51, 56, 57, 58, 68, 72, 76, 77, 90, 118, 119, 121, 123, 133, 135, 136, 139, 142, 144, 145, 146, 147, 148, 152, 166.  
ковњ, 83, 87, 120.  
ковњаник, 120.  
коприва, у об., 77.  
коса, 130, 132, 146.  
космос, 54, 67, 72, 74, 98.  
– космогонијски мит, 81, 97, 157.  
кост, у об., 81.  
кошуља, у об., 57.  
крв, 75, 83, 105, 124, 125, 126.  
– породилна крв, 75.  
– крв ускршњег јагњета, 100.  
крвна освета, 20.  
кроманјонски антрополошки тип, 18.  
крст, 55, 57, 70, 73, 76, 81, 100, 120, 123, 127, 134, 144, 163, 165.  
– крст од камена, 82.  
крштење, 153.  
круг, у маг., 151.  
култ предака, 137, 139, 140.  
кум, 146, 149.  
курбан, 120, 124.  
– таксени курбан, 75.
- Лазарева субота, 72, 74, 122.  
– Лазарице 73.



- леблебије, у об., 145.  
 лева страна, у об., 104.  
 лобања, 77, 99.  
 лунарни култ, 104.  
 лутка, у об., 70, 73.  
 — лутка Јуда, 124.  
 — лутка Лазар, 72.  
 — лутка Христ, 73, 74.
- маг, 113, 114.  
 магија, 54—115, 116, 117, 134, 138, 158, 160, 161, 170.  
 — магија за плодност људи, 54—63.  
 — магија за плодност стоке, 63—68.  
 — магијски обичаји који штите од болести, 75—78.  
 — црна магија, зле очи, 78—86.  
 — сточарска магијска мисао, 93—96.  
 — трансмисије (преношења) у магији, 96—104.  
 — социјалне улоге сточарске магије, 104—110.
- маске, 68.  
 мана, 101.  
 мантика, 92.  
 месец, 55, 57, 60—63, 68, 72, 97, 120.  
 мираз, 142.  
 мит, 68, 102, 103, 123, 156—160.  
 митологија, 97, 156—162.  
 Митровдан, Св. Димитрије, 44, 45, 118, 124.  
 младенци, 55.  
 младожења, 145.  
 млеко, 77, 78, 124, 127, 138.  
 моире, виле суђаје, 167, 168, 170.  
 мокраћа, у об., 84.  
 молитва, 79, 125.  
 мужа, у об., 67, 127.
- накит, у об., 132, 135, 143, 151.  
 невеста, 142.  
 невестинска одећа, 60.  
 нероткиња, 55.  
 нимфа, 40.  
 Нова година, 64, 67, 72.  
 нож, 77, 149, 151.  
 — нож с црним корицама, 75, 163.  
 нокти, у об., 81.  
 номади сточари, 9, 26, 29, 31, 42, 47, 97, 109, 117, 125, 129, 140.  
 номадизам, 30, 33—53, 80, 82.  
 номадско друштво, 97, 160.
- обичаји приликом порођаја, 58—59.  
 обредни, култни хлеб, 17, 65, 66, 108, 120, 122, 150.  
 — свадбена погача, 56, 57, 74, 144.  
 — хлеб с рупом у средини, 148.  
 — хлеб с црвеним јајетом, 122.
- обичајно право, 47, 49.  
 огледало, у об., 58, 132.  
 огњиште, 56, 58, 59, 62; 65, 66, 84.  
 откопавање гроба, 135, 139.
- пакао, 132.  
 партиципација, 126.  
 пас, 136, 164.  
 пасуљ, култно јело, 118, 122.  
 пастирски друм, 47, 48.  
 пастирски народ, 116.  
 пафте, 56, 148, 149.  
 пашњак, 29, 35, 38, 42, 43, 50, 51.  
 петас, 45.  
 печалба, 119, 131, 142.  
 ширинач, у об., 137.  
 плодност, 55, 61, 68, 69.  
 пљачка, као начин привређивања, 28, 47.  
 поновно сахрањивање, в. двоструко-сахрањивање.  
 погребни обичаји, 18, 128—140.  
 — даће, подушја, помени, грпезе, задушнице, 121, 130, 134, 136—139.  
 — заштита живих од смрти и нечи-стоће, 136—137.  
 — покојник, 61, 71, 125, 131, 135, 136, 139, 140.  
 — покров, 129.  
 — погребна вечера, 133.  
 — погреб, сахрана, 130, 133, 134, 137.  
 — смрт, 86, 128, 129, 130, 132, 133, 134, 136, 138, 139, 140, 153, 168.  
 — солидарност између живих и мртвих, 137—140.
- праг, 75, 126, 148.  
 праве руку, у об., 136.  
 Први мај, 84, 85.  
 преслица, 66, 74, 132, 144.  
 причест, 121, 130, 153, 154.  
 прокоп у земљи, тунел, 165, 166.  
 прорицање будућности, 85—93.  
 прстен, 142, 143.  
 пупак, пупчана врпца, у об., 59.  
 пуцањ из оружја, 58, 78.
- ратар, 52.  
 религија, 79, 95, 116—155, 160, 162.  
 риктологос, врач, 107.  
 рођење, 124, 153.
- савет старца, 45, 51, 127.  
 Сајтанари, демони, 163, 164.  
 Сатурналије, 70.  
 свадбени обичаји, 18, 124, 140—152.  
 — веридба, 119, 142, 152.  
 — венчање, 119, 142, 143, 145, 149, 151, 153.  
 свећа, 121, 152.

- свекор, 148.  
 свекрва, 148, 150.  
 — ала свекрва, 167.  
 Св. Аним, 82.  
 Св. Атанас, 120.  
 Св. Богородица, 82.  
 Св. Василије, 162.  
 Св. Димитрије, Митрополит, 127.  
 Св. Бурђе, Бурђедан, 127.  
 Св. Илија, 118, 128.  
 Св. Јован Крститељ, 118.  
 Св. Константин, 118.  
 Св. Лазар, 138.  
 — Оплакивање Лазара, 108.  
 Св. Параскева, 118.  
 Св. Тавасије, 118.  
 Св. Годор, 120.  
 свирала, 132.  
 сир, 37, 39, 40, 65, 68, 124, 126.  
 — влашки сир, 28, 29.  
 сито, у об., 148.  
 слава, 118, 120.  
 сезонске миграције сточара, 28, 40, 68, 77, 153.  
 секира, 77.  
 слани мек, у маг. 103.  
 Спасовдан, 118, 124, 134, 162.  
 со, 59, 65, 67, 76, 82, 103, 121, 122, 163, 164, 165, 168.  
 соларни култ, 104.  
 стрижење овца, 124.  
 сточарство, 7, 34—36, 39.  
 — античко сточарство, 37.  
 — номадско сточарство, 7, 12, 15, 41, 48.  
 сточарска кретања, 7, 26, 33, 48, 49.  
 — кретања Сарматца, 42—44.  
 — кретања Влаха, 44—48.  
 судбина, 85.  
 сунце, 72.  
 тамјан, 59, 75, 76, 82, 105, 121, 122, 163, 165, 168.  
 тор, 86, 118, 121, 127.  
 тотемизам, 126.  
 — тотемски обед, 126.  
 — тотемски предак, 140.  
 трн, 82, 77, 163.  
 — глогов трн, 163.  
 трножац, у об., 56.  
 тужбалице, 70, 73, 130, 137, 138, 139.  
 њилбар, 76, 105.  
 Ускрс, 75, 118, 122—125, 152.  
 фалус, 63, 70, 74, 120.  
 фруда, 40, 169, 170.  
 хад, 121, 132, 139, 140.  
 Харон, 86, 128, 131, 132, 133, 136, 139, 140.  
 Христос, 82.  
 хришћанство, 98, 117, 123.  
 црвена боја, 123, 132.  
 црвена јабука, 145.  
 црвени вунени конач, 119, 123, 144, 145.  
 целињас, ваџа, 48, 49, 142, 146, 152.  
 челник, 44, 46, 131.  
 чени, 114.  
 Чисти понедељак, 69, 73, 74, 107.  
 цос, виле, 169.  
 шатор, 17, 20, 24, 40, 45, 46, 50 51 130.  
 шибане, у об., 55, 151.  
 шкоља, 80.  
 штап, пастирски, 66, 69, 71, 74, 132, 143.