

---

Г л а с н и к  
Етнографског института  
Српске академије наука и уметности

LIII

---

Београд 2005

Г

Е

И



UDC 39(05)

ISSN 0350-0861

SERBIAN ACADEMY OF SCIENCES AND ARTS

---

INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY

**BULLETIN**  
**OF THE INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY**  
**LIII**

*Editor in chief:*

Dragana Radojičić

*Editorial board:*

Gojko Subotić, Radost Ivanova, Natalija Puškareva, Elena Uzeneva, Elephterios Alexakis, Peter Slavkovsky, Sofija Miloradović, Bojan Žikić, Jelena Čvorović, Mladena Prelić, Ljiljana Gavrilović

*Secretary:*

Marija Đokić

Accepted for publication by the reference of  
associate member of SASA Vojislav Stanovčić at the VIII session,  
Department of Social Sciences SASA, December 13<sup>th</sup> 2005

BELGRADE 2005

УДК 39(05)

ISSN 0350-0861

СРПСКА АКАДЕМИЈА НАУКА И УМЕТНОСТИ

---

ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ

# ГЛАСНИК

## ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА

### ЛШ

*Главни и одговорни уредник:*

Драгана Радојичић

*Уређивачки одбор:*

Гојко Суботић, Радост Иванова, Наталија Пушкарева, Елена Узенева, Елефтериос  
Алексакис, Петер Славковски, Софија Милорадовић, Бојан Жикић, Јелена  
Чворовић, Младена Прелић, Љиљана Гавриловић

*Секретар уредништва:*

Марија Ђокић

Примљено на VIII седници Одељења друштвених наука САНУ  
одржаној 13. децембра 2005. године на основу реферата  
дописног члана САНУ Војислава Становчића

БЕОГРАД 2005

*Издавач:*  
ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ САНУ  
Кнез Михаилова 35/III, Београд, тел. 011-2636-804  
eisanu@sanu.ac.yu

*Рецензент:*  
дописни члан САНУ Војислав Становчић

*Лектор:*  
Софија Милорадовић

*Превод на енглески:*  
Јелена Чворовић

*Коректор:*  
Марија Ђокић

*Штампа:*  
Академска издања  
Београд

*Тираж:*  
500 примерака

Штампање публикације финансирано је из средстава  
Министарства науке и заштите животне средине Републике Србије

Део радова у овом Зборнику резултат је рада на пројектима: Традиционална култура Срба – системи представа, обреда и социјалних институција (бр. 2157), Савремена сеоска и градска култура – путеви трансформација (бр. 1868), које је у целини финансирало МНЗЖС РС.

CIP – Каталогизација у публикацији  
Народна библиотека Србије, Београд

39(05)

**Гласник Етнографског института** = Bulletin of the Institute of Ethnography /  
главни и одговорни уредник Драгана Радојичић. – Књ. 1, бр 1/2 (1952) –  
Београд : Етнографски институт САНУ (Кнез Михаилова 35/III), 1952 –  
(Београд : Академска издања).– 24 cm

Годишње

ISSN 0350-0861 = Гласник Етнографског института

COBISS.SR-ID 15882242

**Садржај**  
**Summary**

**Оригинални научни радови**

<i>Lyle B. Steadman</i> , Australian Kinship .....	9
<i>Лајл Б.Стедман</i> , Сроднички односи код аустралијских Аборигина .....	19
<i>Наталја Л. Пушкарева</i> , „История повседневности“ и етнографическое исследование быта: расхождения и пересечения .....	21
<i>Natalija L. Puškareva</i> , Everyday Life through the Eyes of Ethnologists .....	34
<i>Jelena Čvorović</i> , Gypsy Ethnic Socialization in Serbia .....	35
<i>Јелена Чворовић</i> , Етничка социјализација Рома у Србији .....	48
<i>Младена Прелић</i> , Етничка егзогамија и идентитет: пример Срба у Будимпешти и околини .....	51
<i>Mladena Prelić</i> , An Example of Ethnic Exogamy and Identity: the Serbs in Budapest and its Surroundings .....	65
<i>Бојан Жикић</i> , Етнокултурна дуалност и (етнички) стереотипи .....	67
<i>Bojan Žikić</i> , Ethno-cultural Duality and (Ethnic) Stereotypes.....	81
<i>Сања Златановић</i> , Свакодневица у енклави .....	83
<i>Sanja Zlatanović</i> , Daily Life in the Enclave Vitina .....	92
<i>Мирјана Павловић</i> , Етницитет и интеграција у историјском контексту – Срби у Темишвару .....	93
<i>Mirjana Pavlović</i> , Ethnicity and Integration in the historical Context – Serbs in Timisoara .....	104
<i>Барош Слађана</i> , Ставови Срба повратника о етничком идентитету Срба и Хрвата .....	105
<i>Baroš Slađana</i> , The Attitudes of Serbian “Returnees”: About Identity of the Serbs and Croats .....	119
<i>Марија Црнић-Пејовић</i> , Смјешани бракови .....	121
<i>Marija Crnić-Pejović</i> , Mixed Marriages .....	134
<i>Мирослава Малешевић</i> , „Оправослављење“ идентитета српске омладине .....	135
<i>Miroslava Malešević</i> , “Orthodoxing” the Identity of Serbian Youth .....	151

<i>Гордана Благојевић</i> , О рецепцији црквене византијске музике у Београду крајем 20. и почетком 21. века .....	153
<i>Gordana Blagojević</i> , On Reception of the Church Byzantine Music in Belgrade at the End of 20 <sup>th</sup> Century and Beginning of 21 <sup>st</sup> Century .	171
<i>Јана Баћевић</i> , Веронаука и(ли) евронаука: критика елемената реформе образовања 2000-2003. ....	173
<i>Jana Baćević</i> , Religious and Civic Education: A Critique of Elements of Educational Reform in Serbia 2000-2003. ....	185
<i>Александра Павићевић</i> , Шта ради и где седи „Бели анђео“? .....	187
<i>Aleksandra Pavićević</i> , The White Angel: Where He Sits and What He Does?.	195
<i>Љиљана Гавриловић</i> , Појединац и породица .....	197
<i>Ljiljana Gavrilović</i> , An Individual and His Family .....	212
<i>Јадранка Ђорђевић</i> , Полна припадност и наслеђивање .....	213
<i>Jadranka Đorđević</i> , Gender Affiliation and Inheritance .....	222
<i>Елена Узенева</i> , Джендър в български пословици .....	223
<i>Elena Uzeneva</i> , The Gender in Bulgarian Proverbs .....	231
<i>Драгана Радојичић</i> , Кречане/клагачине – занат који је изумро .....	233
<i>Dragana Radojičić</i> , Lime-Kiln - a craft not used any more .....	240
<i>Мирослава Лукић-Крстановић</i> , Етнографско тумачење публике: EXIT NOISE SUMMER FEST.....	241
<i>Miroslava Lukić-Krstanović</i> , Explaining the Audience in Ethnographic Discourse: EXIT NOISE SUMMER FEST.....	261
<i>Иван Ђорђевић</i> , Идентитет у 'виртуелној заједници': случај форума „Знак сагите“ .....	263
<i>Ivan Đorđević</i> , Identity in a Virtual Community: the Case of Forum “The Sign of Sagita” .....	275
<i>Срђан Радовић</i> , Дневник о цунамију .....	277
<i>Srđan Radović</i> , Tsunami Diaries .....	291
<i>Милина Ивановић-Баришић</i> , Задушнице – вид комуникације живих са мртвима .....	293
<i>Milina Ivanović-Barišić</i> , Memorial Service – a Means of Communication with the Dead .....	305
<i>Данијел Синани</i> , Привидења у Западној Србији .....	307
<i>Danijel Sinani</i> , Apparitions in Western Serbia .....	319

<i>Марија Илић</i> , Фолклорни текст у процесу заборав ..... 321	321
<i>Marija Ilić</i> , Folklore Text in a Process of Oblivion ..... 335	335

### Прегледни чланци

<i>Марина Мартинова</i> , Етнолошка наука у Русији. Нови пројекти Института за етнологију и антропологију Руске Академије Наука ..... 337	337
<i>Marina Martinova</i> , Ethnology in Russia. The New Projects of the Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences ..... 350	350
<i>Александар Крел</i> , Традиционалне такмичарске дечје игре као инструмент социјализације деце у Товаришеву ..... 351	351
<i>Aleksandar Krel</i> , Traditional Competitive Childrens' Games as an Instrument of Socialization in Tovariševo ..... 365	365
<i>Ласта Ђановић</i> , Зла судбина деце сурових родитеља ..... 367	367
<i>Lasta Đarović</i> , Sad Destiny of the Children of the Cruel Parents ..... 380	380
<i>Десанка Николић</i> , Старовлашки Ера ивањичког краја у Цвијићево и данашње време ..... 381	381
<i>Desanka Nikolić</i> , Old-Vlah Era from the Ivanjica District: Construction from the Time of Jovan Cvijić and Contemporary Images..... 388	388
<i>Марко Стојановић</i> , Алтернативна медицина – исцелитељи душе ..... 389	389
<i>Marko Stojanović</i> , Alternative Medicine – Soul Healers ..... 400	400

### Полемика

<i>J. Philippe Rushton</i> , Jared Diamond, <i>Guns, Germs and Steel: The Fates of Human Societies</i> ..... 401	401
<i>Александар Палавестра</i> , Царед Дајмонд, <i>Микроби, пушке и челик. Судбине људских друштава</i> ..... 413	413

### Прикази

<i>Младена Прелић</i> , Скривене мањине на Балкану, ур. Биљана Сикимић ..... 417	417
<i>Илдико Ердеи</i> , Дидара – прича о ходању „изван линија“ – Мирослава Малешевић, <i>Дидара – животна прича једне Призренке</i> ..... 420	420
<i>Милина Ивановић-Баришић</i> , Тома Миленковић, <i>Калмици у Србији 1920- 1944</i> ..... 423	423
<i>Горан М. Бабић</i> , Љубивоје Костић, <i>Мостови причају</i> ..... 427	427
<i>Горан М. Бабић</i> , Светислав Вученовић, <i>Урбана и архитектонска конзервација</i> , том 1: Свет – Европа ..... 429	429





**Lyle B. Steadman**

Department of Anthropology  
Arizona State University, Tempe, USA  
lyle.steadman@asu.edu

## Australian Kinship

There is a strange custom in Australia, among the Aborigines. A man and his wife give their five-year-old daughter to a young boy to be the little boy's future mother-in-law. From that moment on, throughout their lives, the boy will call the girl "mother-in-law", will show her extreme respect, will never be familiar with her, and will send her gifts of meat when he's successful in hunting. Thirty or forty years later, when they have grown up, the boy's "mother-in-law" will begin sending him her daughters as wives as they reach fifteen years of age or so. In my talk today I shall use Darwinian selection theory to offer an explanation of this strange custom, which may, until recently, have been extremely widespread, perhaps universal<sup>1</sup> in the 500 or so tribes that covered Australia.

*Key words:* Australia, Aborigines, kinship, sections, subsections.

### Introduction

Australian Aborigines offer probably the best example available of what our hunter and gatherer ancestors were like, for the Aborigines occupy an entire continent. They were not marginalized by agriculturalists. No matter how complex or confusing their customs, it is worth our while to try to understand their functions.

This custom of promising each of one's daughters as a mother-in-law is a result of another custom. Throughout Australia marriage is anticipated between par-

---

<sup>1</sup> A. P. Elkin, *The Australian Aborigines: How to Understand Them*, Angus & Hardback Third Edition, 1956; A.R. Radcliffe-Brown, *The Social Organisation of Australian Tribes*, Oceania Publications, Sydney, 1931; Warren Shapiro, *Social organization in Aboriginal Australia*, Australian National University Press, Canberra (ACT)1979.

ticular kinds of cousins, sometimes first, sometimes second, sometimes more distant, but always on the same generation, never between adjacent generations. From an early age, every individual knows who of his kin are marriageable and who are not. And this anticipated marriage between particular kinds of cousins powerfully influences their kin terms. The particular marriage expected influences which kinsmen will be seen as potential affines (in-laws) – not just potential spouses and their siblings, but also the spouses' parents and their siblings. For example, in some tribes males are expected to marry a daughter of their mother's brother. In this case, one's mother's brothers will be seen as potential fathers-in-law (and one's father's sisters seen as potential mothers-in-law). Sometimes there are no affinal terms whatever, only kin terms are used. The particular marriage anticipated, of course, will be consistent with the mother-in-law bestowal described above, so that the daughters of the boy's bestowed mother-in-law will always be the right kind of cousin for the boy to marry. Thus, the question: what can explain why cousins are expected and encouraged to marry, and why young daughters are given as mothers-in-law? Even complete knowledge of the various psychological mechanisms involved in mate choice offer little explanation for who has mated with whom among Aborigines for the past forty or fifty thousand years. Traditions – cultural behavior passed down from ancestor to descendant – that are widespread today and presumably ancient must have aided those who followed them to leave descendants, which thereby increased the frequency of those traditions. That is, widespread traditions may be a result of Darwinian selection during recent human evolution.

## **Kinship**

The antiquity of Australian traditions offers a tantalizing key to understanding not only kinship in general but its crucial relationship to the structure of society. For more than a century, anthropologists have struggled to account for why Australian kin terms are extended to distant kin and affines the way they are. Levi-Strauss' fame, for example, is based on his unsuccessful attempt to solve the riddle of Australian kinship. But no one has used an approach based on selection.

One widely recognized, but rarely emphasized, fact of Australian societies is an extremely high level of violence and killing between males competing directly or indirectly for mates. But the relationship between this violence and their kinship and marriage systems has not been recognized. Like tribal societies generally, Australians are polygynous, and we here at this conference on human behavior and evolution can understand why the violence and killing between males could be related to their high level of polygyny. Old males tend to get most of the young wives, requiring younger adult males either to wait for many years to get a reproductive wife or to risk their life committing adultery with nubile wives of an old male. This is not because males control females. After their first marriage, which ends when their old husband dies, females can choose their subsequent husbands, staying within the proper kinship category. And their first chosen husbands will tend to be the most desirable: old and influential.

Before we go further, let us review some important facts about kinship. First, all tribal societies are based on kinship. That is, cooperation is limited to kinship relations. Second, the more close kin one has, the better are one's chances for staying alive, marrying well, and leaving descendants. Third, all societies have various marriage prohibitions. By prohibiting marriage between close kin, individuals, when they marry, are forced to marry more distant kin. The major effect of such marriage prohibitions is to increase the number of identifiable kin of offspring. For example, if a brother and a sister were to marry, their offspring would have very few kinsmen, for they would lose their aunt and uncle (who are now their parents), and they would have only two grandparents. If first cousins were to marry, because they share many kinsmen, their offspring would acquire fewer kin than if their parents were not closely related. Marrying someone from another clan, rather than one's own, gives one's offspring two clans of kinsmen instead of one. If a Swede married a Congolese, their offspring would acquire at birth all the kin of their Swedish parent and a completely different set of kin through their Congolese parent. The further away parents and ancestors can force the marriages of their descendants, the more identifiable kin their subsequent descendants will have. And the more likely that they, in turn, will leave descendants, and pass on, among other things, the traditional marriage prohibitions.

But the fly in this ointment is that the further away one must look for a spouse, the harder it is to get one. As a Hewa of Papua New Guinea responded when I asked why he did not marry a certain female: "Why would her father give her to me?" What he meant was that she was so distant a kinsman that her father would feel no obligation to help him in any way. Kinship obligations, encouraged by ancestors, always include helping kin to leave descendants. And one necessary condition for a man to leave descendants is to get one or more mates. Closer kin are everywhere favored over more distant kin. In societies with a fairly high level of polygyny, traditional kinship obligations always include helping your closer, younger male kin get wives, and sometimes this means giving them a daughter, or even a daughter-in-law.

So this is the dilemma: the further away your descendants marry, the more kin your descendants are likely to have. But the greater the polygyny, the more difficult it is to get wives, and the stronger will be the obligations to help your closer and younger male kin get wives. Until recently, Australian Aborigines apparently have been quite isolated from other peoples for thousands of years. Their traditions, therefore, are a result of fine tuning by selection, through millennia. Traditions that most help leave descendants tend to replace those that help less. The most widespread traditions are those that have been the most successful. Young boys are promised wives by rather close kinsmen through the gift of a mother-in-law, especially if they behave themselves and stay away from other men's wives. Using the Tiwi as an example, when they are about thirty they will tend to get an old wife who has gone through a number of husbands, and who is likely to be incapable of reproducing. It won't be before they are forty or even fifty that they will get the young, nubile wives promised to them at birth through mother-in-law bestowal. But then, if they outlive their brothers, they will also acquire their brothers' wives.

Through traditional marriage prohibitions, ancestors try to push marriage further away, but their descendants will often marry just beyond the prohibition because their closer kin are more likely to favor them and give them their daughters as wives. In Australia, marriage just beyond the prohibition has become not only an expectation but a kinship obligation. Males expect to receive daughters from certain relatives, and parents are obliged to give their daughters to certain male kin. This has led parents in many, if not all, Australian tribes to bestow each daughter, when young, as a “mother-in-law” to a particular kind of male kinsman who eventually will marry the daughters of their daughter.

There is another problem in societies with high polygyny. As mentioned above, the more kin one has the more support and influence one tends to have. But males, even male kinsmen, can be fierce competitors for wives. And such competition can destroy kinship cooperation and support. One universal solution in Australia is to encourage marriage in one’s own generation and discourage it between adjacent generations. This significantly reduces the chances of male kin in the above generation, including fathers and uncles, from taking females from their sons and nephews. The result of this prohibition is increased cooperation between kinsmen in adjacent generations. Cooperation between male kinsmen is the basis of their individual influence in the world. The marriage usually anticipated in Australia is not to your mother’s brother’s daughter, who, as a first cousin, is usually said to be too close. The most widespread anticipated marriage is with a second cousin, in particular a male’s MMBDD (see Figure 1). This is cited almost everywhere as the proper marriage, the “proper road to follow”, and thus represents the best solution to the problems described above: to push marriage as far away as possible and, at the same time, help your male kin get wives on their generation.

From birth onwards you and your kinsmen know which kin can be your wives, and therefore who their mothers are, your potential mothers-in-law and, hence, even the parents who produce your potential mothers-in-law.

## Sections and subsections

There is a related kinship phenomenon in Australia that has attracted much anthropological attention: the so-called section and subsection systems, which are unique in the world. No discussion of Australian kinship can ignore them. Here, I’ll sketch a possible explanation for this unusual phenomenon which not only is consistent with the kinship arrangements described above but, I believe, promotes them.

Every tribe in Australia uses both kin terms and ancestral (often called clan or estate) names to identify kinsmen.<sup>2</sup> In some tribes they also have moiety names

---

<sup>2</sup> Cooperation between individual kinsmen is the basis of all human societies. In tribal societies, it is the only form of cooperation. Everywhere, close kin are identified by kin terms which, in English, include father, sister, uncle etc. Although kin terms everywhere are extended metaphorically (a fact that attests to the importance of true kinship), the literal meaning of kin terms always

(from the French word meaning “half”), which are a pair of ancestral or descent names that serve to identify at least an entire tribe (see Figure 2). Because marriage usually is prohibited within one’s own moiety, everyone has a father of one moiety and a mother of the other. Consequently, by these two names everyone in the tribe, and often beyond, is identified as a co-descendant. But in addition to these methods of identifying kinsmen, something like two-thirds of all Australian tribes have what usually are called section or subsection names<sup>3</sup> And it is these two systems, more than anything, that have brought anthropologists studying Australian kinship to their knees. But Radcliffe Brown<sup>4</sup> noted perspicaciously: The relationships between one person and another in the kinship system are individual relationships. In deciding what they are, appeal is always made to actual genealogical connection... [As] to the suitability of a proposed marriage it is the genealogical connection between the two persons that is considered... [W]hen the genealogical connection is too remote to be traced the natives fall back on a consideration of the section or subsection or the clan to which an individual belongs, but... in the minds of the natives themselves they are dealing, throughout all the ramifications of the kinship system, with real genealogical relations of parent and child or sibling and sibling.

Both section and subsection names identify individuals with a line of ancestors and hence, like ancestral or descent names in general (such as a clan or family name), function to identify distant kin who share ancestors. Like moiety names, they identify everyone in the tribe. And like moiety names they are used to distinguish marriageable from non-marriageable kin. But unlike moiety names, they distinguish adjacent generations (which of course is consistent with marriage being prohibited or discouraged between kin on adjacent generations).

Both section and subsection names seem to be determined matrilineally. That is, your name is determined by, but is not the same as, your mother’s name,

---

implies precise genealogical distance. The function of kin terms is to identify that distance. The metaphorical extension of kin terms, including to distant kin, is aimed at encouraging behavior normally associated with their literal meaning. In other words, when you call someone “father” who is not your father, you are trying to get him to act like a father by implying that you will act toward him as his child. Kin terms also often indicate sex and relative age, which may be the basis of rank.

In addition to kin terms, in all societies perhaps, individuals use descent or ancestral names (such as a clan name or what we would call a “family” name) to identify distant kin, individuals with whom they share a distant common ancestor. Individuals in a tribal society who share the same ancestral name are assumed to be co-descendants (and usually are). Even today, in modern societies individuals with the same “family” name often are suspected of being distant kinsmen. But everywhere in tribal societies, although two individuals may not themselves share a name, if even one grandmother of each of them is called by the same ancestral name, the two individuals are thereby identified as codescendants, even though neither they nor their parents personally bear the name of their common ancestor. That is, if I have a grandmother whose family name is Green, and you also have a grandmother of that name, we are thereby identified as codescendants – kin of one another. Thus, ancestral names function to identify far more codescendants than those who actually bear the same ancestral name.

<sup>3</sup> Elkin, *The Australian Aborigines*, 1956.

<sup>4</sup> A.R. Radcliffe-Brown, *The Social Organisation of Australian Tribes*, 436

which in turn was determined by, but was not the same as, her mother's name and so on.

A section system has four names, two in each moiety (see Figure 3). If I am an X, my mother will be a Y, and her mother an X, and so on. Thus, Y's together with X's are a matrilineal moiety, but one whose members distinguish adjacent generations. And like a moiety, X's and Y's are not expected to marry one another. My father (as well as my spouses) should come from the other moiety, also identified by two names transmitted matrilineally, which also serve to distinguish adjacent generations.

Thus, the four-name section system is used to identify 1) distant codescendants and 2) who is marriageable and who is not (see Figure 4). If I am an X and my mother a Y, my father should be in another section, P in Figure 4. The proper spouse for a Y is a P, and the proper spouse for me, an X, is in the fourth section – Q. Y's should marry P's and X's should marry Q's.

Much has been written on the section and subsection systems, and much is controversial. The problem is this: while everyone in the tribe is identified by one of four names, in each family, three of the four section names are represented: the father is identified by one, the mother by another, and the children by still a third. The same is true of the subsection system: although it has eight names, three are found in each small family. Obviously, these names do not identify any kind of residential group.

The obvious question is why do they have them? What function does such a system serve? How have they contributed to ancestral success in leaving descendants? How has a naming system that distinguishes adjacent generations within a moiety helped to leave descendants more than simply having a single name for the moiety? Single named moieties are found in many parts of the world, but nowhere outside of Australia are sections found. How has the unique section system been selected for? Firstly, the two conditions necessary for the emergence of the section system are

1. Exogamous (matrilineal) moieties.
2. Prohibition of marriage between individuals in adjacent generations, which has the effect of preventing competition between "mother's-brothers" and their "sister's sons". These two conditions lead to the anticipation of marriage with a cross cousin. The section system, by distinguishing generations and matrilinities, identifies explicitly who is and who is not marriageable.

The additional condition, leading to the development of the subsection system:

3. Prohibition of marriage with the true cross cousin.

This prohibition does occur in some tribes using the section system. The purpose or function may be, as argued elsewhere, to create more close kinsmen for offspring. The subsection system serves to distinguish first cross cousins, who are prohibited to marry, from second cross cousins, who are marriageable. It also distinguishes all the other relevant categories in regard to marriage.

The answer is simple:

The section system has two functions. First, like a moiety name, it serves to identify distant kin. Second, by distinguishing adjacent generations it facilitates, for both sexes, the identification of whom one can and cannot marry.

And the subsection system? All Australian researchers agree that the subsection system, with eight names, must be related, somehow and in a simple way, to the section system with four names. Like the section names they are determined apparently by the mother's name and identify, like the section system, two matrilineal moieties. But they distinguish twice as many generations in each moiety – not just two, but four (see Figure 5). In the subsection system, four names distinguish a fixed order of generations in one moiety, and four in the other, each name repeating every four generations, rather than two, as in the section system. That is, if one is a D, then one's mother is a C, her mother a B, and her mother an A. And finally, the mother of an A is again a D. But the obvious question is, what is the benefit of this complexity? What does it add to the section system, which already distinguishes adjacent generations?

In many Australian tribes marriage between first cousins is prohibited, and this is true even in many tribes with a four-name section system. Because the individuals in one's own moiety and in adjacent generations in the opposite moiety are prohibited in marriage, the anticipated marriage in tribes using a section system (indeed in most tribes), is with a cousin (called by anthropologists a "cross cousin") in one's own generation in the opposite moiety (the cousins in one's own moiety – who are not marriageable – are parallel cousins, usually called "brother" and "sister" (Figure 4). But, while all individuals in that "spot" in the opposite moiety on one's own generation will have the same section name and be called by the same kin terms, the actual first cousins are often prohibited. The closest acceptable marriage is with a so-called second "cross" cousin, who will be classified by the same section name.

I propose that the eight-name subsection system functions to distinguish, for everyone, their "first cross cousin", who should not be married, from the second cross cousin, who is not only the closest marriageable kin but the one anticipated to be the marriage partner (Figure 6). This is, for a male, his mother's mother's brother's daughter's daughter. In the section system, these two kinds of cross cousins are classified by the same section name (see Figure 4). Because of the marriage prohibition on first cousin marriage, individuals in many tribes have come to distinguish, not only by kin terms but also by subsection names, their first cross cousin, who is not marriageable, from their second cross cousin, who is marriageable. The parents of your second cross cousins, therefore, who are your potential mothers – and fathers – in-law, are in different subsections than the parents of your first cross cousins. A child of an actual mother's brother or a father's sister, whom one should not marry, is in one subsection, while a child of one's MMBD, whom a male not only can marry, but is expected to marry, is in another subsection, his "marriageable" subsection. In the four-name section system, the mother's brother's daughter is in the same category as the MMBDD. In the eight-name subsection system, for



everyone, males and females, they are explicitly distinguished. My argument would be threatened if an eight-name subsection system were found that encouraged or anticipated marriage with the first cross cousin (MBD). Figure 7 shows every male marrying his MMBDD, who is not at the same time his MBD.

## Conclusion

In summary, I have argued that the reason why individuals have the four-name section system, as opposed to simply a moiety system, is to distinguish kinsmen in adjacent generations in order to promote marriages on the same generation. The prohibition of marriage between individuals on adjacent generations is aimed at reducing conflict over women between male kinsmen on adjacent generations. The eight-name subsection system is aimed at distinguishing first cross cousins, where such marriage is prohibited, from second cross cousins, whose marriage is anticipated. The subsection system always distinguishes two types of cousins.

Actual genealogical distance is always important, but after the “arranged” marriages end, females may marry somewhat more distant kin in the proper genealogical spot. Nevertheless, they should not marry in adjacent generations nor in their own moiety. Both the kin terms and the section and subsection names facilitate the identification of acceptable and non-acceptable spouses, for both sexes. And by marrying acceptable spouses, individuals have tended to maximize the fitness of their descendants. Mother-in-law bestowal, by anticipating the proper marriage, years in advance, has had the beneficial effect of reducing competition for females. The section and subsection systems do the same, by reducing competition between male kin on adjacent generations.

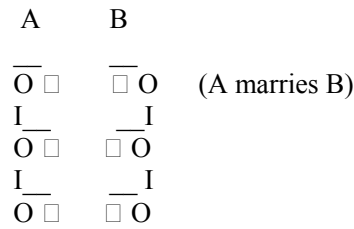
**Figure 1:** Marriage of a male with his mother’s mother’s brother’s daughter’s daughter:



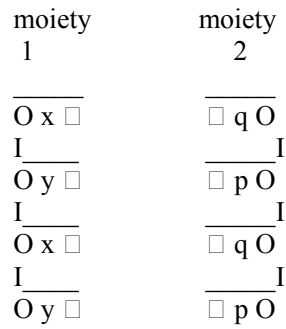
### Legend:

- O female
- male
- siblings
- O □ parent
- I
- O child
- O=□ marriage

**Figure 2:** Matrilineal Moieties



**Figure 3:** Matrilineal Section System



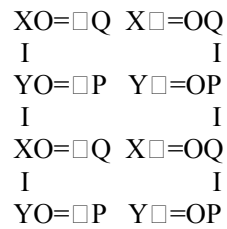
**Figure 4:** Section System Marriages (Four-names)

Section Marriages (see chart below):

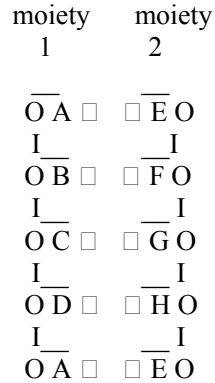
X = Q (X marries Q)

Y = P (Y marries P)

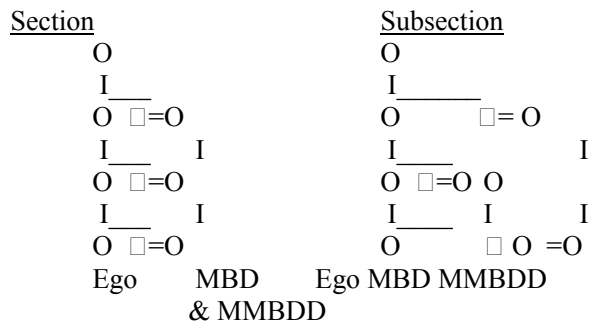
Ideal chart showing matrilineal determination of sections and every male marrying his MBD:



**Figure 5:** Matrilineal Subsection System



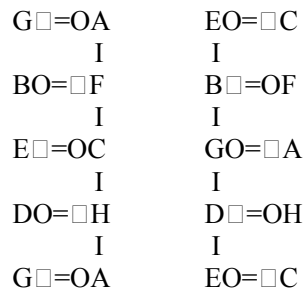
**Figure 6:** Section vs Subsection Marriage



**Figure 7:** Subsection Marriages

Subsection marriages:    A = G    (A marries G)  
    B = F  
    C = E  
    D = H

Ideal chart showing matrilineal determination of subsections and every male marrying his mother's mother's brother's daughter's daughter, who is not at the same time his mother's brother's daughter:



**Note:** Except for the very top and bottom lines, those with the same subsection name are siblings. In regard to mother-in-law bestowal, the couple (female) B=F would give their young daughter, C, as a mother-in-law to (male) H, who would marry her daughter, D. The top couple, (male) G=A, gives their daughter, B, as mother-in-law to male E. The subsection names distinguish other relevant categories, such as one's potential parents-in-law from one's mother's brothers and father's sisters, who may marry. That is, for example, for the bottom (male) G, whose father is B and mother F, these section names B and F also distinguish his mother's brothers (F) and his father's sisters (B) from his potential mothers-in-law (female D) and fathers-in-law (male H).

**Лајл Стедман**

## **Сроднички односи код аустралијских Аборицина**

*Кључне речи:* Аустралија, Аборицини, сродство, секције, подсекције.

Предмет овог рада је генеалoшка и социјална класификација у сродничком систему аустралијских Аборицина. Аустралијски Аборицини вероватно представљају најбољи пример/модел наших предака, ловаца-сакупљача, и одређеног начина живота. Аборицини су настајивали читав континент и нису били маргинализовани и окружени земљорадницима, те је тако спољашњи утицај био сведен на минимум. Др Стедман полази од обичаја полног генерацијског раздвајања афиналног сродства, некада распрострањеног на читавом континенту. Према овом обичају, сасвим малом дечачу додељивана је мала петогодишња девојчица, коју је требало од тада да назива „таштом“ и према којој је требало да се понаша у скалду са културним обрасцима својственим односу између таште и зета, а који се одликовао дубоким уважавањем таште, даривањем и избегавањем сваке присности. Тридесет или четрдесет година касније „ташта“ ће своје кћерке, када напуне петнаестак година, удавати за свог „зета“. Овај обичај је резултат једног другачијег обичаја. Наиме, у читавој Аустралији брак је био дозвољен и очекиван само са одређеном врстом сродника из исте генерације. Од најранијих дана је свака индивидуа знала ко су њени/његови рођаци и са којима од њих је дозвољено ступање у брак. На пример, у неким племенима

било је очекивано да се мушкарац ожени искључиво кћерком мајчиног брата (ујак). У овом случају је мајчин брат (као и очеве сестре које су биле потенцијалне таште) био потенцијални таст и уследило би одговарајуће понашање најдубљег поштовања и услуга које је будући младожења испуњавао. Старост и очуваност аустралијске традиције (сроднички системи са секцијама, подсекцијама, именима за одговарајуће секције и њихова даља подела) може да буде кључ за разумевање не само сродничких односа него и саме структуре друштва. Наиме, сва аустралијска друштва су имала екстремно високе стопе насиља и убистава, што је резултат, најчешће, такмичења мушкараца око жена. Као и сва племенска друштва, Аборицини су имали полигинију: старији мушкарци су освајали и женили скоро све младе жене (репродуктивно у најбољем добу), стављајући тако младе мушкарце у положај чекања и очекивања потенцијалног брака, који је некада трајао и дужи временски период. Друга опција неожењених младића је била да покушају прељубу са неком од удатих жена, што је изискивало велики ризик. После првог брака, у случају да њен постарији муж умре, жена је могла да бира следећег мужа, наравно у складу са одговарајућом категоријом сродства. Али први бирани муж био је и најпожељнији – старији и утицајан. Функција компликоване поделе сродничког система била је да обележи и означи сроднике из суседних генерација, како би се промовисали бракови у оквиру једне генерације и редуковали конфликти око жена, до којих је могло доћи између мушкараца суседних генерација. Уз толерисану полигинију, у сродничкој класификацији и јесте на делу систем подсекција од осам имена, пошто у некој реалној генерацијској доступности он омогућава разликовање рођака са којима је забрањено ступање у брак од оних из чијих се редова бирају супружници.

**Наталья Л. Пушкарева,**

Институт этнологии и антропологии РАН, Москва  
pushkarev@mail.ru

## **„История повседневности“ и этнографическое исследование быта: расхождения и пересечения**

В центр исследовательского внимания помещены дискуссионные аспекты терминологии и герменевтики современной теоретической этнологии, культурологии и истории повседневности как нового направления социальной истории. Как соотносятся между собой этнографическое исследование быта (традиционно существующее в этнографиях многих стран уже не одно столетие) и „история повседневности“, объявленная самостоятельным аналитическим направлением в рамках „новой социальной истории“? Отвечая на этот вопрос, автор анализирует новейшие исследования этнографов и историков, выявляет постановку новых вопросов, тематизация которых ранее и не стояла на повестке дня, демонстрирует возможности новых социологических (этнометодологических), а также междисциплинарных приемов анализа, которыми пользуется гуманитаристика начала XXI века.

*Ключевые слова:* Повседневность, этнометодология, этнология обыденных практик, теоретические и методологические аспекты культурной антропологии

„История повседневности“ (everyday life history, Alltagsgeschichte, histoire de la vie quotidienne)<sup>1</sup> – новая отрасль исторического знания, предметом изучения которой является сфера человеческой обыденности во множественных историко-культурных, политико-событийных, этнических и конфессиональных контекстах. В центре внимания истории повседневности – комплексное исследование повторяющегося, „нормального“ и привычного, конструирующего стиль и образ жизни, их компоненты и их изменения у

---

<sup>1</sup> Исследование поддержано грантами РГНФ NN 04-01-00004а; 04-01-78106а/Б и является продолжением статьи Пушкарева Н. Л. *Частная жизнь и проблемы повседневности глазами историка*, Социальная история 2004, Москва 2004.

представителей разных социальных слоев, включая эмоциональные реакции на жизненные события и мотивы поведения. В русском языке синонимы слова „повседневность“ – будничность, вседневность, каждодневность, обыденность – указывают на то, что все, относимое к повседневному, привычно, „ничем не примечательно, имеет место изо дня в день“.<sup>2</sup> Однако ключевым в том же словарном определении „повседневногo“ является как раз последнее – „происходимость“ изо дня в день, то есть регулярно, повторяемо.

Повседневность – это условие и детерминанта социального существования, определяющая выбор из альтернатив истории. Повседневность – это совокупность привычных социальных взаимодействий, укладов жизни, правил обихода, это – ткань человеческих отношений, каждое из которых в отдельности рациональное, т.е. запланированное индивидами. В совокупности же каждое такое взаимодействие является частью такой структуры и порядка, которые никем не планировались и не предусматривались.

Мы все живем в повседневном мире; повседневные, а потому малозаметные в своей привычности явления окружают нас, и каждый из нас полагает, что может точно судить о них и о предмете в целом. Однако реконструкция повседневности не так проста, поскольку речь идет о чем-то очень широком, всеохватном. У историка нет источников (или слишком много – что, по сути, одно и то же) относимых именно и только к истории повседневного. Поэтому легче, вероятно, поразмышлять о том, что не может и не должно быть отнесено к указанному выше предмету исследования, а параллельно попытаться вычленить искомое. Для чего индивиду необходима повседневность? Повседневность – первична, безусловна для всех людей, везде и всегда, хотя и неоднородна, неодинакова по содержанию, значению. В понимании философа она – „природно-телесное и лично-общественное бытие/поведение человека, необходимая предпосылка и общий компонент всех остальных форм людской жизнедеятельности“.<sup>3</sup>

Возникновение истории повседневности как самостоятельной отрасли изучения прошлого является одной из составляющих так называемого „историко-антропологического поворота“, начавшегося в конце 60-х гг. XX в. в мировом гуманитарном знании. Он совершился в результате с крушения великих объяснительных схем прошлого. Из пророков-теоретиков исследователи превратились (вместе с революцией „новых левых“ и ниспровержением всех старых объяснительных концепций) в обычных участников общественной жизни наравне с другими, не имеющих права определять, что истинно, а что ложно и планировать, каким должно быть будущее общество, они оказались вовлеченными в предмет исследования, стали частью его – а предметом этим и является „мир вокруг нас“.<sup>4</sup> Великие объяснительные

---

<sup>2</sup> *Словарь русского языка* в 4 тт, Т. 3, Москва 1983, 162.

<sup>3</sup> Касавин И.Т. Щавелев С.П. *Анализ повседневности*, Москва 2004, 22.

<sup>4</sup> Такие объяснения рождения теории повседневности приводит директор Центра исследований повсел М. Маффесоли. См: М. Maffesoli, *The Sociology of Everyday Life (Epi-*

схемы прошлого отличались универсализмом, монизмом, ориентацией на объективность, тотальность, порядок, единую теорию познания. Отказ от них и ото всего, что выше перечислено, означал переход к постмодернизму, заменившему универсализм партикуляризмом, монизм – релятивизмом, порядок – случайностью, тотальность – фрагментацией, а науку познания, эпистемологию – дискурсом.

В ходе этой трудной „революции духа“, совершившейся в конце XX века, выяснилось, что в российской науке – особенно философской, исторической, социологической – „сфера быта“ (и в жизни, и как научная тема) объявлялась вторичной<sup>5</sup> по отношению к производственной сфере.<sup>6</sup> Вероятно, именно этим объяснялся довольно слабый интерес к этой теме во всей гуманитаристике, за исключением этнографии. С другой стороны, как ни парадоксально, изучением и быта, и повседневности занимались одновременно многие и многие исследователи, правда – попутно с изучением иных проблем.

В развитии русской исторической науки выделяется целый период, охватывающий большую часть XIX в., получивший название „бытописательского“.<sup>7</sup> Те, кто творили в это время, были скорее как раз этнографами быта, нежели „чистыми“ историками. А. С. Уваров, И. Е. Забелин, Н. И. Костомаров, Д. Я. Самоквасов, В. И. Даль, А. Б. Терещенко, в начале XX в. – В. А. Городцов – корифеи этого направления.<sup>8</sup> Большинство из них представляло структуру проблемы быта как систему из рядоположенных составляющих, к которым они относили весьма общие „свойства людей“ (то есть психологические характеристики данного этнокультурного типа), а также их жилища, одежду, „домоводство“, „образ жизни“, элементы духовной культуры. Понятие „быт“, которым пользовались русские ученые-бытописа-

---

*temological Elements*), *Current Sociology*, Vol. 37, V-VI, 1989; M. Maffesoli, *La connaissance ordinaire*, Paris 1985.

<sup>5</sup> В. Ж. Келле, М. Я. Ковальзон, *Формы общественного сознания*, Москва 1959, 23 – 26, 32 – 34, 158 и др.

<sup>6</sup> Об влиянии этого утверждения теоретиков на этнологию см, в частности: K. Guth, *Volkskultur des Alltags? Anfragen an Kategorien der Volkskunde*; D. Harmening, E. Wimmer (hg.) *Volkskultur – Geschichte – Region*, Würzburg 1990, 44 – 57.

<sup>7</sup> Этот термин см. в работах российских археологов: А. А. Формозов, *Очерки по истории русской археологии*, Москва 1961; Г. С. Лебедев, *История отечественной археологии*, СПб, 1992, 97, 181; С. П. Щавелев, *Эпизоды истории русской археологии (К 150-летию со дня рождения Д. Я. Самоквасова)*, *Российская археология* 1, 1993, 221-222.

<sup>8</sup> А. Б. Терещенко, *Быт русского народа*, Москва 1997, 7, 278-283 (первое издание – СПб, 1848; Н. И. Костомаров, *Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI и XVII столетиях*, Москва 1992; А. С. Уваров, *Миряне и их быт по курганным раскопкам*, СПб, 1871; И. Е. Забелин, *Домашний быт русских цариц в XVI и XVII столетиях*, Москва 1869; его же, *Домашний быт русского народа*, Москва 1869; *История русской жизни с древнейших времен*, Москва 1876; Д. Я. Самоквасов, *Очерк политических учреждений и обычного права древнейших учреждений и обычного права древнейшего периода истории русского народа*, Москва 1875; его же, *Северянская земля и северяне по городищам и могилам*, Москва 1908; В. А. Городцов, *Бытовая археология*, 1910.



тели уже не один век, охватывало – если судить по классическим работам XIX в. – „нравы и образ жизни“.<sup>9</sup> Таким образом, „быт“ в их работах понимался куда шире, чем, например, у советских этнографов, да и социологов второй половины XX в. В их – очень широкое – понимание „быта“ входило:

- ☒ Домашнее хозяйство и все его элементы
- ☒ „Досужее времяпровождение“ – все формы досуга
- ☒ Присваивающие формы экономики (сбор грибов, ягод, меда и т.п.)
- ☒ Производящие формы экономики (производственный быт)
- ☒ Нормы обычаев и права, в особенности традиционные
- ☒ Формы управления и административные порядки в селе и городе
- ☒ Принципы торговли
- ☒ Опыт разрешения конфликтов и/или ведения боевых действий<sup>10</sup>

В историко-бытовые очерки перечисленных выше авторов XIX в. очевидно не входили лишь, во-первых, яркие события в политической истории и, следовательно и во-вторых, социально-значимые поступки индивидов, деяния правителей, подвиги полководцев, происки анти-героев (вроде Герострата). Наибольший же вес в трудах бытописателей XIX в. имели описания материального („вещного“, как тогда говорилось) быта, причем той его стороны, которая предстает обычному взору внешнего наблюдателя, без попыток объяснить мотивы бытового поведения людей, исходя из свойственного этим исследователям понимания окружающего их мира.

Бытописательский, „народоведческий“ период становления истории повседневности теперь предстает именно исторически первым периодом складывания многостороннего исследования обыденной жизни, к нему хронологически примыкает и период складывания российского краеведения в начале советской эпохи (1920-х гг.), закончившийся печально знаменитыми годами сталинских репрессий, в годы которых пострадало значительное количество исследователей, занимавшихся описаниями быта и культуры народов СССР.

Этнография, если помните, приняла тогда на время некий „социологический уклон“. Действительные отношения, складывавшиеся в быту рабочих и крестьян, а тем более интеллигенции, мало, кого интересовали. „Быт“ считался чем-то низменным, о чем не стоит рассуждать. „Чего нельзя отнять у большевиков – это их исключительной способности вытравлять быт и уничтожать отдельных людей“<sup>11</sup> – горько заметил современник событий, поэт

---

<sup>9</sup> В. И. Даль, *Толковый словарь живого великорусского языка*, Т. 1, Москва 1955, 148.

<sup>10</sup> См, например: Д. Я. Самоквасов, *Северянская земля и северяне по городищам и могилам*, Москва 1908, 8-9. В 1846 г. на одном из первых заседаний Русского географического общества Н. И. Надеждин предложил программу „изучения народностей русской“, предполагавшую описание: а) быта вещественного б) быта житейского в) быта нравственного и г) языка.

<sup>11</sup> А. А. Блок, *Дневник*, Москва 1989, 299.

Серебряного века А. Блок. Целая эпоха так называемого „раннего советского быта“ оказалась за пределами научного изучения, став предметом исследовательского анализа вначале лишь у ряда учёных на Западе,<sup>12</sup> представителей которой у нас долгие годы именовали „фильсификаторами истории“. Одновременно и старый, дореволюционный историко-этнографический подход к изучению быта был осужден и очернен, сам термин „бытописание“ получил отрицательные коннотации. Этнографы, разумеется, изучали советский быт деревни города, но делали это в духе тех требований, которые предъявляла к ним идеология. Они сопоставляли быт традиционный и быт социалистический, превознося последний и ища недостатки и трудности в „старом быте“.

При этом бывшее синонимом любого исторического описания вообще, „бытописание“ стало – в советской историографии – означать „поверхностное, излишне натуралистическое изображение жизни“, от которого исследователям-аналитикам надлежало дистанцироваться.

При всей излишней строгости такого отношения к этнографам прошлого, трудно не согласиться с тем, что самое скрупулезное описание быта (что бытописателями XIX в, что – этнографами советского времени) не способно было представить мужчину или женщину прошлого наделенного замыслами, которые осуществились, или мечтами, которые не удалось реализовать. Быт – по крайней мере в восстановленном исследователями виде – выглядит медленно и мало изменчивым, сопротивляющимся переменам. Любая из книг русских бытописателей XIX в. и советских этнографов до поры до времени представляла человека раз и навсегда скованным рамками жизненного сценария, за пределы которого никому было не вырваться. Подробности быта, узнанные из сохранившихся источников, рисовали этот быт понятным человеку более позднего времени, и до поры до времени эта понятность вполне устраивала исследователей. Нужно было пройти немалому времени, родиться новым концепциям в философии и социологии, чтобы эта бытовая понятность была поставлена историками под сомнение. Необходимо было родиться этнометодологии, чтобы пути к созданию союза социологов, этнологов и историков оказались намеченными – и именно на поле „истории повседневности“. Нужны были основания для признания права на существование социальной и культурной антропологии – направления гуманитарного знания, пришедшего в Россию из англоязычного мира. Именно оно поставило исследователя перед дилеммой: возможно ли воссоздание системы ценностей ушедших веков (если она не была равна, тождественна сегодняшней)?

---

<sup>12</sup> См. Работы Шейлы Фитцпатрик: S. Fitzpatrick, (ed.) *Cultural Revolution in Russia 1928-1931*, Bloomington – London 1978; *ibidem*, *Education and Social Mobility in the Soviet Union 1921-1934*, Cambridge 1979; *ibidem*, *The Bolshevik's Dilemma: Class, Culture and Politics in Early Soviet Years*, *The Slavic Review*, Vol. 47, 1988; *ibidem*, *Sex and Revolution: An Examination of Literal and Statistical Data on the Mores of Soviet Students in the 1920's*, *Journal of Modern History*, V. 50 (2), 1978, 252-278. Переводы трудов Ш. Фитцпатрик на русский язык появились лишь в конце 1990-х – начале 2000-х г. (Ш. Фитцпатрик, *Сталинские крестьяне, Социальная история Советской России в 30-е годы: деревня*, Москва 2001).

Как соотносятся между собой история и быт? Этот вопрос – в сущности, важнейший в реконструкции истории повседневности<sup>13</sup>.

Что касается новейшей российской этнологии, то она понимает под „бытом“ „устоявшиеся“, привычные, „традиционные“ формы личной и общественной жизни,<sup>14</sup> „повторяющееся, устойчивые, ритмичные, стереотипизированные формы поведения“.<sup>15</sup> В новейших российских исследованиях повседневности культурологами ее по-прежнему нередко приравнивают к понятию „быт“, считая эти слова синонимами.<sup>16</sup> Эта тенденция сформировалась именно в советское время, и родилась она из привычного противопоставления категории „работа“ (производственная деятельность) – категории „быт“. В связи с введением в литературу словосочетания „производственный быт“, появилась необходимость отделить от него быт как досуг (под „бытом“ разумелось свободное от работы время).

Но и „быт“ в гуманитарных науках – и в России, и на Западе – трактовался очень расширительно. Как правило, в него одним махом включали и будни, и праздники, и (отчасти) явления духовной культуры и, в особенности, культуры материальной.

Приравнивание понятия „быт“ к понятиям „материальный быт“, „материальная культура“ – отличительная черта и нашей, и восточноевропейской, и западноевропейской историографии.<sup>17</sup> Так что современные „повседневноведы“ – историки являются чаще всего и „бытописателями“, позаимствовавшими у этнографов интерес ко многим типично этнографическим темам: исследование жилища, системы питания, стиля одежды итд.<sup>18</sup> Действительно, история повседневности по определению располагается рядом с этнологией, представители которой стремятся играть роль наблюдателей, а то и участников изучаемого ими образа жизни (того самого, повседневного), если согласны с интеракционистскими призывами к инсайдингу (insiding). Включенное наблюдение, столь любимый метод этнографического изучения, позволяет заметить такие стороны жизни людей, от которых не остается достаточно следов или вовсе исчезнувших из исторических, документальных источников.

---

<sup>13</sup> А. А. Аникеев, *Мир и структура повседневности*; В. А. Шаповалов, *Проблемы повседневности в истории: образ жизни, сознание, методология изучения*, Сборник материалов межрегионального научного семинара, Ставрополь 2001, 7.

<sup>14</sup> *Основы этнографии*, под ред. С. А. Токарева, Москва 1968, 6.

<sup>15</sup> *Этнология*, под ред. Г. Е. Маркова и В. В. Пименова, Москва 1994, 14.

<sup>16</sup> В. Д. Лелеко, *Пространство повседневности в европейской культуре*, СПб, 1997, 17; Л. В. Беловинский, *Изба и хоромы*, Из истории русской повседневности, Москва 2002. (История повседневности. Вып. 1).

<sup>17</sup> G. Wiegmann, „Materielle“ und „geistliche“ Volkskultur, *Zu den Gliederungsprinzipien der Volkskunde*, *Ethnologia Europea* 4, 1970, 187 – 193.

<sup>18</sup> C. Lipp, *Alltagskulturforchung, Sociologie und Geschichte. Aufstieg und Niedergang eines interdisziplinären Forschungskonzepts*, *Zeitschrift für Volkskunde* 89 Jg, Hf. 1, 2, 1993.

Главное отличие между этнографическими исследованиями быта и изучением повседневности историками лежит в понимании значимости событийной истории, в осознании величины той роли, которое отводится жизни страны и общества на страницах работ историков повседневности, в отличие от работ этнографических.<sup>19</sup> Не секрет, что политико-событийная история – крайне редкая „гостья“ в традиционных этнографических исследованиях быта. Подвижное, изменчивое время, точнее – времена, влияние множества неожиданных событий на изменения в частной, бытовой жизни – предмет, интересующий как раз микро-историка повседневности, который старается показать многообразие индивидуальных реакций на череду политических событий.

Быт – он всегда несколько неповоротлив, процессы его изменений – процессы *longue durée*; а повседневность – подвижна, динамична, не терпит перерыва.

Какие из событий, по каким причинам и кем оказались „замеченными“, поскольку повлекли за собой изменения в строе жизни людей разных социальных страт, а какие – несмотря на все идеологические потуги – оказались „проходными“?<sup>20</sup> Именно в повседневности витают мысли и чувства, зреют замыслы, порывы и устремления – решиться на необычный поступок или быть конформным, попробовать новое или же уклониться от него. Ситуации, рожающие экспериментирование, появляются именно в обыденности. Историка повседневности интересует, как это происходит.

Этнографическое воссоздание быта и этнографическое его описание, включающее в удачных случаях описание не только материальной среды обитания человека, но ряда элементов его духовной культуры (обряды, ритуалы, праздники, фольклор) редко уделяет внимание переживаниям отдельных людей, особенно если таковые не характеризуют наиболее распространенный или типичный вариант эмоциональных реакций. Указания на ту или иную эмоциональную реакцию могут быть включены (или приведены в виде цитаты) в исследование этнографа в иллюстративном плане (усиливающим какое-либо умозаключение), но почти никогда не бывают предметом специального анализа: почему возможна такая девиация? Имела ли она шанс на превращение в „исключительное нормальное“ (Х. Медик) и затем в распространенное?

---

<sup>19</sup> См. об этом: E. Siepmann, *Alchemie des Alltags*, Giessen 1989, 3.

<sup>20</sup> Исследования повседневной жизни 30-50-х г. в Германии открыли для историков несколько неожиданную оценку всего периода 30-х г. как „благополучных“ и „стабильных“, бывших – по сравнению с 20-ми – годами „нормальной жизни“, которую нарушила война. Субъективная оценка ее окончания и возвращения к „нормальному“ - не 1945 г, а год 1948-ой, когда была проведена денежная реформа и стабилизировался быт. См: L. Niethammer, (Hsgr) *Die Jahre weiss mann nicht, wo man die heute hinsetzen soll: Faschismus Erfahrungen im Ruhrgebiet, 1930 – 1960*, Bonn 1983.

Отмечу здесь, что развернувшаяся четверть века назад в европейской культурологии и философии дискуссия о разграничении понятий „культура“ и „обыденный мир“ (Alltagswelt) включила в себя как размышления философов о том, как явления материальной (например, типы строений, предметы домашнего быта, мебели, одежды ) и духовной (фольклорные произведения) сфер культуры, „оживленные“,<sup>21</sup> разбуженные и выведенные из статичности, формируют „обыденный мир“ во всей его сложности, противоречиях, столкновениях индивидуального и общего. Ритмизированные „правила действия“, образцы поведения делают культуру живой, а эти правила и образцы – не отвлеченные схемы, они наполняются жизнью, благодаря эмоциональной окрашенности. Выводить мир эмоционального за рамки исследования – значит превращать его в изучение культурных моделей вместо анализа обыденности во всей ее сложности. Таким образом, историк (и – шире: исследователь) повседневности всегда ставит в центр своего анализа, делает его предметом меняющегося человека в его обыденных заботах, а не выделенные элементы духовной или материальной культуры, созданные этим человеком (этими индивидами).

В центре внимания историка повседневности всегда не только и не просто быт, но жизненные проблемы и их осмысление теми, кто живет рядом или жил до нас, подчас оставшись безымянным в истории... Противоречия и сомнения, способы их разрешения, попытки сказать свое слово или заявить о своей непохожести, опосредованные тривиальностью жизни (от ландшафта до распорядка дня, от модели отношений с родственниками до представлений о предписанном или исключительном в сексуальной сфере) – все это определяет круг интересов именно историка повседневности. История повседневности в изучении ментальных макро-процессов есть форма историоризации коллективного бессознательного. Это скорее история ментальностей, нежели этнографическая история конкретно-бытовых навыков и обыкновений.

Интерес к „проблемному“, рождающему переживания, предопределяет дальнейший выбор тем. Историка повседневности интересует „этнография быта“ не только основных классов (дворянство, крестьянство, рабочие, предприниматели, священники и т.п.), но и весьма малых социальных групп, в том числе жизнь и переживания самых дискредитируемых из них, тех, чье недовольство раскачивало корабль истории. „Разные виды деятельности и те, кто ими занимается, имеют свои истории. Эти истории, в свою очередь, могут быть, возможно, более интересны, чем

---

<sup>21</sup> „Дом остается просто строением, пока в нем не начинают действовать люди, превращающие его в среду обитания, место проживания...“ – отмечает голландский исследователь Х. Ван Лёвен. – „потому что именно человек есть эктор культуры“, и именно он способен „разбудить“ ее. См: H.van Leeuwen, *Ecological Approach to the House-Environment*, Wageningen 1971, 13. О значимости введения „человеческого измерения“ - фактора эмоций – в изучение бытовой стороны жизни см. также: I. Grevius -M. *Kulturelle Ordnung, Vokskunde, Fakten und Analysen*, Festgabe für Leopold Schmidt, Wien 1972, 6 – 13; ibidem. *Über Kultur and Alltagswelt*, *Ethnologia Europea* N 9, 1976, 200 – 203.

ограниченные отчеты о политических событиях прошлого. Они могут помочь понять самих себя“.<sup>22</sup>

Историки повседневности (в отличие от этнографов традиционного научного воспитания) не отворачиваются от специального изучения повседневности носителей отклоняющегося (девиантного) сознания и поведения, чей быт этнографы (как быт нетипичный) крайне редко делают предметом своего особого изучения. Здесь, правда, кроется большая опасность, невидимая ловушка для историка повседневности, готового подчас отнести исключительное, из ряда вон выходящее – почти к обычному, к одной из „типических,, сторон привычного.<sup>23</sup>

Однако повседневное тем и отличается от „иного“, что предполагает повторяемость привычных ситуаций, автоматизмы обыденности, и если различные девиации признавать за обыденное и „ничем не удивительное“, тогда действительная поведенческая норма оказывается размытой и, что важно для ученого, не исследованной и не понятой. Разумеется, повседневное сознание не только отображает реальность повседневности, но и адаптирует к себе сферы неординарной обыденности, однако процессы такой адаптации, „оповседневливания“ экстремального требуют инструментальной тонкости анализа, а не формального описания примеченного. В некоторых же работах этой тонкости не замечается, и исключительное объявляется не просто бытующим, но распространенным. В строгом разграничении встречающегося, бытующего и распространенного, в изучении – „серой обыденности“<sup>24</sup> история повседневности в идеале и должна обнаружить смычку с этнографией.

<sup>22</sup> P. Stearns, *The Other Side of Western Civilization, Introduction*, V. 2, 5, New York.

<sup>23</sup> А. С. Сенявский, совершенно справедливо в этом смысле раскритиковал книгу Н. Б. Лебиной (Н. Б. Лебина, *Повседневная жизнь советского города: Нормы и аномалии, 1920 - 1930 годы*, СПб, 1999), увидев в ней „попытку отразить жизнь города через концепцию девиантного поведения, свести все многообразие городской жизни к социально ущербным, маргинальным или патологическим проявлениям“. Действительно, несмотря на заголовков, собственно „нормальное“ выпало из поля зрения автора. „Методологическая некорректность такого подхода становится очевидной – насмешливо отмечает А. С. Сенявский, - если задать простой вопрос: как же те же самые люди, жители Ленинграда, „погрязшие“, если верить автору, в социальных аномалиях в 1920-е - 30-е годы, лишь через несколько лет проявят массовый героизм, отстояв город, выдержав ужасную длительную блокаду? Такая „неувязка“ свидетельствует о предвзятом вырывании отдельных аспектов городской жизни, выдаваемых за саму ее суть и полное отражение. Естественно, проблема „девиантности“ не должна выпадать из предмета анализа, однако нужно адекватно отражать ее место, ее „реальный вес“ в повседневной жизни, одновременно понимая и учитывая всю условность, относительность и историчность социальной нормативности, впрочем, как и критериального поля наших оценок...“ (А. С. Сенявский, *Указ. соч. Повседневность как методологическая проблема микро и макро-исторических исследований (на материалах российской истории XX в.)*, История в XXI в, Историко-антропологический подход в преподавании и изучении истории человечества, Москва 2001, 29).

<sup>24</sup> М. Дэвис, *Развитие советского общества в 20-е годы и проблема альтернативы, Россия в XX в*, Историка мира спорят, Москва 1994, 314.

Этнограф-специалист по истории материальной культуры является терпеливым искателем „мелочей“ и тщательным их аналитиком. Состав глины, из которой произведена посуда, естественных красителей, которыми окрашены ткани, приемы лечения больных – все это обычно присутствует в самом полном виде и в старых, и в новых этнографических работах. История повседневности – в отличие от этнографии – ставит задачу „не разглядывания мелочей, а рассмотрения в подробностях“, <sup>25</sup> поскольку ставит на первое место не столько само описание материального предмета, но подробности отношений к нему людей, всех возможных коллизий, которые может повлечь за собой его существование. Одна бытовая деталь может помочь историку повседневности типизировать биографическое и почувствовать в истории повседневности то, что выражало на тот момент „дух времени“, соотнести частное существование человека с ходом исторических событий.

Если этнограф-традиционалист старается возможно более точно описать повторяемые, устойчивые детали бытовой жизни в определенной микросреде, то историк повседневности ставит задачей не просто фиксацию выявленного, но уяснение механизмов появления новаций в укорененных и привычных структурах, выяснения движущих сил в процессах сближения нового и традиционных норм социального действия, некоторые из которых оказываются исключительно устойчивыми. <sup>26</sup>

Этнография быта не включает в себя изучение индивидуального переосмысления устоявшихся понятий. Между тем, изучение культуры повседневности позволяет не только делать это, но и увязывать осмысление повседневного с политической культурой личности <sup>27</sup> (например, восприятие человеком – воспитанным на идеалах „коммунарности“ (Н.А.Бердяев), то есть приоритета коллективного над частным – индивидуальных гражданских или политических прав личности). Включая в свое „поле“ изучение отдельного человека и его социальной микро-группы, история повседневности позволяет выяснить, насколько индивидуальное восприятие (одна из сторон духовной жизни человека) влияет на эту индивидуальную обыденную жизнь, в том числе и жизнь в сложившейся политической системе.

В новейших работах по социальной антропологии и культурологии, стремящихся преодолеть описательность традиционной этнографии XIX столетия, может быть весьма скрупулезно проанализировано бытование той или иной отдельной формы фольклорных произведений или, например, слухов, сплетен (так тесно связанных с повседневностью). Порой такая скрупулезность помогает выявлению отражений в них ментальных характе-

---

<sup>25</sup> Х. Медик, *Микроистория. Thesis: теория и история экономических и социальных институтов и систем*, Альманах, Т. II. 4, Москва 1994, 202.

<sup>26</sup> J. Bensman, R. Lilienfeld, *Between Public and Private: The Lost Boundaries of the Self*, New York 1979, 173.

<sup>27</sup> *Советский простой человек: Опыт социального портрета на рубеже 90-х*, Москва 1993, 60-61.

ристик определенной социальной группы или общности. Однако такие работы все-таки остаются именно трудами по этнографии повседневного быта, поскольку анализируют, как правило, лишь одну из сторон жизни или одного события или явления, мало касаясь других, а история повседневности – дисциплинарно и тематически интегративна и многопланова. Этнография – „внеэкономический“, точнее – позитивистски-описательный способ фиксации жизни людей и культурного базиса того, что делает их людьми.<sup>28</sup> История повседневности же, близкая культурологии и этнометодологии в социологии, претендует на то, чтобы сохранить и воспроизвести некий тип теоретизирования. В то же время, дистанцирование от традиционных подходов в социологии выражается у „повседневников“ в критике количественных, особенно опросных и экспериментальных исследований<sup>29</sup> и большем внимании к индивидуальным рассказам (а не анкетам) о повседневности.

Понятно, что в один научный труд, как бы долго и терпеливо он ни писался, невозможно интегрировать абсолютно все мыслимые аспекты изучения проблемы и в то же время рассмотреть их на протяжении большого хронологического периода. Именно поэтому работы по этнографии быта – в отличие от исследований по истории повседневности – охватывают, по традиции, гораздо больший временной отрезок, так как ставят задачей выявление общих, усредненных изменений в пространстве и во времени. Работы же по истории повседневности часто стремятся к меньшей географической и временной локализации, обрисовывая зачастую лишь небольшой регион, малый период времени (скажем, реакцию на одно непосредственное событие, например, войну или коллективизацию), но предполагают углубление анализа за счет жизненных историй представителей разных возрастных, профессиональных, половых и других социальных когорт, „сетей“ их взаимосвязей и взаимодействий в частной, домашней и внедомашней, производственной жизни.

Официально-правовая регламентация поведения людей, ее фиксация в законах – область исследований традиционной истории юриспруденции. Этнографов интересуют в большей мере элементы обычного права, традиционных представлений и понятий, отразившиеся в строках законов и влиявшие как на их составление, так и на повседневное поведение людей. Напротив, историк повседневности, не упуская из виду обычно-правовых установлений, вынужден принимать во внимание групповые и индивидуальные реакции отдельных индивидов на нормы и законы, перепроверять действенность различных установлений, определяя, какие из них соблюдались – а какие оставались лишь на бумаге.

---

<sup>28</sup> Оценка и противопоставление А. Видича и С. Лаймана. См: А, Vidich, S. Lyman, *Qualitative methods, their history in sociology and anthropology*, Handbook of qualitative research, Ed. by N. K. Denzin, Y. S. Lincoln, Newbury (Cal) 1994, 2.

<sup>29</sup> M. Hamersley, *What's wrong with ethnography? The myth of theoretical description*, Sociology, V. 24, 1990, 597.



По сложившейся традиции в этнографических исследованиях „быт“, „бытовая сфера“ с очевидностью противопоставляется (вместе с досугом, свободным временем и т.п.) „труду“, сфере производственной, хотя понятие „производственного быта“ (то есть условий труда) в принципе бытовало в работах исследователей советского времени. Однако именно историки повседневности сделали изучение каждодневных обстоятельств работы, мотивации труда, отношений работников между собой и их взаимодействий (в том числе и конфликтных) с представителями администрации и предпринимателями темой „новой рабочей истории“ и новой истории труда, ставших впоследствии самостоятельными „историями“.<sup>30</sup>

Однако, при всех этих противопоставлениях „истории повседневности“ и „этнографии быта“, область повседневной жизни и мысли (обыденное сознание), стиль решения привычных ежедневных проблем находятся в центре внимания и того, и другого направления, поскольку служат внешним выражением этнической принадлежности. Бытовые стереотипы этничности настолько сильны, что их можно считать инструментами принудительной и стихийной этнической идентификации. Думаю, что такой подход к этнографии быта и истории повседневности в равной степени не противоречит ни биологизированной теории этноса, в которой последний предстает как живой организм, способный рождаться, эволюционировать и умирать (как у Л.Н.Гумилева),<sup>31</sup> ни примордиалистской (в которой этнос – реальный социальный феномен, изначально (примордиально) существовавший и существующий ныне, ни традиционной советской, основанной на материалистическом (техничко-экономическом) понимании этногенеза, в которой этнос всегда располагает устойчивыми, атрибутивными и по сути объективными качествами личностей и социума (Ю.В.Бромлей),<sup>32</sup> ни современной конструктивистской теории, согласно которой этнос – идеологический конструкт, „комплекс чувств, основанных на принадлежности к культурной общности“ (В.А.Тишков).<sup>33</sup>

В известной степени, изучение этнографии быта и истории повседневности пересекается и с такой отраслью этнографии как социальная этология или социобиология. Основоположник последней, Э.Уилсон выделил три основные программы поведения млекопитающих (приматов): защита места обитания; агрессивность (или опережающая защита достоинства); шаблоны сексуального поведения; непотизм (семейная солидарность,

<sup>30</sup> О соотношении этнографического исследования быта и истории повседневности см. также: Н. Л. Пушкарева, *История повседневности и частной жизни глазами историка, Социальная история – 2004*, Москва 2005 (в печати).

<sup>31</sup> Л. Н. Гумилев, *Этносфера: История людей и история природы*, Москва 1993.

<sup>32</sup> Ю. В. Бромлей, *Очерки теории этноса*, Москва 1983, 16-17; С. Е. Рыбаков, *Национализм и нация*, Этнографическое обозрение, 4, 1999, 4 – 6.

<sup>33</sup> В. А. Тишков, *Что есть Россия? (перспективы нацистроительства)*, Вопросы философии, 2, 5, 1995; Его же, *О феномене этничности*, В кн: *Очерки теории и политики этничности в России*, Москва 1997, 32 – 40.

стадность, покровительство родным). Если не отвергать с молодым задором все биодетерминистские теории, то можно всерьез задуматься над тем, что в вышеперечисленных „программах“ можно найти основание, которое конструирует базовые структуры повседневности.<sup>34</sup> И потому в то время как, скажем, биологи заняты расшифровыванием генома человека, историки повседневности, исходя из тех же, перечисленных выше, базовых конструктов восстанавливают исходную матрицу современной культуры, архетипы ежедневного поведения людей в этом мире.

\* \* \*

В чем смысл изучения истории повседневности, раскапывания деталей микроистории и попыток выстроить стройную макрокартину быта и помыслов людей, живших задолго до нас или совсем недавно? Структуры повседневности, составляющие почву порядка, власти, познания, определяются специфически организованными дисциплинарными пространствами общества. Изучая структуры таких пространств, существовавших в прошлом, мы – и исследователи, и читатели книг о повседневности – способны по иному оценить свой каждый настоящий день, его мимолетность, малость, стремительность и в то же время связанность с другими такими же днями, нашими и чужими. Каждый из таких дней предстает не случайностью, не вещественным прозаизмом, но неотъемлемой частичкой длительной общей работы, наполнения культурной традиции.

С другой стороны, изучение истории повседневности заставляет разглядеть типологию там, где она хуже всего просматривается – в индивидуальных решениях, принимаемых в различных ситуациях. Именно этнографы, если они делают шаг от традиционного бытописательства к истории повседневности, владеют инструментарием для выяснения типологии бытовых реакций с точки зрения их частоты бытования. И тогда выяснится, что история повторяется потому, что так медленно меняемся мы сами – не отвлеченные, виртуальные социальные структуры, а мы сами, конкретные люди. Но, замечу, та же „история повседневности“ позволяет выявить: последовательное рассмотрение историй жизни показывает, что люди всегда неодинаково движутся по одной и той же колее (даже если их к этому подталкивают), так что поле для размышлений найдется всегда.

Трудно переоценить важность воссоздания бытового антуража в контексте его созидания в ту или иную эпоху и для формирования жизненных установок, национально-культурной идентичности, исторического сознания. От провозглашения общечеловеческих ценностей, главной из которых является жизнь человека, следует перейти к формированию умения жить в противоречиях, к формированию толерантности, к ориентации на диалог жизненных миров и культур. Эти культурологически и социально-психологически важные цели и ведут массы современных исследователей по

---

<sup>34</sup> *Этология человека на пороге XXI века: новые данные и старые проблемы*, под ред. М. Л. Бутовской, Москва 1999.

пути, начертанному бытописателями XIX в, этнографами XX-го, „историками и этнографами повседневности“ века XXI-го.

**Natalia L. Puškareva**

## **Everyday Life through the Eyes of Ethnologists**

*Key words:* Everyday life, ethnomethodology, ethnology of everyday practices, theoretical and methodological aspects of cultural anthropology

This research focuses on some of the new and distinctive patterns of scientific discourse with special reference to the differences between ethnological research of ordinary life and history of everyday life as a part of “new social history”. The author try to show the changing paradigms in humanities, reorganisation of its problematic, new sociological (ethnomethodological, interdisciplinary) methods which were adopted in modern ethnology, as well as in the social history as a whole.

**Jelena Čvorović**

Institute of Ethnography SASA, Belgrade  
cvrvc@yahoo.com

## Gypsy Ethnic Socialization in Serbia<sup>□</sup>

Based on original fieldwork among Gypsies in Serbia, this paper explores Gypsy ethnic socialization and argues that Gypsy social isolation, to some extent, is self-imposed through the acceptance of their traditions. Close kin, particularly parents, are found to be the primary socializing agents of Gypsy children. Gypsy children have little or no contact with children from other ethnic groups. A crucial aspect of Gypsy socialization is an emphasis on the distinction between non-Gypsies and Gypsies; that is, between gadje and Roma: Contact with gadje, especially sexual, is considered polluting. Their social isolation results also from their traditional refusal to accept, and become a part of the larger hierarchy of their host populations. The Gypsy tradition of endogamy helped individual Gypsies to survive, leave descendants, and transmit their traditions to them.

*Key words:* Gypsies, ethnic socialization, traditions, Serbia.

### Introduction

Based on original fieldwork among Gypsies in Serbia, this paper explores Gypsy ethnic socialization and argues that Gypsy social isolation, to some extent, is self-imposed through the acceptance of their traditions. Certain behaviors are so successful that they are purposively retained from generation to generation across all cultures. The human transmission of culture from ancestor to descendant is what is meant by tradition. Our traditions constitute the accumulated, successful behavior and knowledge of our ancestors, who not only survived and reproduced with that behavior, but left descendants who did the same. Traditions can be seen as a system of information, support and guidance, which serve as “cultural supplements”.<sup>1</sup> Tra-

---

<sup>□</sup> This paper is the result of project no. 1868: *Contemporary Rural and Urban Culture – Ways of Transformation* by MNZŽS RS.

<sup>1</sup> L. B. Steadman, C.T. Palmer, *Visiting dead ancestors: shamans as interpreters of religious traditions*, *Zygon*, vol. 29 (2), 1994, 173-190.

ditions are those aspects of culture which are inherited vertically from ancestors to descendants, and which continue to be passed down from ancestors to succeeding generation because they tend to influence the behavior of the descendants in ways that increase their inclusive fitness, and in that way, the descendant-leaving success of their ancestors.

Our paper is based on the following assumptions:

- 1) Parental behavior/sacrifice is aimed at leaving descendants. Its success, therefore, is measured by numbers of descendants. An important part of this strategy is the transmission of ancestral traditions. As inheritable behavior, traditions should respond to Darwinian selection; that is, only when a tradition helps leave descendants should it tend to increase in frequency along with the descendants.
- 2) Contacts with others and their behavior can influence one's own behavior, including one's parental behavior. In simple societies, such contact is limited to kinsmen, who more or less share the same ancestral traditions. In modern societies, such contact can lead to new traditions, which when successful tend to increase in frequency.
- 3) In modern life, success in leaving descendants usually requires skills valued by others who are willing to pay for them. The main impetus behind the acquisition of such skills is parental behavior.

We suggest these assumptions may help us understand some behavior of Gypsies.

### **Gypsies in Serbia: Social and Demographic Variables**

The first written document referring to Gypsies in Serbia dates from 1348.<sup>2</sup> In Serbia, as in other South-Slavic countries under the Turkish rule, Gypsies constituted a separate ethnic group: they lived apart in mahalas, in towns, or in isolated village areas, and had to pay special "gypsy" taxes to the Turks.<sup>3</sup> In the Balkans, through centuries of Turkish rule, Gypsies were strictly endogamous: even the godfathers or best men at their weddings were Gypsies. Although some intermarriage occurred with Serbs, Gypsies remained largely endogamous and therefore a separate ethnic group.

Today, Gypsies are perhaps the most segregated ethnic group in Europe.<sup>4</sup> The same is probably true in Serbia.

In Serbia, Gypsies form a complex mixture of groups; in fact, one can identify a number of subgroups. Each group represents a historical and originally to a certain extent, localized entity. Gypsies always depended on the contacts with, and

---

<sup>2</sup> Т. Ђорђевић, *Из Србије Кнеза Милоша*, Становништво – насеља, Београд 1924.

<sup>3</sup> Т. Вукановић, *Роми (Цигани) у Југославији*, Нова Југославија, Врање 1983.

<sup>4</sup> А. Mirga & L. Mruz, *Romi, razlike i tolerancije*, Akarit, Београд 1997.

needs of non-Gypsies as a source of their livelihood – they were never self-sufficient. Many times Gypsies adopted their hosts' culture in response to the differences in their social and environmental surroundings. The result is the great diversity of Gypsy tribes and their lack of identity as an integrated ethnic group. Therefore, Gypsy culture in general is extremely diverse and difficult to pinpoint. Their ethnicity is also disputed and a complex issue, coming from the fact that most Gypsies do not regard themselves as members of a cohesive group, but identify instead with the subgroup to which they belong. Within these subgroups, language and religion also remain diverse; their religion often depending on their location and circumstances.

In Europe, as in Serbia, most Gypsy/Roma tribes still emphasize a distinction between non-Roma and Roma, that is, *gadje* and non-*gadje*.<sup>5</sup> Central to this is the notion of *marime*: a distinction between behavior that is pure, *vujó*, and polluted, or *marime*.<sup>6</sup> In the past, a violation of purity rules or any behavior disruptive to the Gypsy group resulted in expulsion from the group, or punishment. A contact with *gadje*, especially a sexual one, was considered a kind of pollution. In the case of a mixed marriage, many tribes considered the children Roma only if the father is Roma.<sup>7</sup>

### **Socio-economic characteristics of Gypsies in Serbia**

The general socio-economic condition of the Gypsies in Serbia can be described as one of poverty: extensive, acute and typified by massive unemployment, poor education, inadequate health care and poor quality housing. At the same time, the Gypsies' demographic characteristics greatly differ from those of the Serbian population as a whole.

#### **a) Birth Rate**

The Gypsy birth rate is significantly higher than that of the Serbs. The average number of live born for a Gypsy is 4.34, and for a Serb, 1.80.<sup>8</sup> More than 50% of Gypsy females gave birth to their first child between 15 and 20 years of age, while for Serbian females the average age for the first child is 28. The natural increase of Gypsy population is also higher than for the Serbs; on average, it is at least double: the natural increase for the Gypsy group is 22.4%, while for the Serbs it is –0.2%

---

<sup>5</sup> Ibid.

<sup>6</sup> I. Hancock, *The pariah syndrome: an account of Gypsy slavery*, Ann Arbor, MI, Karoma Publishers, 1987.

<sup>7</sup> T. Vukanović, *op.cit.*

<sup>8</sup> Statistics for Serbia 1991.

## **b) Age Structure**

The Gypsies are a young population: 41.7% below 14 years of age, 54.4% from 15-59, and 3.9% belong to the age group of 60 and above.<sup>9</sup> Their average age is 17.2 years. For the Serbs, in contrast, only 11.70% are below 14 years of age; 54.16% belong to the age group of 15-59, and 17.32% belong to the age of 60 and up.

## **c) Mortality/health**

The Gypsy group suffers from high demographic loss of its infants and rather unbridled reproduction at the same time. Gypsy infants and children die at a high rate: they have almost a four times higher rate than the rest of the nation's infants and children—26.1% to 6.8%.<sup>10</sup> Gypsy population suffers from malnutrition, lung diseases, avitaminosis, intestinal, skin and skeletal diseases and alcoholism.<sup>11</sup> The low living standard of the Gypsy families is reflected also in their diet, which falls below normal human requirements, in terms of both the quantity and quality. Their diet is typically poor, irregular, of poor quality and hygienic standards. The daily menu of a family often consists of one meal, obtained by begging, peddling or rummaging around dump yards. Their daily diet usually consists of bread, potatoes, corn flour, seasonal vegetables and fruit.<sup>12</sup> Meat is seldom on the menu, generally only in families with a full-time employed member. A large number of Gypsies, especially their children, are undernourished.

## **d) Housing**

The average number of persons per family is 6.4 members, which is more than double the national average.<sup>13</sup> The Gypsy population mainly lives in traditional forms of different degrees. The extended family gives home for 2-3, and sometimes even 4 subsequent generations. The majority live in settlements at the outskirts of cities and villages, while houses are often built of tin, cardboard, planks and plastic sheeting. Most of the city settlements do not have access to running water, sewers, electricity or waste collection.

---

<sup>9</sup> Statistics for Serbia 1981.

<sup>10</sup> В. Станковић, *Роми у светлу података Југословенске статистике*, in: *Развитак Рома у Југославији: проблеми и тенденције*, САНУ, Београд 1992, 159-179.

<sup>11</sup> Medecins du Monde, 53<sup>rd</sup> session, Geneva 2001.

<sup>12</sup> Save the Children, *Denied A Future? The Right To Education of Roma, Gypsy and Travelers Children.*, Save the Children Fund, United Kingdom 2001.

<sup>13</sup> J. Čvorović, *Gypsy Narratives: From Poverty To Culture*, The Institute of Ethnography, Serbian Academy of Sciences and Arts, Special editions 51, Beograd 2004.

### e) Employment

In 2000, just 20% of the Gypsy labor force held regular jobs, and only 5% of these workers were employed in state companies.<sup>14</sup> Some 58% of Gypsy men and 89% of women have no profession, either traditional or modern

### f) Education

The schooling situation is extremely bad. In 2001, 62% of Gypsies had not completed primary education, and 36% had no schooling at all.<sup>15</sup> 26% of Gypsies in Serbia are illiterate today. According to a recent OECD report, 75,000 Gypsy children of compulsory school age are not in school: most Gypsy children either do not start school at all, or start late and drop out after only 1 to 2 years.<sup>16</sup>

Also, a large number of Gypsy girls marry at 13-16, prompting school drop-out. On the other hand, many blame the language barrier for the poor education of Gypsies—for those whose native language is Romani. However, even for those children who speak Serbian as a mother tongue, the situation is similar, with many children falling behind in school. For example, a neuropsychiatrist working with Gypsy children on a daily basis, in the Mental Health Institute of the Novi Beograd Medical Centre in Belgrade, concluded that Gypsy children, in general

... are educationally neglected, don't know the language, and score poorly in tests. These children not only don't know Serbian, they don't know their own language either. Their parents are usually illiterate and have absolutely no appreciation of education.<sup>17</sup>

The poor education of Gypsy parents, and their attitudes are probably the main reasons behind the children's high illiteracy and drop-out rates. For parents, a formal education is not a priority or a precondition for upward mobility. For example, a survey conducted in the Gypsy settlement of Masurica in southern Serbia revealed that 36% of the parents wanted their children to finish only four of eight obligatory grades of elementary school, and that 18% were undecided as to whether or not they wanted any education for their children.<sup>18</sup> In Serbia, Gypsy parents send their children to school only if the school provides a free meal. Also, many register their children in school when they need to collect welfare/social help. There are no overall data on the number of Gypsy children attending 38 Serbia's special schools for children with mental disabilities. When data are available, however, 70-80% of the attending children are Gypsies. The data from Central and South-Eastern Europe reveal a similar pattern.<sup>19</sup> In Serbia, Gypsy parents contribute to this situa-

---

<sup>14</sup> Save the Children, *op.cit.*

<sup>15</sup> Ibid.

<sup>16</sup> The Roma Education Resource Book, vol 1, Institute for Educational Policy, Budapest 2001..

<sup>17</sup> Save the Children, *op.cit.*, 164.

<sup>18</sup> А. Митровић, А. Зајић, *Деценија са Ромима у Масурици*, in: Друштвене промене и положај Рома, САНУ, Београд 1993.

<sup>19</sup> *The Roma Education Resource Book, op.cit.*



tion: they often accept the evaluation of their child as mentally disabled, since it enables them to access various benefits such as free meals, medical care and humanitarian aid which such children receive in the special schools.

“Parents” education levels play an important role in their children’s attendance and performance. For Gypsies, parents are either unemployed, or low paid workers and their efforts are directed towards the immediate survival of the family instead of towards the education of their children, which are often left without any control. A child psychologist from Belgrade stated:

We have very little Gypsy attendance, and they perform poorly: they do not do their homework, and parents are unable to help them since most are illiterate. Also, a number of them just drop-out, at the age of 10-12. There is an anecdote, based on a true event: a schoolteacher asks children: “You are now grade II, which grade will you be next year? And the whole classroom responds: grade III. Then he asks: What about the year after that? And kids say: grade IV, but Gypsy kids responds: Then we get married”.<sup>20</sup>

Education, in general, is the process through which the child is taught how to be successful in his community. Actually, for many Gypsies, formal education is the first and most direct encounter with the outside world of gadje (the non-Gypsy world). Many Gypsies may be protective and reluctant to send their children to school – out of their family and community – and fear assimilation. Gypsy parents’ attitudes to non-Gypsy education are further complicated by the requirement of their children to learn skills (such as reading and writing), which are of little importance to their own community. For example, the Resolution of the Council and the Ministers of Education on the Provision of Education for Gypsy and Traveller Children<sup>21</sup> estimated that only 40% of European Gypsy children attend school at some point of their lives, the other 60% have never been to school, and that 50%, but in most places 80%, of Gypsy adults are illiterate. Also, because of low ages of marriage and early childbirth among Gypsies in general, girls face additional challenges of staying in school. Among Gypsies, informal, non-registered marriages are found to be prevalent, and early childbirth makes it difficult for young mothers to stay in school. For example, a Gypsy from Romania argued:

I have seen that most people who are involved with Roma children are not Roma themselves. They are gadjo, or non-Roma, or white. When you tell a Roma child how to act in school, you hold for him the same expectations as for gadjo children. And, there are some Roma children that will obey. But, of real value to a Roma child? The answer is no. Roma children cannot incorporate the values learned, and less and less so. They cannot use society’s values in their everyday life. If a Roma child is educated in the standard way and goes back to live inside the Roma community, he would starve. The skills a Roma child needs are very different

---

<sup>20</sup> Psychologist Slobodanka Mutić, Belgrade Elementary School “Siniša Nikolajević”, April 2004.

<sup>21</sup> *The Roma Education Resource Book, op.cit.*

from the skills of a gadjo child. The European education system wants to create gadjo out of Roma children.<sup>22</sup>

No doubt, Gypsy poverty, isolation and prejudice against them contribute to their present day situation: short life expectancy, both infant mortality, poverty and low education levels. However, the Gypsy culture in itself can sometimes increase the risk for certain illnesses and add to the present-day plight. For example, there is a widespread resistance to infant and childhood vaccinations/immunizations.<sup>23</sup> Group and social segregation can be carried to extremes such as refusal to register births and deaths, that important trends in morbidity and mortality may be hidden. Their segregation also results in lower participation in health screening in general.

## Fieldwork

To indicate what is common among Gypsies in general regarding their socialization, we discuss two settlements. The fieldwork was performed in spring 2003 and spring 2004, in two Gypsy settlements: the first settlement is located at the outskirts of Belgrade, and represents a poor, city Gypsy settlement; the second settlement is in Macva, a rural area in Western Serbia.

First, the *city* settlement, called Hunter's story, stands for a "typical" poor, city Gypsy settlement. It has around 420 Gypsies, living in 57 houses. All inhabitants declare themselves to be Roma or Cigani. Three groups are self-identified: *Ashkali* (with approximately 2/3 of the population), *Egyptians*, and *White Gypsies*. The Ashkali and Egyptians are Muslims whose ancestors came from Kosovo some 60 years ago; a certain proportion (around 15%) of these Gypsies have relocated from Kosovo after the 1999 bombing and settled with their relatives in the settlement. The White Gypsies are ex-Muslims, who came from Bosnia and converted to Orthodoxy in the past decades; however, all claim they are "natives" of Belgrade. All adult members are fluent in Romani, Albanian and Serbian. There are 7.4 members per household and 5.1 children per family. Their education level is low; most went to school for only a short period, averaging 4 grades, which is illiterate by Serbian standards. In the past, their traditional occupations were, for the Egyptians, blacksmithing; for the White Gypsies, horseshoeing; and for the Ashkali, charcoal-burning. Today, all live by humanitarian help and illegal trade – mainly cutting and selling wood from a nearby forest. Some houses have electricity, but most pull electric power from street-lights; there is no sewage system. Some 30 children attend a "special school" for mentally retarded children: parents say, in this way the kids get free meals. Most drop out after the 4<sup>th</sup> or 5<sup>th</sup> grade, and the girls get married. Bride-price and a girl's virginity are obligatory for first marriage. Marriage is common between Egyptians and Ashkali; however, when one marries an Orthodox White Gypsy from the same settlement, they call it a "mixed marriage", and the children

---

<sup>22</sup> Ibid, 40.

<sup>23</sup> Save the Children, *op.cit.*

from such a marriage are called “mutts”. No marriage with Serbs exists at all. One female informant explains:

I’m very proud to be Roma. I’m proud because I’m beautiful, and because I behave like Roma should. Mixed marriage with Serbs? No, that’s impossible: first, they don’t want us, second, that’s not allowed. They [the Serbs] have premarital sex, we don’t have that, it’s forbidden for Roma girls.

The Serbs are called *gadje*: the Gypsies in this settlement have little contact with Serbs or the outside world, except when they sell wood, or receive humanitarian help; they keep to themselves and marry within the settlement. One Gypsy got angry:

The non-Roma took over our traditional jobs: before, when Tito was alive, and in the past, it was the Roma who did the trade, crafts, black-market, fortune-telling and music. Now, we are like expelled: nobody wants us, the non-Roma are doing our jobs, and that’s why we are so poor.

A 46-year-old male, argued: “Gypsies here acquired a lot of bad things from you, non-Roma: now we steal, lie, and fight. We weren't like that before. It is you [the Serbs] who did this to us”.

In this settlement, Gypsy children acquire hardly any skills and knowledge based on written texts. The set of objects that surrounds these Gypsy children includes neither children’s books (nor any books) nor usually any toys. Children are expected to help around the house, fetch water and look after their young siblings.

The *second* settlement is located in the village of Mačvanski Pričinovići, in Mačva in the country side, 85 kilometers to the west of Belgrade. The Gypsies in this village identify themselves as Gurbeti. Their traditional occupation was iron-smithing. During Tito’s regime, many Gypsy villagers left for Austria, only to return to the village for holidays and special occasions. Most Gypsy houses are empty today – out of 110, only around 25 houses are lived in. In this sense, the village is a typical *gastarbeiter* village: many Gypsies with stable jobs in Austria managed to obtain loans from Austrian institutions, returned home to build two and three story houses, with excessive decorations and modern architecture, in which nobody lives. These houses serve as a status symbol: many compete to see who will build the biggest or best-equipped house and highest fence; some fences go up to 10m in height. Most Gypsies in Austria work in low-paid/low-status jobs, such as grave-diggers, street cleaners, or in a factory or flower-shop. The estimated number actually living more or less permanently in the village, occupied also by Serbs, is approximately 120 adults, and 50-70 children aged 1-10. Before the break-up of Yugoslavia, most of those still living in Mačva had been traders: they used to travel to Bosnia, Croatia and Slovenia and sell cattle. Legal and illegal trade in smuggling pigs, cows and chickens was a successful occupation at the time. Today, most of them are not employed: during the summer season some work occasionally as fieldworkers, or in black-market trade. During the wintertime, they do no work at all: they play cards and gamble for small sums of money. All Gypsies in the village today are Orthodox Christians; they converted from Islam some 80 years ago. Today, they speak Ro-

mani, mixed with Serbian, as their mother tongue, and also fluent Serbian, while many younger ones born in Austria also speak German. In the past, the Gurbeti from this village maintained endogamy by marrying only Gurbeti Gypsies from their own or nearby villages.

According to their estimates, around 30-40 Gypsy children are enrolled in a local school, which they attend irregularly. Most girls drop out of school at age 11-12 and get married. There are 5 or 6 children who never enrolled in school at all: most of them were assigned to “special schools” in Šabac, a nearby town, but they never attended. Very little attention is paid to children’s education; most kids play on the street unsupervised when young. Older children, teenagers, help around the house, or just hang out at the village main square.

## Discussion

Gypsies in our two settlements received their “socialization” into their own little Roma community from their ancestors. Close kin, particularly parents, are the primary socializing agents of Gypsy children. Gypsy children have little or no contact with children from other ethnic groups. A crucial aspect of Gypsy socialization is an emphasis on the distinction between non-Gypsies and Gypsies; that is, between gadje and Roma. They kept non-Roma influence out by:

1. not going to school and being socialized into the non-Roma world, and
2. by marrying only Gypsies.

Except through their occupations, little time is spent with non-Roma. If they went to school, or if they sent their kids to school all the way through, they would be strongly influenced by a non-Roma environment, and they couldn’t marry so early. Parental attitudes powerfully influence their ethnic identity and eventual occupations. In our two settlements, the majority of parents report efforts to foster children’s ethnic pride and to teach them about their “group”, their so-called “tribe”, which is the history and practices of their ancestors. Most informants say that they receive their “learning” through events of everyday life, by watching and copying their parents or older members of their extended family, and most importantly, through an emphasis on kinship. The non-Gypsy school, i.e., formal education, is seen as a threat to this influence, taking away the children from parental guidance and their economic activities. The persistence of “Gypsy socialization” is a sign of the strength of Gypsy traditions and of the parents’ capacity to influence and “educate” their children through the generations.<sup>24</sup>

There are several mutually consistent evolutionary perspectives on ethnicity, ethnocentrism, ethnic identity, and relations between ethnic groups,<sup>25</sup> which

---

<sup>24</sup> For similar examples throughout Europe, see *The Roma Education Resource Book*.

<sup>25</sup> J. P. Rushton, *Genetic similarity theory and the nature of ethnocentrism*, in K. Thienpont & R. Cliquet (Eds.) *In-group/Out-group Behavior in Modern Societies: An Evolutionary Perspective*, Vlaamse Gemeenschap/CBGS, The Netherlands 1999, 75 -107; K. B. Mac Donald, *A People that*

could explain Gypsy behavior at the group level. Together, these perspectives illustrate the interplay of evolved cognitive and motivational systems with mechanisms of rational choice able to choose adaptive strategies in novel environments.<sup>26</sup> One of the theories is Genetic Similarity Theory<sup>27</sup> (GST) that extends beyond kin recognition by proposing mechanisms that assess phenotypic similarity as a marker for genetic similarity. These mechanisms support positive attitudes, greater cooperation and a lower threshold for altruism for similar others. GST is perhaps the only way to account for the finding that there is a correlation between the heritability of traits and the degree of positive assortment for those traits by spouses and best friends. The data indicate that people not only assort positively for a wide variety of traits, but they do so most on traits that are more heritable. This theory has important implications for theories of ethnocentrism: the continuum from phenotypic and genetic similarity to phenotypic and genetic dissimilarity is also an affective continuum, with liking, marriage, friendship and coalition formation being facilitated by greater phenotypic and genetic similarity. GST in turn suggests a genetic basis for xenophobia: that the liking and disliking of others is facilitated by this system, independent of whether the other is a member of a socially designated, that is, culturally constructed in-group or out-group. Furthermore, among Gypsies, it is probable that their cultural manipulation of segregative mechanisms/segregative cultural practices have resulted in ethnic similarity being of disproportionate importance for Gypsies, regulating their associations with others. For example, because of cultural barriers between Gypsies and others, including endogamy, phenotypic differences between Gypsies and others have actually increased, resulting in clearer criterions of assortment.<sup>28</sup> This, in turn, have led to a tendency to conceptualize both in-group and out-group as more homogeneous than they really are. In general, the stereotypic behavior and attitudes of the in-group are positively valued, while out-group behavior and attitudes are negatively valued.<sup>29</sup> The outcome of these categorization is behavior that involves discrimination against the out-group and in favor of the in-group, beliefs in the superiority of the in-group, positive affective preferences for the in-group etc. Anthropological data indicate the universality of the tendency to view

---

*Shall Dwell Alone: Judaism as a Group Evolutionary Strategy*, CT: Praeger, Westport 1994; van der Dennen, *Of badges, bonds, and boundaries: In-group/out-group differentiation and ethnocentrism revisited*, in K. Thienpont & R. Cliquet (Eds.) *In-group/Out-group Behavior in Modern Societies: An Evolutionary Perspective*, Vlaamse Gemeenschap/CBGS, The Netherlands 1999, 37-74.

<sup>26</sup> K. B. Mac Donald, *An Integrative Evolutionary Perspective on Ethnicity*, 2001. <http://www.csulb.edu/~kmacd/>.

<sup>27</sup> J. P. Rushton, *op.cit.*, 75 -107.

<sup>28</sup> For segregative cultural practices among Jews see: K. B. Mac Donald, *A People that Shall Dwell Alone: Judaism as a Group Evolutionary Strategy*, Westport 1994.

<sup>29</sup> D. Abrams & M. A. Hogg, *Social Identity Theory: Constructive and Critical Advances*, Springer-Verlag, New York 1990; M. A. Hogg & D. Abrams, *Social Identifications*, Routledge, New York 1987.

one's own group as superior,<sup>30</sup> and Gypsies are no exception.<sup>31</sup> As MacDonald<sup>32</sup> pointed out,

...the evidence suggests that perceptions of in-groups and out-groups are the result of adaptive design and that between group competition is a reality of the human environment of evolutionary adaptedness. ...The perceptions of in-groups and out-groups have been the focus of natural selection, that is, the mechanisms evolved because humans were recurrently exposed to situations in which perceptions of in-and out-groups rather than concatenations of individuals were adaptive.

While group selection theories can, indeed, increase our understandings on Gypsies as a group, the approach adopted in this paper diverges from group selection perspective – where it differs is in the emphasis of traditions. Namely, Gypsy ethnicity could be much better understood if it also incorporates traditions–behaviors copied from parents, commonly referred to as traditions. As pointed out before, the fact is that most Gypsies do not consider themselves members of a unified group, but identify instead with the subgroup to which they belong. Within these subgroups, language and religion, as well as emphasis on a particular ancestor, a founder of the tribe/group, which a group might hold on, remain diverse. Traditions imply the copying of behavior of others, especially when young.<sup>33</sup> In general, one's own particular ancestors, and their unique characteristics (influenced obviously by their genes), uniquely influence one's behavior. While genes are important, the behavior encouraged and exhibited by one's unique ancestors is also of great importance. And the uniqueness of behavior and hence traditions are powerful influences on what genes will be selected for. Traditions can create selection pressure – when scientists apply "natural selection", they mean selection by the environment working on genes.<sup>34</sup> But the environment does not cause genes, and a gene can come along and replace another gene in the same environment. Also, a new tradition can occur (e.g. a new prophet's new argument) that can replace other traditions without a change in the environment. With humans it is probable that traditions themselves have been the driving force behind the spread of those traditions. Thus, selection may be driven by the inheritable elements themselves – genes and traditions, not necessarily by the environment. Groups, including families and tribes, are consequences, not causes, of social behavior. The driving (evolutionary)

---

<sup>30</sup> R. A. Levin & D. T. Campbell, *Ethnocentrism: Theories of Conflict, Ethnic Attitudes and Group Behavior*, Wiley, New York 1972.

<sup>31</sup> In addition, some animal species such as chimpanzees, like humans, divide the world into "us" versus "them" R. J. Russell, *The Lemur's Legacy: The Evolution of Power, Sex, and Love*, Tarcher/Putnam, New York 1993; van der Dennen, *Studies of conflict*, in: M. Maxwell (Ed.), *The Sociobiological Imagination*, Albany: The State University of New York Press 1991.

<sup>32</sup> K. B. Mac Donald, *An Integrative Evolutionary Perspective on Ethnicity*, 5-6. <http://www.csulb.edu/~kmacd/>

<sup>33</sup> L. B. Steadman, *Traditions are not explained by "r"*, Paper presented at meeting of Human Behavior and Evolution Society, Santa Barbara, CA 1995.

<sup>34</sup> L. B. Steadman, *Natural selection and the evolutionary status of culture*, Paper presented at meeting of *Human Behavior and Evolution Society*, Binghamton, NY 1992.

force behind social behavior is parental care, which, in humans especially, is strongly influenced by ancestral traditions.<sup>35</sup> “Lateral” social behavior is the result of parentally/ancestrally encouragement of offspring to favor co-descendants, the closer ones favored over more distant ones. Endogamy restricts the range of co-descendants and thus limits the lateral extension of such behavior. Endogamy also promotes the persistence of traditions.

Furthermore, parents everywhere are extremely interested in their children copying their behavior because they are the parents’ descendant-leaving stake – children represent their future success – and the parents’ behavior has been successful (they survived and reproduced). When behavior is copied from ancestors, including parents, by being inheritable, it is subject to selection, and therefore can influence its own frequency in succeeding generations. Like any inheritable, Darwinian trait, only when it helps to leave descendants does it tend to regularly increase in frequency.

So, given our genes and our experiences, especially with parents and close kin, we come to exhibit social behavior (altruism, cooperation) toward others, and thus perhaps to form enduring relationships with them – social groups. By our parents directing social behavior toward us – caring for us – we respond with social behavior, remember them, and thus have a “social group” with them. In general, our smaller such groups are more important but they are ephemeral – they tend to break apart as we grow older and marry – but the relationships, which really are social groups may endure. The larger categories such as our race, ethnicity, tribe etc, and even our religion and country, while much more enduring are far less important to our (daily) lives.

## Conclusion

In conclusion, many Gypsies enforce a social separation from non-Gypsies: they tend to stay apart from the mainstream of society by traditional, that is ancestrally encouraged, choice. Social traditions among Gypsies include marriages restrictions and occupations. A key socializing mechanism for Gypsies that promoted their survival and reproduction in the past was an emphasis on the particular occupations employed by various Gypsy tribes. As pointed out before, these subgroups may be distinguished by their occupation, language and religion. Individual ancestors encouraging endogamy and a particular occupation, was the *primary social* influence on Gypsies for centuries, probably millennia.

In regard to rural Gypsies in Serbia, their social stratification and limited marriage choices preserved their local, village traditions, including their occupations.<sup>36</sup> Therefore, a Gypsy responding to the interests of surrounding peasants

---

<sup>35</sup> C. T. Palmer, & L. B. Steadman, *Human kinship as a descendant-leaving strategy: a solution to an evolutionary puzzle*, *Journal of Social and Evolutionary Systems*, 20(1), 1997, 39-51.

<sup>36</sup> As C. M. Arensberg, *The Irish countryman. An anthropological study*, Prospect height, Waveland Press, Illinois 1937/1988, 105, recognized for rural Ireland: “tradition works locally”. In-

could develop a new male occupation and then transmit it to his male descendants, which ultimately had the effect of creating a new local kin group. Gypsies were accepted and tolerated in places where their particular occupations were valued. They preserved their particular occupations by not mixing and not creating wider kinship and marriage ties with Gypsies in other villages. Most interviewed Gypsies simply stated that they follow no specific rules of behavior other than the ones they learned from their parents, at home. One male Gurbet Gypsy in Mačva, argued:

I don't know what is a "correct" behavior for a Roma. I don't know about other Roma in *this* village – how could I know, and I don't care – I only know for me. I learned what is correct behavior from my father: That's my old dad's principle. My sons are the same – they learned how to behave from me.

Gypsies' success in retaining their socialization has been based on their endogamy, which has helped their sons get wives – who else would marry them? – and thereby pass on their traditions. Especially in the eastern part of Europe, the Gypsy marriage pattern remained the same for centuries. Among the most ancient Gypsy traditions is their emphasis on the difference between Gypsies and non-Gypsies.

All this points to the following conclusion. Fundamentally, it is the behavior of individuals, not groups, that makes a difference.<sup>37</sup> When activities lead to success in leaving descendants, such activities may be transmitted to the descendants.<sup>38</sup> But new experiences of individuals may lead to new behaviors which, when they help to leave descendants, may become new traditions. The important point is that groups are consequences, not causes, of social behavior. The family group is a result of the hierarchical behavior between parent and child that leads to the lateral relationship between siblings. This hierarchical behavior and relationship includes the transmission of traditions, including social traditions. Larger kinship groups are based on the hierarchical relationship with more distant ancestors.<sup>39</sup>

Because children represent the descendant-leaving stake of their own ancestors, the most powerful social influence on individuals, other than their genes, is the behavior of their individual parents, whose behavior was influenced by their own unique parents, etc. It is this fact, we suggest, that can most illuminate our understanding of the traditional, or cultural behavior of individuals, including Gypsies.

---

deed, his examples show that one's behavior is influenced significantly by the uniqueness of one's own particular parents.

<sup>37</sup> C. T. Palmer, E. Fredrickson, C. F. Tilley, *Categories and gatherings: Group selection and the mythology of cultural anthropology*, *Evolution and Human Behavior* 18, New York 1997, 291-308.

<sup>38</sup> C. T. Palmer, & L. B. Steadman, *Human kinship as a descendant-leaving strategy: a solution to an evolutionary puzzle*, *Journal of Social and Evolutionary Systems*, 20(1), 1997, 39-51.

<sup>39</sup> L. B. Steadman, *Kinship, religion and ethnicity*, paper presented at meeting of *Human Behavior and Evolution Society*, Albuquerque, NM 1992.



**Јелена Чворовић**

## **Етничка социјализација Рома у Србији**

*Кључне речи:* Роми, етничка социјализација, традиција, Србија

Ромска интеграција у модерно европско друштво је незнатна; ромску етничку групу одликује масовно сиромаштво, велики проценат незапослености, деликвенције и минималног образовања. У читавој централној и источној Европи, укључујући и Србију, демографске карактеристике ромске етничке групе битно се разликују од већинских народа: Роми, у просеку, имају велики фертилитет и морталитет, што их чини веома младом популацијом. Роми у већини европских земаља па и у Србији и даље поштују традиционалне обрасце понашања: ендогамија, како према не-Ромима тако и племенска, куповина девојке, рани бракови, велики број деце и чести разводи, као и намерна друштвена/групна изолација. Етницитет Рома је постао веома сложено и оспоравано питање, захваљујући пре свега друштвеним и срединским условима које су Роми затекли по доласку у Европу, нарочито на Балкану. Већина Рома се данас не сматра припадницима једне уједињене и хомогене етничке групе, већ се идентификује са подгрупом/племеном из које потиче, а чија религија и језик највише зависе од локације и околности. Не постоји јасна свест о јединству ромског народа: многи Роми не називају себе Ромима, и одбијају сваку везу са ромским народом.

Социјализација деце код Рома је испитивана у два насеља. Прво, градско насеље се налази у Београду и представља типично сиромашно ромско насеље. Роми у овом насељу се изјашњавају као припадници група – племена Ашкалија, Египћана и Белих Цигана. Ниво образовања код све три групе је низак: већина је похађала школу до четвртог разреда основне школе а многи ни толико. Напустили су традиционална занимања; већина живи од хуманитарне помоћи или од илегалне сече шуме. Око тридесетак малих Рома иде у специјалну школу, а родитељи кажу да тако деца добијају бар један бесплатан оброк. Ендогамија је изражена како према Србима, тако и према припадницима других ромских група. Роми у овом насељу имају врло мало додира са спољним светом и за то криве Србе, делимично, јер су им „преузели“ послове. Ромска деца су изложена искључиво социјализацији у самом насељу: књиге, играчке и стицање знања из писаних извора скоро да не постоје. Од деце се очекује да помажу у кући и око ње и да се брину о млађим припадницима породице. Друго насеље се налази у Мачви, и насељено је Гурбетима. Иако је ово насеље релативно богато (већина Рома су радници – повратници из Аустрије) у односу на градско ромско насеље, у начину васпитавања и социјализације деце нема много разлика. Деца школског узраста не похађају школу (која је иначе налази у самом селу) редовно, већина девојчица напушта школу са 11-12 година и ступа у нерегистровани брак.

Врло мало пажње се посвећује едукацији деце: деца су углавном препуштена сама себи да се играју испред кућа, старија деца и тинејџери се окупљају на главном тргу и тако проводе време. Деца у оба ромска насеља су социјализована у оквиру самих насеља, без видних утицаја спољног света. Рођаци, нарочито родитељи представљају главне ауторитете и узоре; деца имају мало или нимало контаката са децом из других средина – етничких група. Већина одраслих Рома каже да су све што је требало да науче научили кроз догађаје свакодневног живота, копирајући родитеље, рођаке и остале чланове њихове заједнице. Оваква намерна друштвена изолација допринела је да се код обе групе сачува јасна свест о групи – племену и особеним карактеристикама. Понашање родитеља и блиских рођака је највише утицало да се створи и одржи самосвест о посебности групе-племена, да се одрже сродничке везе и ендогамија према не-Ромима и различитим ромским групама. Групе тако постају последице, а не разлози друштвеног понашања. Код Рома, две најснажније друштвене традиције су ендогамија и преношење одређених занимања. Хијерархијско понашање (предак – родитељ – деца – потомци) и однос укључује и преношење традиција, укључујући и друштвене традиције. Због тога што деца представљају „улог“ родитеља у стратегији остављања потомака, најважнији утицај на индивидуе, осим њихових једностивених гена, јесу родитељи, чије је понашање опет било под утицајем њихових родитеља и тако даље. Ова чињеница може да објасни и продуби наше разумевање традиционалног културног понашања код Рома.



**Младена Прелић**

Етнографски институт САНУ, Београд  
Mladena.Preljic@sanu.ac.yu

## **Етничка егзогамија као фактор конструкције идентитета: пример Срба у Будимпешти и околини**

У раду се говори о српској заједници у Мађарској, на примеру Будимпеште и околине. Нагласак је на једној упадљивој промени, до које је дошло посебно у првој половини прошлог века: заједница је, у погледу склапања мешовитих бракова, од изразито затворене постала изразито отворена. Осим егзактних бројчаних података који илуструју ову појаву, у раду се износе и ставови припадника српске заједнице према етнички егзогамним браковима. Говори се и о томе какве евентуалне последице има склапање великог броја мешовитих бракова по одржавање етничког идентитета. Посебно је истакнуто како се осећају и опредељују, као и како су унутар заједнице прихваћени, потомци из оваквих бракова.

*Кључне речи* : етничка егзогамија, етнички идентитет, Срби у Мађарској, Срби у Будимпешти и околини.

Српска заједница у Мађарској данас је изразито малобројна група. Према процени српских институција, као што је – на пример – Самоуправа Срба у Мађарској, њих има око 5000, а према попису становника из 1990. године – непуне 3000.<sup>1</sup> Срби у Мађарској данас живе у Будимпешти и

---

<sup>□</sup> Текст је резултат пројекта бр. 2157: *Традиционална култура Срба – системи представа, обреда и социјалних институција*, који финансира МНЗЖС РС.

<sup>1</sup> Број припадника националних мањина, који се добија на пописима становника коригује се од стране мањинских организација. Ове корекције се врше због специфичне методологије пописивања, као и због претпоставке да се због историјских услова живота припадници мањине не изјашњавају увек радо као такви. Интересантно је иначе приметити и то да ни друге мањине у данашњој Мађарској нису више бројне. Процентуално, на попису становника, оне једва прелазе 2%. Ако се уваже корекције мањинских институција у вези са бројношћу њихових припадника, онда је заступљеност мањина у укупном

околини, односно уз Дунав – од Ловре до Сентандреје, уз Мориш – од Сегедина до Батање, и по Барањи и Бачкој, где има и таквих насеља у којима живе само по две-три српске породице (Шумберак, Борјад, Вилањ...). Места са српским живљем има четрдесетак,<sup>2</sup> али се може рећи да се значајнији друштвени живот одвија у оних десетак насеља која имају колико-толико бројну заједницу (бар стотинак особа), школу или наставу на српском језику и / или сталног свештеника (Батања, Ловра, Помаз, Калаз, Деска, Бата, Чип, Сантово, Сегедин, Сентиван, Сентандреја...).

Постојање данашње заједнице Срба у Мађарској представља резултат историјских околности, односно дуготрајних миграција становништва са Балкана у Подунавље. Досељавање српског становништва у различитом интензитету може се пратити још од средњег века, а посебно су га интензивирала турска освајања. Печат овом процесу свакако је дала Велика сеоба из 1690. године, предвођена патријархом Арсенијем III Чарнојевићем. Српски досељеници су се по Угарској расејали у малим групама, већином по селима, али и по градовима, где су током XVIII века успели да се уздигну на друштвеној лествици и да створе специфичну културу, која је од значаја и за културу Срба уопште. То и данас представља темељ позитивног идентитета, односно осећања поноса српске заједнице у Мађарској.<sup>3</sup>

Срби су преко три столећа живели на територији данашње Мађарске као организована, институционализована, „видљива“ мањина. Током XIX века, међутим, карактерише их упадљива депопулација, као последица ниског наталитета, повратне сеобе и асимилације, па су крај века дочекали као бројно, па и материјално ослабљена група. Пред Први светски рат, на територији данашње Мађарске, број Срба је износио око 26 000. Стварањем нових држава и повлачењем тријанонских граница после рата, становницима српске припадности у новоствореној Мађарској дата је могућност да оптирају за Краљевину Срба, Хрвата и Словенаца (од 1929. године – Југославију). После пресељења више од 60% овог становништва, извршеног почетком двадесетих година XX века, на територији Мађарске остало је тек нешто више од 7 000 Срба и њихов број се од тада полако још више смањује.<sup>4</sup> Од тада се ова, сада већ сасвим малобројна заједница Срба у Мађарској труди да опстане, али се суочава са опасношћу свог биолошког нестајања.

Срби у Мађарској данас имају статус националне мањине, а права су им, као и осталим таквим групама, гарантована на основу закона донетог

---

становништву око 10%. И у том случају Мађарска се убраја у ред ретких изузетака међу савременим државама – оних које су у високом проценту етнички хомогене.

<sup>2</sup> Према евиденцији пописа становника таквих насеља има 39. Српска православна црква, односно Будимска епархија, има 37 живих парохија, мада само 10 свештеника. Српске локалне самоуправе, после доношења Закона о етничким и националним мањинама, који је омогућио такав облик организовања, створене су у 19 места.

<sup>3</sup> В. нпр. Младена Прелић, *Срби у селу Ловри у Мађарској током XX века*, Издан, Будимпешта 1995, 23 – 53, као и литературу тамо наведену.

<sup>4</sup> Исто, 45 – 53.

1993. године.<sup>5</sup> Као институционализована мањина живе и данас, а најважније од њихових институција су: Српска православна црква (Будимска епархија), Самоуправа Срба у Мађарској, Српски демократски савез, који издаје недељник *Српске народне новине*, школе (укључујући и гимназију у Будимпешти), клубови, библиотеке, културно-уметничка друштва, позориште *Јоаким Вујић* и друге. Срби у Мађарској, са којима сам имала прилике да контактирам и у јавним и у приватним ситуацијама, често наглашавају да себе сматрају подједнако интегралним делом српског народа и лојалним грађанима Мађарске, интегрисаним у друштво у којем живе. Иако је број Срба у Мађарској скоро незнатан и даље се смањује, реч је о једној заједници која је врло динамична и заинтересована за одржавање својих културних посебности.

Срединим деведесетих година прошлог века, кад је обављено ово теренско истраживање,<sup>6</sup> међу неколико карактеристика ове заједнице, које одмах упадају у очи дошљаку са стране, иде и та да се мешовити бракови склапају у изразито високом проценту. Ово је тим упадљивије због тога што је још почетком 20. века заједница била изразито затворена у овом погледу. До њеног већег отварања дошло је у годинама после Другог светског рата, дакле у последње две-три генерације. О овој промени речито сведоче неки бројчани подаци.

\* \* \*

Према подацима пописа становника из 1990. године, мешовити бракови се у случају српске заједнице у Мађарској склапају у изразито високом проценту (73,42%). Срби су у овом погледу у самом врху, али су и у другим случајевима ови проценти веома високи (између 51% и 68%), осим у случају Рома (18,30%)<sup>7</sup>.

Према евиденцији Карловачке митрополије, у Помазу је, на пример, 1905. године било 776 Срба, 170 српских домова и 211 брачних парова, од чега 206 етнички ендогамних, а свега пет мешовитих.<sup>8</sup> Дакле, број мешовитих бракова почетком века није прелазео ни 2%.<sup>9</sup> Године 1974, међутим, према

<sup>5</sup> Закон бр. LXXVII о правима етничких и националних мањина прихваћен је 7. јула 1993. године. Текст Закона објављен је на српском језику у *Kisebbségi értesítő / Информатору националних и етничких мањина у Мађарској*, 1, Уред за националне и етничке мањине, Будимпешта 1993, 1 – 42.

<sup>6</sup> Овај рад представља резултат теренских истраживања која сам спровела 1996-1997. године међу Србима који данас живе у Будимпешти и неколико околних места – Помазу, Калазу, Чобанцу и Сентандреји.

<sup>7</sup> 1990. *Évi népszámlálás, 27, Demográfiai adatok, I kötet, Központi sztatistikai hivatal, Budapest 1993.*

<sup>8</sup> Мата Косовац, *Српска православна митрополија карловачка, по подацима из 1905. године*, Сремски Карловци 1910, 1112 – 1113.

<sup>9</sup> У истом извору евидентирано је и осам „дивљих“ бракова. По мишљењу Д. Дрљаче, могуће је да је међу овим „дивљим“ браковима било и мешовитих. В. у: Душан Дрљача, *Национално мешовити бракови Срба у околини Будимпеште*, у: *Миграције Срба у прошлости и садашњости*, ур. В. Гречић, Матица исељеника Србије, Београд 1990, 297. Ово

попису православних домова који води локални свештеник (Домовни протокол), било је у истом месту 212 српских становника у 99 домова. Брачних парова је било 68, од којих је 25 било мешовито, што је већ износило 36,7%. Године 1996, од 74 домаћинства која сам евидентирала у Помазу, у којима живи 59 брачних парова, 27 је мешовитих, што представља преко 45%. Иначе, на основу сеоске црквене Матице венчаних, која се води од краја XVIII века, види се да је први мешовити брак у овом насељу склопљен у православној цркви 1879. године, а до краја XIX века склопљено их је још шест. У току XX века, у сеоској православној цркви склопљен је још 41 мешовити брак, од укупно 245, што представља 18,8%. Међутим, процентуална заступљеност мешовитих бракова на прелазу векова била је 7,1%, а шездесетих година XX века – 43,6%; данас је овај проценат унеколико већи. На почетку века су матице рођених евидентирале мање од 5% потомака из мешовитих бракова, а у периоду 1960-1965 – чак 66,6 %.

Слична ситуација била је и у Калазу и Сентандреји.

У Чобанцу, у коме је 1905. године било 296 душа, 70 српских домова и 65 етнички ендегамних бракова, а ниједан егзогамни<sup>10</sup>, према мојој теренској евиденцији из 1996. године, има само 10 домова и 27 душа. Од 10 брачних парова има седам етнички мешовитих.

Будимпешта почетком века, према евиденцији Српске православне цркве, од регистрована 144 склопљена брака није имала ниједан мешовити<sup>11</sup>. Између два светска рата, од 22 брака која сам евидентирала по сећању саговорника, седам је било мешовитих, што већ износи 31,8%, а данас су од 62 евидентирана брака 42 мешовита, што чини чак 67,7%.

С обзиром на изразиту малобројност популације, пад наталитета и неповољну старосну структуру, апсолутни број склопљених бракова у данашње време веома је мали, али је процентуална заступљеност етнички мешовитих бракова је изразито висока. Евидентно је, с једне стране, опадање броја становника, домаћинстава и склопљених бракова, а са друге, процентуално повећавање броја оних који су мешовити. Укратко, може се рећи да су етнички егзогамни бракови и порекло из таквих бракова постали карактеристични случајеви. Укупно посматрано, према мојој евиденцији, овакви бракови се у највећем броју склапају са Мађарима (86,6% од укупног броја евидентираних мешовитих), а осим тога, у знатно мањем броју, и са Словацима, Хрватима, Јеврејима, Немцима. Образовање, порекло, припадност градској, приградској или сеоској заједници играли су улогу у прошлости, али данас више нису од значаја као фактори избора супружника у оквиру

---

се може само претпоставити; међутим, чак и ако би се узели у обзир сви ови бракови као мешовити, проценат је у случају Помаза још увек само 6,1.

<sup>10</sup> М. Косовац, *н. д.*

<sup>11</sup> Исто.

сопствене заједнице или изван ње.<sup>12</sup> У начелу, данас је сваки члан српске заједнице потенцијални кандидат за склапање мешовитог брака. Чак и српски свештеници, за које је још у годинама после Другог светског рата било скоро незамисливо да се ожене изван своје заједнице, данас по правилу склапају етнички егзогамне бракове (мада су све свештеничке супруге прешле у православну веру). Разводи међу мојим испитаницима нису чести, а нема ни неке изразите разлике између етнички хомогених и етнички хетерогених бракова у овом погледу.

Можемо се, свакако, запитати о узроцима склапања овако великог броја етнички мешовитих бракова. Најважнији узрок свакако је немогућност да се у оквиру тако малобројне заједнице нађе одговарајући партнер; свакако је важно и ширење схватања да је избор брачног партнера – лични избор на који не треба да утичу породица и традиција, посебно за урбану и образовану популацију.<sup>13</sup> Овоме доприноси и све потпунија интеграција у већинску заједницу, односно смањивање разлика у свакодневном начину живота, које би се базирале на етничкој припадности.<sup>14</sup>

\* \* \*

С обзиром на то да се ситуација у погледу склапања егзогамних бракова изменила за релативно кратко време, а да су предрасуде према њима у прошлости биле веома велике, а и данас постоје, ситуација је на неки начин парадоксална. Саме ставове према оваквим браковима карактерише изразита амбиваленција, и на појединачном и на генерацијском и на колективном нивоу. У неким случајевима приметан је и изразити несклад ставова и реалности. На пример, у току истраживања сам наилазила на особе које су и саме у мешовитом браку, које су задовољне својим приватним животом и, ако би требало да бирају, изјављују да би поново склопиле брак са истом особом; при томе, оне у начелу, такође, имају предрасуде према оваквим браковима и сматрају да они за српску заједницу нису добри. Интересантно је стога ову ситуацију илустровати још неким примерима.

---

<sup>12</sup> Ако се посматрају социјални слојеви, прво је у мешовите бракове – још током XVIII века – почело да ступа племство, које се и прво асимилovalo у мађарску средину, затим – до краја XIX века – средњи слојеви, па нижи урбани слојеви, а становници села и приградских насеља – земљорадници – у већој мери тек од Другог светског рата.

<sup>13</sup> Малобројност једне етничке групе која живи у хетерогеном окружењу, као и схватање да је избор брачног партнера – лични избор, спадају у најзначајније факторе склапања мешовитих бракова, потврђене и у другим истраживањима. Уп. Ружа Петровић, *Етнички мешовити бракови у Југославији*, Институт за социолошка истраживања Филозофског факултета, Београд 1985, 10-17.

<sup>14</sup> Као један пример може да се наведе нестајање језичке баријере. Почетком века, по сећању данашњих најстаријих казивача, велики број припадника српске заједнице, нарочито женске особе и сеоско становништво, владали су мађарским језиком само у минималној мери, док данас сви Срби у Мађарској потпуно владају њиме.



Предрасуде су и данас веома изражене, пре свега, у најстаријој генерацији, у којој је распрострањена изрека – *Не може под истом дуњом бити два оченаша*.

Моји саговорници углавном истичу наводну опасност од асимилације као аргумент за сопствено неприхватање етничке егзогамије, посебно због изразите малобројности групе.

- Мешовити бракови су за Србе у Мађарској...?
- А-1: Неповољни. Јер тако је мали број...
- А-2: Нису добри. Али има Мађарица које знају да се прилагоде, само то је реткост, врло мали број...
- Да ли мешовити бракови обавезно воде у асимилацију?
- А-2: Не обавезно, али претежно, због односа бројчаног.
- А-1: Има изузетака, има асимилације у другом правцу, али мало нас је...
- А-2: Итина снаја, тако је добро научила српски, ја нисам веровала!
- Да ли је важно за успех брака да није мешовит?
- А-2: Важно је да су исте припадности. На почетку, док траје љубав, није важно, али после могу да искрсну многе несугласице. Десило се у Дески да су се већ и сватови побили...
- А-2: Са Мађарима смо овде били добри, ал само ко суседи. Сваки је своје држо, ал смо се међусобно слагали и помагали...
- А-1: Док је само економска ствар, посо, дотле је добро...
- А-2: Овде је било и Шваба који су знали српски... Сви су знали швапски, словачки и српски у Чобанцу... Мађарски мање. Ал ја сам знала сва три, српски, швапски и мађарски. Али у кући се ниједна реч мађарског није говорила.

(А-1 – м, 1929, Чобанац; А-2 – ж, 1929, Чобанац)

Из примера се види да је у мешовитој средини постојала комуникација и кооперација између група, али да је сваки појединац, по правилу, остајао у својој групи, добро омеђених граница. Сличан је пример из претходног истраживања села Ловре на Чепелском острву: комуникација постоји, али и чврсто усађена свест о границама групе.

Ми смо на то строго пазили – нисмо се мешали. Долазили нам и из Маката [момци из суседног мађарског села], играли заједно, и све, ал` до љубави никад није дошло, ни до брака.

(ж, 1910, Ловра)

За старију генерацију је једна од великих препрека за склапање оваквих бракова била разлика у вероисповести.

- Сад раду чуда. То прије није било. Не знам, они [млади људи] сад тако лако то размислу: идем, па добро је! Ја кад сам била девојка, ја сам имала једног момка. Швабо био, ал леп ко лутка. Месарош. А већ до тог дошло, већ три године ишли смо заједно, да шта ће бити. Они казали, па здраво ме вољели, ту у комшилуку стојали, то је истина тако било, они казали да ја у њихову цркву

[пређе]. Ја, у њихову цркву?! Па, таквог момка нема. А кажем, здраво леп био, лудовале њиве девојке за њим.

- И тако сте се разишли?

- И тако смо се разишли. Ал он се није оженио.

(ж, 1914, Чобанац)

Ипак, са повећавањем броја оваквих бракова, када је скоро свака породица доживела суочавање са таквом, доскора незамисливом ситуацијом, ставове карактерише флексибилност и толерантност упоредо са искључивошћу и нетолерантношћу. И најстарија генерација увиђа да је затвореност заједнице постала неодржива. Ово изражавају ставови: *Боље макар какав брак него небрак* (м, 1910, Помаз); *Неће свет пропасти ако Србин само Српкињу не буде узимао* (м, 1910, Будимпешта).

Суочени са дилемом – егзогамија или биолошки нестанак, моји саговорници у већини одговарају: *Ипак је боље бити у мешовитом браку, него сам.*

- Да ли је боље да ваша деца живе сама или да су у мешовитим браковима?

- Боље да су у браку. Брак ипак води ка породици, а породица је језгро, особито због деце. Ако нема породице, нема деце, то је горе него асимилација.

(м, 1926, Калаз)

- Да ли је боље да неко остане сам или да склопи мешовити брак?

- То не би смели рећи да је боље да сами остану. Има решења. Није то сметња да ли је Мађар, него какав је, да ли је толерантан...

(м, 1946, Калаз)

Средња генерација, по правилу, изражава флексибилнији став о овоме. Заправо, и они који у начелу сматрају да је етничка ендогамија боља од егзогамије, свесни су да је она данас неодржива, а свесни су и тога да ни они сами нису успели да је одрже. Казано речима једног од мојих саговорника: *Лепо је то рећи да треба да се жени Србин са Српкињом и можда је то и боље, али кад је требало да се ја женим, било је само неколико српских девојака за удају и мени се ниједна није свиђала* (м, 1933, Будимпешта). Ипак, и поред флексибилности, склапање егзогамног брака и данас прати одређена резигнација (*Шта можемо, кад је тако стање...*), а доскора је таква одлука доводила и до озбиљних сукоба и ломова унутар српских породица, посебно када се радило о оним угледнијим и када је то био први такав случај до тада.

- Да ли је било проблема кад сте се Ви женили?

- Кад сам се женио – било је лома! Ја сам био први у породици, а од мене се то најмање очекивало. (...) Код моје жене је то била предност и зато је ишло лакше што је говорила српски. Јер то је највећи проблем код мешовитих бракова што се мађарски унесе у породицу. Али са њом није било проблема, она се прилагодила. Па чак је и урадила нешто за српску заједницу. Не кажем да је то

било пресудно у нашој вези што је говорила језик, али је допринело. Тако смо се упознали.

(м, 1933, Будимпешта)

Показује се да је у таквим ситуацијама од великог значаја спремност друге стране на компромисе. Неколико мојих саговорника старије генерације рекло је да је почело полако да се мири са ситуацијом када су будући снаја или зет обећали да ће научити српски и да се неће противити неговању српског идентитета код деце.

Мада још увек има припадника данашње средње генерације који не би били срећни, па би се чак и отворено супротставили жељи своје деце да склопе мешовити брак, знатно је чешће увиђање да је етничка ендогамија данас већ углавном неостварива, што доводи и то толерантнијих ставова према мешовитим браковима (око 2/3 испитаних родитеља не би се томе супротстављало). Ту врсту реализма одражава став: *Нас је овде тако мало, да ако могу се пронађу двоје [Срба] да се допадају и одговарају једно другом, утолико боље, али то је све ређе могуће (ж, 1944, Будимпешта)*. Насупрот неким претходним примерима, неки моји саговорници – припадници средње генерације, и сами у мешовитим браковима, сматрају да је, пре свега, међусобна љубав, а не обавезно иста етничка припадност, основа доброг брака:

- Како мешовити бракови утичу на идентитет Срба у Мађарској?
- Нисам сигуран, али у оваквој средини не може се нико приморати. Има због тога много несрећних случајева – остану људи сами или се брак распадне ако се на силу склопи само да је са Србином.

(м, 1942, Будимпешта)

Штавише, образовани и урбани припадници српске заједнице сматрају да су им, управо по критеријуму менталитета и животног стила, блискији подједнако образовани и урбани припадници других етничких група:

- Ја сам се релативно касно оженио, у тридесет трећој години. И могао сам да узмем и Српкињу, али из сеоске породице, из околине, не интелектуалку. И то би ми сметало. Јер онда се већ поставља питање менталитета. Кад сам већ ја дошао до тог нивоа, сметало би ми да жена није интелектуалка, а поставило би се и питање прилагођавања сеоске девојке једној урбаној, грађанској породици.

(м, 1933, Будимпешта)

У млађој генерацији знатно преовлађују толерантни ставови над нетолерантним. Већина сматра да етничка ендогамија није више важна, јер, како ми је одговорила једна двадесетогодишња девојка из Помаза – која је управо нашла момка Мађара – на питање да ли би јој ипак више одговарао момак Србин: *Овде живимо, то је за нас нормално...* Млађу генерацију све више карактерише и међусобна комуникација на мађарском језику.

Став: *овде живимо, то је за нас нормално* наводи нас да размотримо како Срби у Мађарској опажају етничку дистанцу између себе, матичног народа у Србији, као и мађарског народа који их окружује.

Одговори на питања о сличностима и разликама Срба у Мађарској, Србијанаца и Мађара показали су да Срби у Мађарској по менталитету и темпераменту себе виде између ове две категорије, али ипак ближе Мађарима. Од већинског народа су попримили одмереност и рационалност, али су ипак, у односу на „праве Мађаре“, задржали и нешто „наше“ (емотивност, спонтаност).

- Врло смо слични Мађарима. Ту живимо, има доста што смо се прилагодили. Можда у темпераменту нисмо више балкански тип, више смо повучени, нисмо толико велики на речима... Али од Мађара једно према другом смо више обзирни, више је поштовања у заједници него међу Мађарима. Можда зато што нас је мало, ближи смо један другоме, боље се познајемо. Породична атмосфера влада, приснији смо.

(ж, 1929, Чобанац)

Србијанци су често одређени негативно (агресивнији, ирационалнији, чак и бахати).

Ипак, иако су – укупно гледано – моји саговорници одредили свој менталитет ближе мађарском, неки одговори упућују и на постојање значајне дистанце према већинској групи, као и на суштинску амбиваленцију положаја припадника етничке мањине (*Нисмо ни овде ни тамо; овде ниси код куће, тамо ниси код куће...* итд).

Такође, и у младој генерацији има оних који још увек етничку егзогамију сматрају неприхватљивом. Потомци из оних малобројних породица које се још нису мешале са већинском заједницом, истичу ту чињеницу са поносом и за њих ово остаје и даље важан симбол идентитета. Они сматрају да се, за разлику од већине других Срба, *нису пустили* (тј. препустили асимилацији) и да породице које су мешовите неосетно клизе у правцу асимилације, да се у таквим породицама српски као матерњи језик занемарује и спонтано прелази на мађарски, да су ставови према етничкој припадности све компромиснији, да се постепено, неосетно мењају начин мишљења и ставови о етничкој припадности: *Кад се са стране неко умеша, то већ није исто* (ж, 1957, *Калаз*). Неке особе које не могу да прихвате мешовити брак нити да нађу одговарајућег партнера у својој групи, излаз налазе у целибату. Према мојим информацијама, он је чешћи међу женама него међу мушкарцима (објашњење за то је, можда, да је понашање мушких особа независније у односу на породицу и традицију). Један од начина да се овај проблем решава јесте и склапање бракова са Србима из Југославије, којих последњих година има све више као трајно или привремено настањених у Мађарској. До таквих бракова долази и у случају када млади људи из Мађарске одлазе на студије у матичну земљу. Ипак, ово никад није била систематска стратегија.

\* \* \*

С обзиром на то да су моји саговорници своје неслагање са етничком егзогамијом већином образложили страхом од асимилације, занимљиво је погледати у којој мери је тај страх реалан.

Да би се свест о припадности групи одржала у дужем временском периоду, она мора да се везује за један број културних елемената који у одговарајућим контекстима задобијају улогу симбола етничке различитости, по којима се припадници групе препознају као такви. Једно од питања које се у вези с тим намеће је и питање културних елемената, односно симбола идентитета у случају данашње заједнице Срба у Мађарској.

На основу одговора испитаника и личних посматрања издвојила сам као најважније: православну верску припадност, знање и употребу српског матерњег језика (укључујући давање и употребу српског личног имена), свест о посебној историји и посебно културно-историјско наслеђе.

Егзогамне бракове и породице свакако карактерише мешање културних образаца. Ако размотримо два најкарактеристичнија за одржавање колективног идентитета у овом случају – веру и језик – видећемо да се они донекле разликују. У случају језика, једног од свакако најснажнијих и најзначајнијих етничких симбола, према мојој евиденцији, мађарски данас има превагу у међусобној комуникацији супружника. Од 55 посматраних бракова, само у три је супруга Мађарица научила српски и у још неколико мешовитих бракова брачни партнер разуме, али не говори српски језик. Што се тиче вере, осим у случају свештеничких породица, правило је да свако остаје у својој вери. Обред венчања се, међутим, у највећем броју случајева (преко 80%) обавља у православној цркви. У око 65 % породица празнују се и православни и католички/протестантски празници, у око 15% – искључиво православни, у исто толико – искључиво католички, а неколико породица у Будимпешти (око 5%) декларисале су се као атеистичке. Слава се слави у преко 80% евидентираних случајева, или у сопственом домаћинству или код родитеља супружника српске припадности.

Што се тиче најважнијег питања када се говори о етничкој егзогамији и идентитету, питања идентитета потомака из оваквих бракова, примећује се и да се деца у великом броју крштавају у православној цркви. Последњих година уочљив је тренд давања имена која се не могу превести на мађарски (на пример, Владимир), или искључиво српских варијанти имена (на пример, Софија а не Zsófia). Српски родитељ се труди да бар повремено говори српски са дететом у више од половине од укупног броја посматраних случајева. Све то ипак не значи да ће се деца из егзогамних бракова у сваком случају осећати као Срби. Казано речима једног старијег казивача из Чобанца: *венчају се код нас, ту крсте децу, па се онда изгубе...* Ипак, отприлике две трећине родитеља Срба има жељу да код деце развије српски идентитет, а отприлике половина бар у извесној мери успева у томе. Међутим, социјализација деце се показује као сложен и комплексан процес који зависи од низа фактора, од којих је породично порекло и васпитање само један, свакако важан, али не и једини

фактор. Релативан утицај породице показује случај из прве половине XX века: отац Србин, пореклом из Алмаша, који је већ слабо говорио српски, оженио се 1912. у Будимпешти, где је био запослен у фабрици, Мађарицом која је прешла у православну веру. Од њихово шесторо деце која су се родила у Будимпешти, од 1913. до 1925. године – коју је са српском заједницом повезивало порекло по оцу, православна вера и очигледно српско презиме – један син се осећа искључиво као Србин (штавише, он је постао српски свештеник и не живи више у Мађарској), двоје се осећају као Срби, али наглашавају да су лојални мађарски грађани, двоје искључиво као Мађари, а једна кћерка не жели, односно не може да се изјасни о својој припадности. Они који се осећају као Срби сами су научили српски језик, који се у породици већ није говорио.

У различитим случајевима се као важни показују врло различити фактори или сплетови околности: постојање групе вршњака – Срба са којима млада особа формира своје „друштво“; идентификација не са родитељем него са неком другом личношћу – на пример, са истакнутим чланом српске заједнице; идентификација женске деце са мајком, а мушке са оцем; да ли је мајка Српкиња или је отац Србин; да ли је мајка запослена; с ким дете проводи време; и, што је заправо најважније, не порекло само по себи, него заинтересованост и мотивисаност родитеља Србина да и деца стекну и одрже српски идентитет, васпитавање деце у духу осећања солидарности и заједништва са српском групом, као и активност родитеља у друштвеном раду и њихов углед у српској заједници. Уз породицу, друга важна институција која социјализује дете је школа, и социјализација у српску групу се показује као најуспешнија када су ове две установе у садејству. Они који су прошли кроз српску школу, по правилу се осећају као Срби, без обзира на ендегамно или егзогамно породично порекло.

Питање идентитета деце из етнички егзогамних бракова повлачи и питање њихове перцепције и самоперцепције. Када се говори о томе, треба имати у виду да етнички идентитет као феномен поседује одређене парадоксе. Један од њих је двојство између субјективне свести о себи и сопственој припадности групи и, с друге стране, потребе да се припадност објективно манифестује, односно потврђује, али и потхрањује, па и оснажује одређеним видљивим симболима.

Други парадокс етничког идентитета, који се може уочити, јесте онај између есенцијалистички схваћене припадности групи на основу критеријума рођења и припадности на основу владања одређеним културним обрасцима који се уче и могу бити слободном вољом изабрани. Управо се са овог аспекта показује као интересантно питање идентитета потомака из егзогамних бракова.

Треба имати у виду да је прелажења преко етничких граница увек било, али да су у овом случају оне у прошлости биле чврсто дефинисане, док су данас и саме границе замагљене. Унутар заједнице особа српског порекла, које и даље желе да истичу и одржавају посебан српски идентитет, слика

постаје шаролика, не само на основу порекла, него и на основу сета симбола који манифестују припадност. Неколико симбола које су моји саговорници истицали и које сам ја уочила као значајне, па и пресудне за постојање саме групе, не поклапају се у сваком случају са критеријумима по којима неки појединац бива одређен као њен припадник. У данашње време јављају се одређене тешкоће у утврђивању чврстих критеријума који неопозиво одређују припадника српске заједнице. У стварности постоје различити случајеви: од „идеалног типа“, данас већ ретког, који је и пореклом од оба српска родитеља и крштен у православној цркви, говори српски, похађао је школу на матерњем језику и активно учествује у животу српске заједнице, до особе која је мешовитог порекла, није крштена нити религиозна, или је крштена у католичкој цркви,<sup>15</sup> сасвим слабо влада српским језиком, али се ипак сама осећа као Србин/Српкиња. У последњих неколико година десила су се чак и прелажења из већинске заједнице у мањинску (евидентирала сам четири случаја етничких Мађара који су, ступивши на разне начине у везу са српском заједницом, почели и сами да се осећају и изјашњавају као Срби, који су се покрестили у православној цркви, научили језик, дали децу у српску школу...). Зато је следеће издвојено питање било: како се у самој заједници успоставља реални, а не идеални, критеријум разликовања „нас“ и „њих“ или – како то обично кажу Срби у Мађарској – „наших“ и „њиевих“, посебно с аспекта етничког порекла.

Постављајући питања о критеријумима признавања српског идентитета појединца у свакодневном животу, имала сам у виду ова двојства између свести и симбола, као и између припадности по пореклу и по слободном опредељењу појединца. У даљем тексту ћу изложити одговоре које сам на та питања добила.

Мада још увек међу члановима ове заједнице има оних који сматрају да је Србин „човек српске крви“,<sup>16</sup> и поред одређеног неразумевања које постоји према људима који мењају свој „природни“ идентитет (*Мислим, углавном, да није лепо ако сам Српкиња да од себе правим Мађарицу / ж, 1958, Будимпешта*), примат самосвести и личног избора над објективним пореклом преовлађује и иде дотле да се признаје пуноправно чланство у заједници и оним људима који нису српског порекла, али су се, на пример, крестили у православној цркви, научили српски, учествују у животу заједнице и исказују се као Срби. Како је то изразио један од мојих саговорника: *Нема другог правила – Србин је онај који се осећа и држи Србином (м, 1929, Будимпешта)*. Наравно, пре признавања личног избора оних који у заједницу улазе „споља“ или су егзогамног порекла постоји период искушавања и

<sup>15</sup> На пример, троје од четрнаест средњошколаца који су похађали трећи и четврти разред Српске гимназије у Будимпешти 1995/1996, и који се осећају као припадници српске мањине, крштено је у католичкој цркви.

<sup>16</sup> Овакве изјаве нисам никад добила као одговоре на директно питање из упитника, али су се појавиле неколико пута у неформалним разговорима. Може се чути и да неко *није сасвим Србин, јер има у себи и мађарске крви*, или да *крв није вода...*

доказивања колико су они у својој намери озбиљни. Нарочито је важно да се покаже да такви људи своју децу одгајају као Србе и да раде нешто корисно за заједницу, да су активни у друштвеном животу. Разлог за овакву отвореност заједнице свакако треба тражити у њеној малобројности. Према Србима који су се „помађарили“ ставови су знатно мање толерантни.

Међутим, и унутар заједнице се може приметити одређено подвајање према сличним критеријумима као што су већ поменути. Они који се „увек држе Србима“, који су активни у друштвеном и верском животу, који са Србима увек говоре српски и – нарочито – који своју децу васпитавају „у нашем духу“, „свесни“, „прави“ Срби. За оне који су, такође, још увек припадници заједнице, али можда не придају сопственом (српском) идентитету првенствени значај и прихватају без сувише негативних емоција могућност да ће се њихова деца или унуци асимилovati у већинску заједницу, понекад се може чути погрдан назив – „мађарони“. И у овом случају објективно порекло има само релативан утицај. За признавање пуноправног статуса *правог Србина* такође је врло битан однос те особе према одгајању сопствене деце. Један од типичних начина на који се критикује неки члан заједнице је следећи: *тај и тај се буса у прси да је велики Србин, а своју децу свој језик није научио.*

Насупрот претежној отворености и флексибилности заједнице у погледу тога ко може бити њен члан, моји саговорници су већином одбијали могућност постојања двојног идентитета, и то нарочито у старијој генерацији. Граница између „нас“ и „њих“ не може да иде унутар појединца. По овој концепцији човек је или Србин или Мађар. Ако је двојног порекла, наводно, треба обе стране да поштује, али емотивно може бити везан само за једну, односно – мора да се определи, да „зна шта је“. Чак и када изјављују да они сами не би имали ништа против двојног идентитета своје деце из мешовитих бракова, моји саговорници напомињу да је равноправни двојни идентитет немогућ.

- Теоретски – двојни идентитет може да постоји, али практично је то тешко. Ја не искључујем, не бих имао ништа против. Само човек је увек на неку страну више наклоњен.

(м, 1929, Будимпешта)

Према једном начину мишљења, распрострањеном такође већином у старијој генерацији, ситуација двојног порекла може за дете чак бити извор збуњености и тешкоћа (*Деци* [из мешовитих бракова] *је најгоре... Не знају шта су и како су...*). Могло би се рећи да за један број мојих саговорника двојно порекло представља неку врсту опасности, али ону која се може превазићи и разрешити опредељивањем детета за једну страну (пожељно – за „нашу“). Међутим, двострука или вишеструка културна компетентност (билингвизам, познавање две или више култура...) увек се изразито високо вреднује:



- Ја се не осећам овде подређено Мађару. Штавише, од многих се осећам више, због знања две културе и два језика.

(м, 1924, Калаз)

Дакле, интересантно је да се двојна или вишеструка културна компетентност цени као квалитет, али под условом да особа стриктно разликује „своје“ од „туђег“ (критеријум је емотивна везаност), чак и онда када се, рецимо, „туђим“ културним обрасцима служи лакше и успешније него „својим“.

На крају је занимљиво поставити и питање: шта данас значи припадање заједници за саму младу генерацију која је већином мешовитог порекла? У овом раду узето је у обзир мишљење четрнаест гимназијалаца Српске гимназије у Будимпешти. С обзиром на то да похађају српску школу и да су будући интелектуалци, претпоставља се да ће они једног дана представљати језгро српске заједнице. Они ову ситуацију познају изнутра; наиме, од њих четрнаест – дванаест је егзогамног порекла.

Поред тога што за ове младе људе, по правилу, потомак из мешовитог брака јесте Србин/Српкиња, као и сваки други, ако се сам осећа Србином/Српкињом, што се могло и очекивати, интересантно је да се у овој генерацији развија и концепт двојног идентитета. Рецимо, од дванаест анкетираних, двоје је изјавило да не може да се определи, јер су обе стране за њих подједнако значајне, а петоро је себе одредило као „мађарске Србе/Српкиње“, што је – по њиховом мишљењу – значило да су Срби/Српкиње који имају и признају и мађарско порекло. Овакво опредељивање наилази на крајње неразумевање код старије генерације (*То не бих никад казала. То не постоји. Шта је то мађарски Србин? То не би ни Мађар казо. Нисам то никад чула...*).

\* \* \*

Током једног века, заједница Срба у Мађарској, односно у Будимпешти и околини, мењала се од претежно затворене и искључиве ка све више отвореној и толерантној, оној која признаје субјективно опредељење и лични избор појединца – како у погледу доживљавања и испољавања свог сопственог идентитета, тако и у погледу избора брачног партнера. Ипак, укупно посматрано, у данашњој заједници Срба у Мађарској предрасуде живе упоредо са толеранцијом, признање права на самоодређење живи упоредо са схватањем да је Србин „човек српске крви“...

Флексибилност ставова о идентитету појављује се код мојих саговорника на два начина: у погледу тога ко може бити припадник групе, и у погледу самих критеријума припадности. Она је у данашње време свакако у функцији одржања ове малобројне групе и њеног идентитета. Остаје, међутим, отворено питање колико та флексибилност може да постане дугорочна стратегија одржања, а колико може управо да доведе до ерозије и потпуне асимилације групе.

**Mladena Prelić**

## **An Example of Ethnic Exogamy and Identity: the Serbs in Budapest and its Surroundings**

*Key words:* ethnic exogamy, ethnic identity, the Serbs in Hungary

This paper briefly discusses the Serbian ethnic community in Hungary, emphasizing the change that came about in the 20<sup>th</sup> century. Namely, the community started to change from an extremely closed, in-group oriented to an open community that allows mixed marriages. Some numerical/statistical data based on censuses and data from the Orthodox Church in Hungary are provided, as well as the Serbian attitudes toward the mixed marriages, and their influences on ethnic identity preservation. Finally, the paper discusses the identity problem of children from such mixed marriages – their self-determination and how other members of the Serbian community relate to them.



## Бојан Жикић

Одељење за етнологију и антропологију  
Филозофског факултета у Београду  
bzikic@f.bg.ac.yu

## Етнокултурна дуалност и (етнички) стереотипи<sup>\*</sup>

У дуалним етнокултурним срединама поступак конструкције индивидуалног идентитета често се заснива на поклапању етничке аскрипције и дескрипције, односно на ставу да је етнички идентитет примарна човекова одредница. Основни етнички стереотип у таквим заједницама полази од представа да се локална социокултурна стварност састоји од две етнокултурно компактне групе, од којих су у датом контексту само Они – заиста – етнокултурно компактна група. Последица тога је присутније исказивање ставова о унутаретничким разликама, него разрађено стереотипизирање Других. Такви унутаретнички стереотипи су засновани на тзв. завичајним класификацијама и представљају малу етнографију идеја о томе од чега је састављена свака локална етничка заједница.

*Кључне речи:* етнокултурна дуалност, етнички и културни идентитет, стереотипи, културна когнитивност, интуитивне теорије.

Резултати досадашњих истраживања конструкције идентитета у дуалним етнокултурним заједницама сугеришу постојање чињенице да је важна, а можда чак и најбитнија, компонента етнокултурне дуалности само њено поимање. Доживљавање и схватање локалне заједнице тако да јој је основно својство то што је сачињена од два доминантна етнокултурна пола утиче у таквим срединама на развој поступка конструкције индивидуалног идентитета, у којем културни когнитивни носилац тог идентитета постаје поклапање етничке аскрипције и дескрипције.<sup>1</sup> Последице тога се испољавају

---

<sup>\*</sup> Овај рад је резултат учествовања у пројекту 101644 Одељења за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду: *Проблеми културног идентитета становништва савремене Србије*, који је финансиран од стране МНЗЖС РС.

<sup>1</sup> Уп. Бојан Жикић, *Конструкција идентитета у дуалној етнокултурној заједници: Бечеј и околина*, Традиционално и савремено у култури Срба, Посебна издања Етнографског

у резолутним ставовима спрам сопственог и нечијег другог етничког одређења, у том смислу да се тежи што јаснијим културним когнитивним границама и категоризацијама. Како говоре резултати не само ових истраживања, етнички идентит, односно граница између *нас* и *њих*, не може да иде кроз појединца.<sup>2</sup>

Без обзира на то, дакле, што некој особи различитост етничке припадности њених родитеља омогућава у конструкцији индивидуалног идентитета већи избор елемената који потичу од етницитета, некако се у датој средини очекује да таква особа направи избор и самоодреди се у смислу припадања једном или другом дуалном етнокултурном полу. Начини и обими у којима то (може да) чини нису од непосредног интереса за овај текст, бар не колико је то чињеница да су таква очекивања заснована на предрасудама да је етнички идентитет примарна човекова одредница и да такав идентитет не може да буде двострук или вишеструк, без обзира на околности. Таква културна когнитивна логика изједначава став да човек мора бити мушкарац или жена – и у складу с тим се социокултурно понашати онако како се у датој средини очекује од мушкараца, односно жене – са ставом да човек мора бити Србин или Мађар, Србин или Румун, одакле ће се од њега или ње у датој средини очекивати социокултурно понашање какво одговара овом виду категорисања.

Важно место у оваквим доживљавањима етнокултурне дуалности – а тиме и у конструкцији идентитета у таквим заједницама – имају стереотипи. Њихов задатак је – да се тако изразим – управо „пружање помоћи“ при поменутом, што јаснијем успостављању граница између људских група путем потпуне тривијализације категорисања појединаца. Основни механизам деловања стереотипа јесте занемаривање чињенице да идентитет представља свест да смо иста особа у различитим просторним и временским ситуацијама и свођење личности особе која се категорише на својства за која не знамо да ли их поседује, нити смо се потрудили да то утврдимо, а према претходно формираном мишљењу – управо на основу тог категорисања.

Другим речима, у дуалним етнокултурним срединама процес стереотипизирања је, заправо, извртање процеса верификације нечијег идентитета, односно поклапања етничке аскрипције и дескрипције, у том смислу што стереотипима није потребна никаква верификација. Стереотипи су, свеједно, део конструкције идентитета у овим срединама, и то из следећих разлога: прво, представљају опис уверења о томе *шта смо и ко смо Ми*, а *шта су и ко су Они*; затим, са свим осталим елементима који учествују у конструкцији идентитета деле социокултурну арбитрарност, карактеристичну

---

института САНУ 49, Београд 2003; исти, *Конструкција идентитета у дуалној етнокултурној заједници: Селеуш*, Проблеми културног идентитета становништва савремене Србије, Етноантрополошки проблеми, Зборник радова, Београд 2005.

<sup>2</sup> В. Младена М. Прелић, *Етнички идентитет: Срби у Будимпешти и околини, докторска дисертација*, Библиотека Одељења за етнологију и антропологију Филозофског факултета Универзитета у Београду 2004, 292, 174-185.

за поступке објективизације субјективног; напokon, како је идентитет односна категорија која се формира кроз спознају *другог*,<sup>3</sup> за његово саобраћавање је, очигледно, потребно не само спознати, већ – у мери у којој је то могуће – одредити и омеђити тог Другог. И док је верификација нечијег идентитета последица те спознаје Другог, стереотипизирање је покушај његовог дефинисања.

Стереотипи, у најкраћем, могу да се опишу као уобичајено доживљавање нечега, односно – као уобичајене представе о особама или људским групама, као позитивни или негативни комплекси веровања које појединци имају о својствима група људи, а који су засновани на генерализацији.<sup>4</sup> Можемо да их означимо и фикцијом социокултурне когниције, пошто стварност коју неко на тај начин доживљава „није стварност по себи, већ мешавина чињенице и уобразиље“,<sup>5</sup> али са сличним оценама треба да будемо опрезнији, пошто је питање шта би од онога што сматрамо друштвеним и културним чињеницама могло да, у крајњем случају, издржи овако постављену „проверу“ стварности; *експериментално* и *егзактно* нису синоними.

Вебстеров речник одређује стереотип као „стандардизовану менталну слику заједничку припадницима неке групе, а која представља поједностављено мишљење, предрасуду или некритички суд“,<sup>6</sup> док антрополошко речничко одређење иде за тим да стереотипи представљају приписивање непроменљивих црта личности или понашања *свим* члановима групе, понајвише онима која су одређена расом, вером, полом, националношћу или етничким пореклом.<sup>7</sup> Дакле, расни или етнички, односно уопште групни (у смислу друштвених и културних група) стереотипи, јесу етикете или категорије које људи користе да дефинишу или опишу друге, али и – што се често заборавља – себе.

У људској природи је да свет око себе, укључујући и себе саме, разврстава према категоријама,<sup>8</sup> и те категорије могу да буду јасне или релативно растегљиве. До првих долазимо откривајући *законе* по којима су устројене, док су друге засноване на такозваним интуитивним теоријама,

---

<sup>3</sup> Исто, 157.

<sup>4</sup> James Jones, *Prejudice and Racism*, New York: McGraw-Hill 1997, 170, 210.

<sup>5</sup> Milton Kleg, *Hate, Prejudice and Racism*, Albany: State University of New York Press 1993, 155.

<sup>6</sup> *Merriam-Webster Collegiate Dictionary of English*, Tenth Edition, Springfield, Ma.: Merriam-Webster Inc. 1998, s.v. stereotype.

<sup>7</sup> David E. Hutter and Philp Whitten (eds.), *Encyclopedia of Anthropology*, Harper & Row, New York, San Francisco, Hagerstown, London 1976, s.v. stereotype.

<sup>8</sup> Класична структуралистичка претпоставка је у последњим деценијама прошлог века добила и експерименталну потврду кроз истраживања у неуронаукама, микробиологији и генетици. О томе више в. у Steven Pinker, *How the Mind Works*, New York/London: W. W. Norton & Company 1999, као и у Paul Rabinow, *Making PCR: A Story of Biotechnology*, University of Chicago Press, Chicago 1996.

односно почивају на закључивању по сличности: ако А има *нека* својства као Б, *вероватно* има и остала својства, односно – ако А и Б деле нека својства, сматра се да деле сва.<sup>9</sup> Обично се као примери интуитивних теорија и растегљивих категорија наводе такозване народне таксономије, попут етноботанике, етнозоологије и сличног, али као да се заборавља да се највећи део социокултурне концептуализације односи на саме људе; тотемизам је један вид тога, класа или каста – други и трећи, а приписивање заједничких особина свим припадницима једне људске групе и понашање према њима спрам тога – само ко зна који по реду.

Уосталом, у (готово) сваком етнографском извештају, који узима у обзир не само односе између људских група, већ и концептуализације које су, заправо, одговорне за њихову врсту и квалитет, макар да му то и није иницијална намера, наилазимо на сведочанства уврежених представа о Другима, које у неким другим дискурсима означавамо као стереотипе.<sup>10</sup> Сами стереотипи, као што – у неку руку – произлази из до сада реченог, нису везани само за дуалне етнокултурне средине, баш као што не морају нужно да буду етнички ни усмерени ка Другима. Штавише, у даљем тексту ћу посветити пажњу управо и унутаретничким стереотипима, као једном од оруђа конструкције идентитета и у контексту етнокултурне дуалности, што значи да ће садржаји етничких стереотипа, на изванредан начин, бити у другом плану у односу на бављење подацима значајним за изношење претпоставке шта је то што те стереотипе устројава у разматраном типу социокултурног контекста.

Основни етнички стереотип у дуалним етнокултурним заједницама може да се назове релационим, имајући у виду шта тај појам обично означава у антропологији и сродним јој дисциплинама: узима у обзир Другог као својеврсни манифестни разлог постојања, али полази од себе и, у суштини, намењен је припадницима Ми-групе који га употребљавају. Тај стереотип се састоји од два, у основи, контрадикторна става, али чија се употребна плаузабилност, у принципу, никада не доводи у питање. Први став каже да се непосредна, локална социокултурна стварност састоји од две етнокултурно компактне групе, а други став сугерише да су (макар у локалном контексту) само Они етнокултурно компактна група, док је код Нас та компактност ограничена на етничку припадност.

---

<sup>9</sup> S. Pinker, *How the Mind Works*, 309-310.

<sup>10</sup> Такав је, на пример, случај са делом Халпернове монографије који је посвећен описивању тога како су становници Орашца доживљавали свет изван свог села: иако су са припадницима одређених етничких група долазили у ограничен и, често, изразито контекстно детерминисан додир, Орашани су имали релативно јасно фомирана мишљења – тачније, стереотипе – о припадницима разних јужнословенских, европских, па и ваневропских народа и нација, као и о себи самима, те о својим сународницима у Шумадији и ван ње. В. Joel M. Halpern, *Srpsko selo. Društvene i kulturne promene u seoskoj zajednici (1952 -1987)*, Etnološka biblioteka Srpskog genealoškog centra, Posebna izdanja, knj. 2, Beograd 2005, 251 и даље.

И док је први став сублимација, мање-више, есенцијалистичких погледа на етницитет, културу и идентитет уопште, где се идентитет појединца експлицитно сагледава као примарно етнички, други став сугерише барем имплицитно разликовање етничког и културног идентитета, иако, као што ће се видети, не у оном смислу који би био ослобођен есенцијалистичких идеја, односно у којем би се озбиљније узимала у обзир композитност идентитета, то јест квалитативна разноликост елемената употребљених у његовој конструкцији. Наравно, оно што је у основи оба ова става и што, заправо, устројава поменути стереотип, јесте убеђење да би категорије требало да буду чисте, а границе јасне, односно – да је културна таутологија, која је одговорна за постојање таквог убеђења, заснована само на операцији „р или q“, без укључивања онога „и“.

Вид мишљења у којем се поменути стереотип испољава у дуалним етнокултурним заједницама доживљава дату социокултурну стварност, дакле, као нужно дуалну, при чему постоји разликовање у перцепцији полова те дуалности. Полазећи од става о етничкој припадности као о доминантној и детерминушућој одредници идентитета појединца у непосредној социокултурној локалности, онај пол етнокултурне дуалности којем се не припада сматра се хомогеним у етничком, културном и сваком другом погледу, због тога што се верује да ако је етнички хомоген, он мора бити хомоген у сваком другом смислу када се посматра као једна целина. Насупрот томе, представа о полу етнокултурне дуалности којем се припада у основи је слика унутаретничке разноликости, етнички контекстуално унифициране услед, како се сматра, одговарајућег детерминишућег захтева локалне етнокултурне дуалности.

Одатле су, присутнији међу припадницима оба пола локалне етнокултурне дуалности, исказивање ставова о унутаретничким разликама и стереотипи о њима, него разрађено стереотипизирање Других. Културно когнитивно, компатибилно са овим је и неуочавање или „пропуштање“ да се уочи постојање одговарајућег вида културне концептуализације код Других. Све ово је, некако, присутније код припадника српских полова етнокултурне дуалности, а у сваком случају је уочљивије услед тога што су ставови о унутаретничким разликама и стереотипи о тим разликама бројнији и разрађенији у односу на припаднике осталих полова етнокултурне дуалности у разматраним локалним заједницама. Наравно, не треба сметнути с ума ни чињеницу да се ради о срединама у којима је социокултурна ситуација инверзна у односу на глобални социокултурни контекст, тј. у којима припадници мањинских етничких заједница у Србији представљају бројчану већину, што сасвим сигурно представља један од разлога за њихову учесталију перцепцију, али и за аутоперцепцију, у смислу етнокултурне хомогености.

За Србе су Други у оваквим срединама, на пример, најчешће једноставно „Мађари“, односно „Румуни“, док су од стране припадника несрпских полова етнокултурне дуалности, као етничка заједница, сами перципирани као њени „овдашњи“, односно као локални представници и као



Срби у целини. Ове две категорије доживљавања Срба поклапају се, у одређеном смислу и само донекле, са начином на који локални Срби доживљавају етничке заједнице Мађара, односно Румуна уопште, када – местимично – употребљавају ознаке попут „наши“ за припаднике мађарских, односно румунских полова локалних етнокултурних дуалности. Наиме, употреба придева „наши“ у датом контексту, од стране Срба, углавном има функцију просторне локализације, без додатне евалуације или посебних стереотипа према могућим унутаретничким поткатегијама, на основу евентуалне даље концептуализације поменуте просторне локализације. Без обзира на употребу датог придева, Други-који-нису-Срби су у етнокултурној дуалности, као такви, обликовани стереотипом да се „за разлику од нас, држе заједно“.

Са друге стране, културно когнитивно представљање припадника српских полова етнокултурне дуалности као „овдашњих“ и имплицитна категоризација сопствене етничке заједнице на *локалне Србе* и на *Србе уопште* је концептуализација феноменолошке природе: *локални Срби* представљају инваријаблу, познату величину, оно на шта се, заправо, мисли када се каже „Срби“, док су *Срби уопште* магловита и културној концептуализацији далека категорија<sup>11</sup> о којој се – на начин својствен оваквим врстама концептуализација – не зна много, али за коју се претпоставља да, у етнокултурном смислу, има утицаја на понашање припадника српских полова етнокултурне дуалности у непосредној социокултурној локалности. Оваква концептуализација је, у сваком случају, додатни допринос наглашавању локалности дуалне етнокултурности од стране припадника њихових несрпских полова, односно представља потцртавање компоненте њихове локалне особености унутар категорије општег етничког самоодређења, у процесу конструкције идентитета у дуалном етнокултурном контексту.

Постојање представа о унутаретничком разликовању у оквиру једне етничке заједнице, истина, представља корак до унутаретничких стереотипа, али, наравно, не представља и једнакозначан појам са њима. Таква унутаретничка разликовања обично се праве по принципу регионалне завичајне класификације, у смислу *ко одакле потиче*; унутаретнички стереотипи се јављају онда када та разликовања постају социјалне, културне и психолошке генерализације појединаца на које се односе поменуте завичајне класификације. Међу припадницима несрпских полова дуалних етнокултурних средина, које су биле предмет истраживања, постоје и унутаретничка разликовања и унутаретнички стереотипи чије испољавање варира – како у овину сваке од тих етничких заједница, тако и међу њима – а

---

<sup>11</sup> Категорија је далека и у просторном смислу, али изузев у случајевима политичке инструментализације од стране неких партија мањинских етничких заједница, елаборација њеног одређења, полазећи од локалне етнокултурне дуалности, не иде у правцу административно-географског класификовања *Срба уопште* на оне који живе у Војводини и на оне који живе у централној Србији.

разликује се и од одговарајућег стања у српским половима етнокултурне дуалности.

Основна компонента унутаретничког разликовања, која се испољава у придавању пажње друштвено-историјској димензији постојања заједнице, јесте она која, у ствари, наглашава локалност дате етнокултурне заједнице: говори о „староседеоцима“ и „досељеницима“. Од ње, заправо, потичу све даље диференцијације, пошто ће све остале културне когнитивне категорије завичајне класификације представљати поткатегорије „досељеника“. Јасно је да саму категорију „досељеника“ треба читати као „наши сународници, донекле земљаци, који су *овде* (у ово место) дошли да живе после *нас*“. Оваква врста концептуализације, наравно, може да се искористи и за међуетничко поређење у оном личовском смислу: симболички-оправдати-коме-припада-земља-(Нама, наравно),<sup>12</sup> али се не користи на тај начин, макар не у овим дуалним етнокултурним срединама и у време у којем су вршена истраживања.

Како је већ наговештено, и поред своје номиналне општости постојања, ни ова компонента унутаретничког разликовања – као ни остале – није у једнакој мери присутна код свих полова етнокултурне дуалности у две такве разматране средине, и то из различитих разлога. Када су у питању српски полови етнокултурне дуалности, социокултурна представа о „староседеоцима“ и „досељеницима“ постоји у бечејској, али не и у селеушкој заједници. Селеушки Румуни, такође, не разврставају сопствене етнике у овом смислу, док бечејски Мађари ретко користе овај вид завичајне класификације, иако им је позната. У селеушком случају, ствари су релативно јасне:<sup>13</sup> румунски пол ове локалне етнокултурне заједнице представља један од оних, данас све ређих примера хомогености групе по месту пребивања, док данашњи Срби у том месту, практично сви, потичу од досељеника из колонизације Војводине након Другог светског рата. Одатле је беспредметна унутаретничка класификација и, следствено томе, диференцијација овакве врсте.

Бечејски Срби „досељеницима“, углавном, сматрају сународнике који су пореклом ван Бачке. Реално гледано, у месту је већина породица која је пореклом из Бачке заправо пореклом из Бечеја и околине, тако да у овом случају пре постоји извесно концептуално преклапање места и регије, него њихова потпуна идентификација. Поред тога, у источној Бачкој није било организоване колонизације ни након Првог, а ни након Другог светског рата, тако да није тешко постићи социокултурну концептуалну сагласност у погледу критеријума унутаретничке класификације ове врсте. Са друге стране, већина данашњег мађарског становништва, не само Бечеја и источне

<sup>12</sup> Уп. Б. Жикић, *Антропологија Едмунда Лича*, Посебна издања ЕИ САНУ 43, Београд 1997, 108-109; детаљније в. Edmund R. Leach, *Genesis as Myth and Other Essays*, Cape, London 1969, 55-64.

<sup>13</sup> Уп. Б. Жикић, *Конструкција идентитета у дуалној етнокултурној заједници: Селеуш*.

Бачке, већ мање-више читавог Потисја, потиче од сународника који су се у тим крајевима населили средином деветнаестог века и у његовој другој половини.<sup>14</sup> Како су, међутим, Мађари насељавали ово подручје и пре тога, код данашњег становништва постоји свест о овој врсти слојевитости, али бројност досељеника из деветнаестог века, временска удаљеност од тог последњег мађарског миграционог таласа и, као логична стварносна последица свега тога, све замршније генеаложке везе умањују социокултурни значај оваквог унутаретничког разликовања у датој средини.

Компонента унутаретничког разликовања која сународнике разврстава по критеријуму завичајне класификације у ужем смислу – тј. дословно по регионалном пореклу – највише је и заступљена и разрађена код припадника српских полова разматраних етнокултурних дуалности, и то у значајнијој мери у бечејском него у селеушком случају, па ће она и бити размотрена. При том, за разлику од поделе на „староседеоце“ и „досељенике“, уз ову врсту унутаретничке диференцијације иду и одговарајући стереотипи о припадницима на тај начин концептуализованих категорија.<sup>15</sup> Код мађарског, односно румунског пола етнокултурних дуалности, у овим локалним заједницама ова врста завичајне класификације не само што није толико елаборирана, а поготово не у квантитативном смислу у погледу познатих категорија, већ је, у основи, сведена на разликовање између сународника са ове и са оне стране границе, односно – оних који живе у Србији и оних који живе у матичним државама. Присутне су, наравно, и унутаретничке идентификације којима локално мађарско становништво, односно румунско, разликује своје етнике према региону у којем живе у оквиру Србије, али се њима – управо од стране самих припадника ових заједница – не придаје толики социокултурни значај као поменутој класификацији која као критеријум узима државне границе.

Бечејски Срби своје сународнике генерално деле на Бачване и Банаћане – који заједно чине категорију Војвођана – затим на Црногорце<sup>16</sup>, Босанце (у шта су укључени, и на тај начин означени, и Херцеговци) и Србијанце. Статус Београђана је у оваквој врсти концептуализације релативно недефинисан; они се, у зависности како од особе која врши класификацију, тако и од тога да ли се мисли на неку конкретну особу (или особе, или се пак категоријало уопштава), доживљавају и као посебна категорија, и као категорија која може да обухвата остале овде именоване категорије, и као – да

<sup>14</sup> В. Ferenc Beretka, *Бачко Петрово Село кроз векове/Péterréve az idők sodrában* (двојезично издање), Основна школа „Шаму Михал“, Бачко Петрово Село 2003, и тамо наведене изворе.

<sup>15</sup> Када ово кажем, конкретно имам у виду дуалне етнокултурне средине које су биле предмет истраживања, а не уопштавање које би важило за ове врсте културних концептуализација иначе.

<sup>16</sup> Односи се и на особе пореклом из Црне Горе, које себе сматрају Србима, али и на оне који се сматрају Црногорцима, пошто међу народом, очигледно, не постоји препознавање одвојености српског и црногорског етноса.

тако кажем – универзална поткатегорија сваке од њих. Занимљиво је да се у оваквој врсти културне когнитивне операције Сремци не примећују, односно да им се не придају посебан класификаторни и диверсификативни значај и статус. Од средине деведесетих година – тачније од пада Републике Српске Крајине, јавља се нова категорија, означена као *избеглице*, која се односи на Србе избегле из Хрватске у августу 1995.<sup>17</sup>

На категорисање Војвођана, очигледно, утиче географски положај регије коју Тиса дели од Баната, а средишта две потиске општине, Бечеј у Бачкој и Нови Бечеј у Банату, удаљена су ваздушном линијом мање од два километра. Стеротипизиран поглед са бачке стране описује Банаћане као добре људе, али нешто спорије у размишљању и делању, те краћих живаца и, следствено томе непредвидљивијег и неорганизованијег понашања. Са друге стране, Босанци и Црногорци су део оне категорије „досељеника“, односно српског становништва које није пореклом из овог дела земље, али је његово присуство у њему толико да се опажа у културној когницији. Босанци се доживљавају као предузетни, али културно потпуно инкомпатибилни са „домаћим“ начином живота (мисли се на опхођење, комуникацију, уређење личног животног простора, упадљивост понашања и гласност на јавним местима, несклоност пољопривреди итд.), док основне стереотипе о Црногорцима представљају непотизам и претерана заступљеност на разноврсним управљачким положајима.<sup>18</sup>

Србијанци представљају категорију „наших Других“, за коју не може да се каже да јој је примарна „досељеничка“ идентификативна детермината; ова категорија обухвата сународнике из тзв. уже Србије, односно оне које живе у Републици Србији, али не у Војводини. У бечејској општини, а поготово у самом граду, наравно, живи одређени број особа чије порекло иницијално задовољава сврставање у ову категорију, али њихово конкретно означавање као Србијанаца има у локалној социокултуралности нешто другачију конотацију од генералне употребе овакве врсте завичајне класификације. Они се од стране „староседелаца“ и по њиховим мерилима доживљавају као потпуно уклопљени у средину и у том случају је, наиме, оно на шта се циља (само)разврставање локалног становништва на „староседеоце“ и „досељенике“, где означавајуће „Србијанци“ заправо сугерише разлог своје употребе, односно „локализује“ нечије порекло<sup>19</sup>. За њих, такође, нису везани неки посебни стереотипи.

<sup>17</sup> На својих тридесетак хиљада становника општина Бечеј је иницијално примила преко 2000 ових избеглица, од којих се већина ту и задржала.

<sup>18</sup> Према једном казивачу, у време СФРЈ „било их је (Црногораца) мање од 20% у Бечеју, а чинили су 80% чланова Партије (Савеза комуниста Југославије)“.

<sup>19</sup> Израз „локализује“ дат је под знацима навода због тога што они који врше ову врсту културне когнитивне операције сматрају да управо то у овом случају чине, док – у ствари – и даље врше генерализацију: оно што је „локализовано“, не само да није *место*, већ је, у географском смислу, шире и од *области*.

Стереотипи се везују за Србијанце као наречене „наше Друге“. Основни стереотип приказује Србијанце као „наше, али потпуно различите од нас“, како је то формулисао један испитаник. Наиме, етничка, друштвена, у основи културна, судбинска, емотивна, интересна и свака друга веза између локалних Нас у најужем смислу и ових „наших Других“ не доводи се никако у питање, али се, такође, не доводи у питање ни уверење да се припадници ове категорије разликују од класифицираната у погледу „менталног склопа“, „односа према животу“, „културних навика“, „односа према ауторитету (држави)“<sup>20</sup> итд. При томе је, вредносни однос садржан у овим стереотипима, у основи, неутралан: понеко од класифицираната изразиће се са извесним ниподаштавањем према елементима од којих је сачињен стереотип о Србијанцима, неко други ће их сматрати у извесном смислу супериорним у односу на сопствене аналоге тих елемената, али најчешће ће се према њима односити без вредносног става – једноставно, као према чињеници, односно – у смислу констатовања и подвлачења различитости.

Стереотипи са наглашеним вредносним односом постојали су према категорији избеглица; након неколико година, међутим, како је престајао да слаби и међусобни културни шок који је настао због услова услед којих су две групе почеле да деле исту социокултурну локалност, али и како су сами избегли Срби из Хрватске почели да превладавају сопствени шок због онога шта их је снашло, ти стереотипи не само што су, у основи, почели да губе евалуативни карактер, већ су, у највећој мери, сведени на унутаретничко разликовање. Наиме, у времену које је уследило након пристизања избеглица, а које је у социокултурном смислу било обележено разноврсним акцијама прикупљања помоћи у циљу њиховог тренутног збрињавања, јавио се јасан јаз између сународника у чију су локалну социокултуралност пристигли и самих избеглих по питању погледа на трајно или барем дугорочно решавање основних проблема ових других, односно – пре свега – питања њиховог смештаја и финансирања/могућности за самостално привређивање.

Не улазећи даље у ову ситуацију,<sup>21</sup> на културном когнитивном плану се између домаћих и пристиглих развио однос узајамног негативног вредновања начина живота: док су први почели да доживљавају друге као незахвалне, несклоне марљивости и напорном раду, ови су узвратили типичним процесом психолошког одмака, тј. обезвређивања оних аспеката стварности за које сматрају да их дискредитују у стварносној или симболичкој

---

<sup>20</sup> Међу бечејским Србима влада готово опште уверење да они у односу на, рецимо, становнике Поморавља или Подриња, показују већи респект према власти као таквој, у том смислу да ће ретко кад довести у питање њене поступке, а камоли показати отворено неслагање са њом.

<sup>21</sup> Док мештани, углавном, нису имали јасну представу о томе на који и какав начин би ови проблеми могли заиста да буду решени, али су очекивали да оквир тога буде социјализацијско и акултурацијско уклапање новоприселих у њихову средину, избеглице су очекивале непосредну интервенцију државе (многи од њих су чак тврдили да им је то обећано када су почели да напуштају своје домове и имања) и у том чекању су опстајали на својој социокултурној и ситуационој издвојености.

равни,<sup>22</sup> и конструкцијом малог мита о томе како су напустили готово непојамна богатства и разрађене послове и обрели се у средини у којој се „тако пуно ради, а тако мало има“. Одатле су избеглице постале категорија унутаретничке диференцијације која је доживљавана као најдаља у социокултурном смислу: од свих осталих категорија, присутних у локалности српског пола дате етнокултурне дуалности, одвајало их је опстајање на сопственој социокултурној посебности – произашло из ситуационе, наравно – чиме је, у конкретном случају, критеријум завичајне класификације уступио место критеријуму акултурацијске евалуације.

Код бечејских Мађара је релативно очигледна дистинкција у односу на сународнике из матице, за коју треба истаћи да је у том смислу двосмерна.<sup>23</sup> Стереотип који је устројава има јасан евалуативни аспект, а предзнак тог аспекта се мењао у зависности од историјских околности. Последња таква промена десила се током деведесетих година прошлог века, мада су испитаници, а посебно они старији (преко 60 година), истицали да је до тога долазило и раније. Садржина тог стереотипа је таква да, у бити, може да се опише као процењивање локалних Нас и наших Других спрам мање-више реалног оцењивања услова и квалитета живота и, следствено томе, приписивања одговарајућег релационог статуса у смислу „виших“ и „нижих“, тј. друштвено и културно више и мање вреднијих и остваренијих, где је – понављам – референтни оквир, тј. поредбена линија, у оквиру унутаретничке диференцијације са ове и оне стране државне границе.

У време вршења истраживања – дакле у последњих десетак година, припадници мађарског пола локалне етнокултурне дуалности наводили су да су до 1991. и рата и распада СФРЈ, а са њим и урушавања социоекономске ситуације у Србији, себе доживљавали као „господу“ у односу на сународнике из матице, али да се то временом окренуло у корист ових других, те не само што су почели да себе у том смислу сматрају инфериорнијим у одосу на њих, већ су и сами бивали перципирани на такав начин од стране сународника из матице. Оваква међусобна евалуација, настала на основу унутаретничке диференцијације, имала је у прво време махом економско обележје. Међутим, постала је нарочито изражена са приближавањем тренутка приступања Републике Мађарске ЕУ и почела је да код локалних Мађара поприма облик осећања етнокултурног отуђења од главнине њихових етника.

Када су у питању селеушки Румуни, такође је релативно очигледна дистинкција у односу на сународнике из матице, али у овом случају она није толико двосмерна: чини се, заправо, да су, изузев румунских етнолога, Румуни из Румуније релативно незаинтересовани за карактерисање и

---

<sup>22</sup> В. Toni Schmader, Brenda Major and Richard H. Gramzow, *Coping With Ethnic Stereotypes in the Academic Domain: Perceived Injustice and Psychological Disengagement*, *Journal of Social Issues* 57, 2001.

<sup>23</sup> Било је испитаника који су експлицитно тврдили да се сународници у матици према њима, али и према припадницима мађарске националне мањине из других држава, односе потцењивачки.

евалуацију сународника у Србији, или барем такво мишљење имају Румуни у српском Банату.<sup>24</sup> Опстао је стереотиоп који произлази из ове врсте унутаретничког разликовања,<sup>25</sup> и то са релативно непромењеним евалуативним аспектом у односу на историјске, друштвене и економске околности; чак и одређивање термина уласка Румуније у ЕУ (и увођење виза) не поправља самопроцену локалних Румуна о условима и квалитету живота у односу на земљаке из матице, а пре свега на оне са којима долазе у додир у сопственој средини: „то је све ствар политике“, „даба им, кад им је стандард и даље низак“, „па опет ми боље од њих живимо“ и сл.

Селеушки Румуни су, наравно, такође свесни тога да не само што они њихови сународници који су им послужили као модел за конструисање таквог стереотипа не могу да се сматрају чиниоцем битним за стицање репрезентативне слике друштвеног, културног и економског стања у Румунији (барем не више), већ и да је то стање знатно измењено у правцу онога које сами сматрају пожељним или барем задовољавајућим, док је, макар у одређеним аспектима (објективни пад стандарда, нестабилније прилике на тржишту пољопривредних производа, административно отежано путовање у иностранство и сл.), њихова ситуација реално погоршана – управо са аспекта онога што у том смислу сматрају пожељним.<sup>26</sup> Одатле – пре у виду опаске него аналитичке констатације – може да се каже да и у овом случају постоје предуслови за развијање стереотипа о себи са негативним вредносним предзнаком по линији унутаретничког разликовања, а можда и замек тога, и сигурно је да ће опште друштвене, културне и економске прилике у нашој земљи даље утицати у том правцу – у једном или у другом смеру.

Променљивост вредносног предзнака оваквог релационог стереотипизирања у тачно утврђеном референтном оквиру, у смислу некадашњег осећаја супериорности над земљацима из матице и данашњег евентуалног осећаја инфериорности, није, дакле, мотивисана само економским разлозима. Економски разлози су оно што се, можда, више истиче или потеже као релативно очигледан аргумент, али мишљења сам да су у питању разлози који би могли да се означе више као престижни, односно као политичко-културолошки, у односу на стање у савременом свету и вредности које су у њему прокламоване – како унутар друштва (у којем се живи, али и иначе), тако и интернационално (пре свега, у смислу уређивања међудржавних односа у складу за глобално захтеваним унутардруштвеним нормама).

---

<sup>24</sup> Истраживање је, наравно, спроведено само са ове стране границе, а како му је сврха била покушај да се досегну одређени аспекти културне когнитивности у локалној дуалној етнокултуралности, а не, на пример проблем унутаретничког разликовања или стереотипа по себи, релевантним сматрам податке прикупљене у оквиру дате Ми-групе (сваке од обрађених).

<sup>25</sup> Детаљније је представљен у: Б. Жикић *Конструкција идентитета у дуалној етнокултурној заједници: Селеуш*.

<sup>26</sup> А што, наравно, деле са осталим житељима ове земље.

Овакво релационо стереотипизирање, на изванредан начин, замењује у одговарајућим половима разматраних дуалних етнокултурних средина оно елаборирано унутаретничко разликовање, мотивисано, пре свега, културним когнитивним операцијама завичајног класификовања. Наиме, у оба случаја циљ је не само означити Другог, већ и то како је тај Други део Нас (или смо Ми део Њих, сасвим свеједно), „објаснити“ зашто уопште постоји то Ми-Они диференцирање и, следствено томе, „оправдати га“ средствима која су на располагању. Наравно, како је већ речено, унутаретничко разликовање и стереотипизирање нису једно те исто, али као средства интуитивних теорија могу да буду, по логици растегљивих категорија, сматрани таквим од стране оних који их на описани начин употребљавају.

То културно когнитивно примећивање да постоје они-који-су-као-ми-али-не-и-сасвим-исто-што-ми последица је преламања два правца концептуализације Ми-групе: једног, који говори о етничком пореклу и, другог, који наглашава њено место пребивања, односно одређује је у просторном смислу. У разматраним случајевима то је пресек скупова који дају представу онога на чему се темељи заједништво са осталим етницима и онога на чему се заснива социокултурна локалност, тј. непосредна заједница живота. Прво је, у доброј мери, засновано на есенцијалистичком доживљавању етничког идентитета, док је друго, више, последица искуственог доживљавања, али је и као такво, на нивоу *представе* о томе, ништа мање плод симболичке конструкције од представе о етничком идентитету.

Унутаретничка разликовања и стереотипи, који на основу тога могу да настану, представљају у дуалним етнокултурним заједницама,<sup>27</sup> једноставно, вид превазилажења супротности између представа о томе да се припада једном, знатно ширем и комплекснијем социокултурном ентитету – етничкој заједници класификованој као народ, са чијим свим конституентама се не може поистоветити у стварносном, искуственом смислу и са којима често нема никаквог додира и представа о томе да се локална социокултуралност, у стварносном нераскидивом смислу, састоји од Нас и Других који, такође, имају своју есенцијалистичку конструкцију етничког идентитета, али – као и Ми – свој културни идентитет црпу из социокултурне ситуације заједништва живота са Другима (тј. Нама) и из одвојености од своје шире етничке заједнице.

Ово је, унеколико, и разлог разликовања модела унутаретничког диференцирања и стереотипа у различитим половима датих етнокултурних дуалности: може се рећи да представљају малу етнографију идеја о томе од чега је, заправо, састављена свака локална етничка заједница. Што је она хомогенија у смислу географског порекла њених припадника – тачније, ако је таква њихова представа о томе, унутаретничко диференцирање је мање

---

<sup>27</sup> Треба имати у виду да се изнето односи само на стање по овом питању у дуалним етнокултурним заједницама, а не на унутаретничка разликовања и стереотипе уопште.



елaborирано, а евентуални унутаретнички стереотипи су садржински јаснији и прецизније усмерени – и обрнуто, разуме се. Постојање завичајних класификација у контексту унутаретничког диференцирања упућује на то да су оне, у ствари, оваплоћење интуитивне теорије о томе да етничко порекло може да се изједначи са пореклом у завичајном смислу. Но, како истовремено – као што је случај са, на пример, дуалним етнокултурним срединама – концептуализација специјализације завичајности не може да пренебрегне њену етничку неистоврсност, у конструкцији идентитета у таквим срединама морају се узети у обзир и етничка компонента и компонента социокултурне локалности.

Док је о доминантности и детерминишућем карактеру етницитета у процесу конструкције идентитета у овим срединама било речи раније,<sup>28</sup> компонента социокултурне локалности тог идентитета конструише се не толико у односу на друге, колико на у односу себе, тачније, не инсистира толико на томе да смо Овдашњи Ми они који се разликујемо од Овдашњих Њих, колико на *нашој* посебности у оквиру те есенцијалистичке Ми-групе, где извор такве наовдне посебности представља *наше* место пребивања/претпостављеног порекла, што у датом процесу, заправо, у потпуности замућује „јасност“ категорија етничке припадности и локалне дуалне етнокултуралности. Унутаретничко доживљавање разноликости можда јесте, помало, фолклорно – барем у смислу тога да је намењено себи, а не другима,<sup>29</sup> али га то не чини ништа мање моћним средством конструкције идентитета у контексту који, очигледно, изискује задовољавање два сасвим различита критеријума самоодређења.

---

<sup>28</sup> Б. Жикић, *Конструкција идентитета у дуалној етнокултурној заједници: Бечеј и околина*; исти, *Конструкција идентитета у дуалној етнокултурној заједници: Селеуш*.

<sup>29</sup> Уп. Гордана Љубоја, *Етнички хумор XX века у хумористичкој штампи Србије*, Посебно издање Етнографског музеја, Београд 2001, 364.

**Bojan Žikić**

## **Ethno-cultural Duality and (Ethnic) Stereotypes**

*Key words:* ethno-cultural duality, ethnic and cultural identity, stereotypes, cultural cognition, intuitive theories.

A construction of an individual identity, in dual ethno-cultural environments, is often based on a premise that an ethnic identity is a primary human determinant. In such dual ethno-cultural communities, a basic ethnic stereotype could be called “relational”: it is founded on the concept of “Others/We-group” distinction, where the Others appear as a main reason for the existence of the We-group members who use the distinction. This stereotype is based on the following premises: the first one says that a local socio-cultural reality contains two solid ethno-cultural groups, whereas the other suggests that in a local context, there exist just “They” as a solid ethno-cultural group while among “Us” the solidity is in fact, limited to ethnic affiliation. The consequence of the attitude is pervasive presentation of intra-ethnic differences, more than mere stereotyping of the Others. These stereotypes are based on the so-called “homeland” classifications and appear to represent a small ethnography of ideas and images on what constitutes and makes a local ethnic community. The stereotypes of this particular kind are more often seen among members of Serbian ethnic group, at least based on a research in two local communities – Bečej and Seleuš. In the two communities, the prevailing attitudes on intra-ethnic differences and the stereotypes developed out of the differences are more numerous and elaborated, based on the “homeland” classification. This cultural, cognitive process is a consequence of intertwining of two perspectives in understanding of the We-group. The first perspective narrates about the We-group ethnic background, and the second emphasizes the group domicile, that is, it defines the We-group in space. The first perspective is founded, more or less, on indispensable experience of an ethnic identity, while the other perspective is more based on empirical experience; the second perspective is also a creation of a symbolic construction, the same as an image on an ethnic identity per se.



## Сања Златановић

Етнографски институт САНУ, Београд  
eisanu@sanu.ac.yu

## Свакодневица у енклави \*

Рад се заснива на теренском истраживању обављеном 2003. године у енклави Витина на Косову и има за циљ да начини етнографску скицу (после)ратне свакодневице.

*Кључне речи:* свакодневица, енклава, етнички идентитет, родни идентитет, хомогенизација идентитета, традиционализам, Косово, Витина, Срби, Албанци, староседеоци.

Рад се заснива на теренском истраживању обављеном у лето 2003. године у енклави Витина на Косову.<sup>1</sup> Енклава Витина, поред истоимене варошице, обухвата и пет села у којима живе Срби: Врбовац, Грнчар, Клокот, Бинач и Могилу.<sup>2</sup> Варошица Витина је етнички мешовита,<sup>3</sup> као и села Бинач и

\* Текст је резултат рада на пројекту *Савремена сеоска и градска култура – путеви трансформације* (бр. 1868), који финансира Министарство за науку и заштиту животне средине Републике Србије.

<sup>1</sup> Теренско истраживање обављено је у оквиру етнолингвистичког пројекта *Истраживања словенских говора на Косову и Метохији*, који је при Институту за српски језик САНУ финансирао УНЕСКО. Тонски записи, коришћени у овом раду, чувају се у звучном архиву Института за српски језик САНУ под следећим ознакама: 221-K-Vrbovac-1-SZ, 222-K-Vrbovac-2-SZ, 223-K-Grnčar-1-SZ, 224-K-Binač-1-SZ, 225-K-Binač-2-SZ, 226-K-Klokot-1-SZ, 227-K-Vrbovac-3-SZ, 228-K-Vrbovac-4-SZ. Истраживање је настављено током 2004. и 2005. године у Врању, према коме су становници енклаве значајно усмерени. Велики број расељених лица са подручја Косовског Поморавља живи у Врању.

<sup>2</sup> Антропогеографску студију Горње Мораве дао је Атанасије Урошевић, *Горња Морава и Изморник*, Насеља и порекло становништва 28, Српски етнографски зборник LI, Београд 1935.

<sup>3</sup> У Витини је у периоду после 1999. године живело око сто тридесет Срба у око тридесет кућа. После напада 17. марта 2004. године остало их је око педесет. Жртва није било, сви су побегли у околна српска села. Преостали Срби у Витини, углавном старији људи, настоје да продају имовину и да се што пре одселе.

Могила, у којима Срби представљају мањину. Клокот је село са већинским српским становништвом. Врбовац и Грнчар су спојени и у њима (осим неколико ромских породица у Врбовцу) живи искључиво српско становништво. У енклави је око 3.500 Срба, али тај број варира. Породице су подељене; често неки њихови чланови живе на територији (уже) Србије, а многи су „и тамо и овде“. Срби који су у енклави остали, и који и сада тамо живе, себе означавају као староседеоце<sup>4</sup> (*староседелац* – м. род, *староседелка* – ж. род, *староседелци* – мн.) и веома су поносни на свој староседелачки идентитет, чији су носећи конструкти да на подручју Горње Мораве они живе „од памтивека“, везаност за сроднике и за своју специфичну традицију коју високо вреднују, као и то да представљају „праве“ Србе, за разлику од досељеника. Дихотомизација ми/они у дискурсу староседелаца подвлачи се метафором која изражава однос према промени: док досељеницима петао пева на колима, њихов пева на кућном прагу. Егзодус после 1999. године и живот чланова породице и шире заједнице у расејању тешко погађају слику староседелаца о себи и о другима. Старији саговорник, причајући о „Шоповима“ (како су досељеници пејоративно називани), додаје:

„Еј, његов пет'л, каже, на кола му пева, мани га... Он увек, каже, путује. И тако... Али сад је дошло да ми сви смо се растурили тако. Свакоме певац пева на кола. Али кој се то тако надао!“

Рад има за циљ да начини етнографску скицу (после)ратне свакодневице,<sup>5</sup> будући да су планирана подробнија истраживања. Од 1999. године и увођења међународног протектората на Косову<sup>6</sup> свакодневни живот обичних људи измењен је из темеља.<sup>7</sup> У разговорима током истраживања

---

<sup>4</sup> У периоду после 1918. године Краљевина Југославија је у оквиру аграрне реформе, а као облик националне стратегије, на подручје Косова и Метохије колонизовала становништво из Лике, Херцеговине, Далмације, Црне Горе и југоисточне Србије. Међу досељеницима и Србима староседеоцима (иако су сви они себе означавали као припаднике српског народа) постојале су и опстајале културне границе и ендогамија. Досељеници, будући да нису били прихваћени од староседелаца, а под притиском Албанаца (у чијим селима су углавном насељавани), већ од шездесетих година двадесетог века почињу да напуштају Косово. О односу староседелаца и досељеника в. А. Урошевић, *н. д.* 154; Сања Златановић, „Шопови“ у *Косовском Поморављу*, у: *Скривене мањине на Балкану*, Балканолошки институт САНУ, Посебна издања 82, Београд 2004, 83–93.

<sup>5</sup> О свакодневици као појму конструисаном на особен начин, те различитим теоријским приступима свакодневном животу, в. Ivana Spasić, *Sociologije svakodnevnog života*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd 2004.

<sup>6</sup> Према *Резолуцији Савета безбедности Уједињених нација 1244* од 10. јуна 1999. године, захтева се да „СР Југославија одмах обустави насиље и репресију на Косову на начин који се може верификовати, и да започне и оконча повлачење у фазама са Косова, на начин који се може верификовати, свих војних, полицијских и паравојних снага, у складу са хитним распоредом, са чим ће бити синхронизовано распоређивање међународног безбедносног присуства на Косову“ (Резолуција Савета безбедности Уједињених нација 1244 (1999), *Документи о Косову и Метохији*, Координациони центар Србије и Црне Горе и Републике Србије за Косово и Метохију).

<sup>7</sup> Анализу косовске реалности у периоду после увођења међународног протектората пружају тематски бројеви часописа Лицеум: Биљана Сикимић (ур.), *Избегличко Косово*,

били су непрестано, готово наметљиво присутни проблеми свакодневице, коју омеђују односи с албанским становништвом и међународном управом. Реалност живота у енклави од истраживача захтева изузетну емпатичност, те се уобичајене истраживачке стратегије „разлабављују“. Прибегава се темама из области традицијске културе, које враћају саговорнике у неко друго, срећније време, успостављају изгубљени контекст и омогућају неку врсту ескапизма,<sup>8</sup> позитиван трансфер према истраживач-у/ици и наставак разговора.

## Хомогенизација идентитета

Подручје Косова и Метохије карактерише изузетно сложен историјски, политички и културни контекст. Распрострањена представа о Косову *само* као о простору српско-албанских сукоба упрошћена је и погрешна, а на основу ње изводи се погрешан закључак о етничкој, религијској и лингвистичкој монолитности двају народа и двају језика,<sup>9</sup> као и о дубокој, непремостивој провалији између њих. На Косову су коегзистирале многе етничке, верске и лингвистичке групе, те мултиетничност, мултиконфесионалност и мултилингвалност карактеришу ово подручје у више последњих векова.<sup>10</sup> Будући да се ради о пограничној области, групне границе су флуидне, а идентитети су неодређени, непостојани, амбивалентни и ситуационо условљени.<sup>11</sup> У мирнијим периодима, бледеле су границе између етничких и верских група; многи заједнички елементи културе сведоче о преплитању сукоба и симбиозе.<sup>12</sup> У свакодневном животу многобројне друге поделе биле су наглашеније од етничких: племенске, верске, језичке, политичке или идеолошке...<sup>13</sup>

У последњим деценијама двадесетог века идентитети се хомогенизују и добијају фиксне границе. Етничка идентификација постаје релевантнија од свих других облика припадности. Етнички идентитет, како показују многобројне студије, добија на значају у нејасним ситуацијама и периодима

---

Лицеум 8, Крагујевац 2004; Биљана Сикимић (ур.), *Живот у енклави*, Лицеум 9, Крагујевац 2005.

<sup>8</sup> Марија Илић, *Тајно знање: Бог ми то дароваја*, у: *Живот у енклави*, Лицеум 9, Крагујевац 2005, 222. Ауторка је истраживање обављала у јулу 2003. у Витини и Врбовцу.

<sup>9</sup> Радивоје Младеновић, *Словенска лингвистичка припадност, конфесионална припадност и етнички трансфер у светлу скривених мањина на југозападу Косова и Метохије*, у: *Скривене мањине на Балкану*, Балканолошки институт САНУ, Посебна издања, књ. 82, Београд 2004, 245.

<sup>10</sup> Исто.

<sup>11</sup> Ger Duijzings, *Religion and the Politics of Identity in Kosovo*, Hurst & Company, London 2000, 24.

<sup>12</sup> Исто, 11.

<sup>13</sup> Исто, 12.

промена, када се стварају услови за доживљај угрожених граница.<sup>14</sup> Некада мултиетничко Косово, од 1999. године насељено је готово искључиво Албанцима. Срби су мањина, гетоизирана у малим енклавама. Многе друге групе расељене су или (насилно) асимиловане.

Потреба повлачења и очувања етничких граница на Косову доведена је до пароксизма. Доминантно албанско становништво етничке симболе демонстрира јавно – много је упадљивих, новоизграђених цамија<sup>15</sup> и споменика припадницима Ослободилачке војске Косова на којима су истакнуте заставе, које се налазе и на свим већим зградама, кућама и гробљима. У бучној сватовској поворци у центру Витине готово сви аутомобили били су окићени албанским заставама. Графит „УЏК“ (скраћеница за Ослободилачку војску Косова) налази се на многим фасадама у етнички мешовитим срединама. Срби то чине скривеније, али не са мање жара: у свим кућама је велики број икона, а кафана „Цар Лазар“ у селу Грнчар облепљена је сликама српских светаца и ратника.<sup>16</sup> Млади људи, када говоре о својим путовањима, описују манастире које су посетили; као посебан доживљај издвајају ходочашће у манастир Острог у Црној Гори. Велики број људи строго се придржава поста у православном календару. Венчање и крштење детета у цркви јесте нешто што се подразумева. Празници календарског циклуса, попут Божића и Ускрса, обележавају се на веома традиционалан начин. Тако, на пример, у готово свим кућама се на Бадње вече из просторије у којој се обедује избаце столови и столице, а по поду се распростре слама на коју се ставља храна и тако се вечера. Наредна два дана такође се обедује на слами која се после ставља на усеве. У свим породицама прославља се крсна слава. Сеоска слава има свог домаћина („кума“) и подразумева партиципацију свих чланова заједнице. Континуитет лазаричких поворки и других ритуала на нивоу села, са очигледном интегративном

---

<sup>14</sup> Tomas Hilan Eriksen, *Etnicitet i nacionalizam*, Biblioteka XX vek, Beograd 2004, 174.

<sup>15</sup> Дејзингс пише да међу Албанцима на Косову постоји тројна верска подела: на муслимане, католике и заједницу шиитски опредељених дервишких редова. С обзиром на то да није било услова да се Албанци уједине на религијској основи, изабран је језик да премости разлике између различитих верских и регионалних идентитета. Иако су већином муслимани, ислам, према мишљењу Дејзингса, није играо значајну улогу у политичкој мобилизацији: G. Duijzings, *n. d.*, 10, 159.

<sup>16</sup> Потенцирање етничког на обе стране до апсурда добро је „ухваћено“ у документарном филму Бориса Митића „Унмик Титаник“ (2004), који је снимљен у Приштини на дочеку 2003. године. У граду су чак и новогодишњи балони с националним обележјима, деца у крилу Деда Мраза уз пакетић држе албанску заставицу, на све стране се продају календари, мајице и амблеми на којима су слике ратника и етничке и војне ознаке. Преосталих сто Срба живи заточено у једној згради. У позадини дијалога једне групе чује се тихо песма са радија: „Косово је српско, српско остаће...“ У новогодишњој ноћи, када попуштају „кочнице“, неколико младића испред зграде пева песму у којој се помиње Дража Михаиловић. Старији рођак их са прозора опомиње, а један од њих му вичући одговара: „Ко те питао шта? Је л ово Србија или није?“ ([www.dribblingpictures.com](http://www.dribblingpictures.com))

функцијом,<sup>17</sup> није прекинут ни за време рата 1999. године. Срби себе описују као православне вернике, при чему су етничка и религијска идентификација неодвојиве.<sup>18</sup> Придржавање православног канона је у функцији тематизације етничког идентитета.

## Закочен живот

Прва слика косовске реалности је разрушеност, опустошеност, стране војне трупе у оклопним возилима на сваком кораку, а дуж старих и разрованих путева – новоизграђене зграде, чија блештава архитектура одудара од амбијента и појачава доживљај (после)ратних подела и траума.

Свакодневицу у енклави у периоду од 1999. године обележавају различите фазе. Општу хаотичност, убиства и кретање у конвојима уз пратњу постепено замењују смиреност и рад на суживоту. Током мог боравка, од села до села, могло је да се иде искључиво колима. Уколико би се ишло пешице, онда се морало ићи у групи. Унутар српских села, као што су Врбовац и Грнчар, кретање је слободно. У етнички мешовитим селима, попут Бинача, где је око двеста домова Албанаца католичке вероисповести, а српских мање од четрдесет, мушкарци се крећу у групама, а жене излазе само у непосредни комшилук. Због отежаних услова кретања пријатељи и сродници из различитих села ретко се виђају, чак се и за славе не посећују. У Биначу крсну славу прослављају без гостију, јер у околним кућама живе сродници који славе исту славу, а они који су даље не могу да дођу. Старија жена из Бинача објашњава:

„Немаш да искочиш нигде. Куде?! Туј, дома, дома. Ноћ, д'н. К'о затвореници к'д се пуштав по он'ј круг да шетав, такој и ми. Све седиш... Један дан да једеш, два дана да трпиш, само да имаш мир, то је главно!“

Свакодневица обојена траумама рата – егзистенцијална несигурност, доживљај гета и изолованости, закочен живот, време као да стоји. Старији саговорник каже:

„Кад се видимо, не знамо шта да се испитамо. 'Где су ти, прво, деца? Да л су овде или су у Србију?' То је први проблем што је наш народ се растурио. Остали већином стари људи, изнемогућни... Њиве лежу необрадљиве...“

У свим срединама са већинским српским становништвом на Косову отворене су *Локалне канцеларије заједница* намењене мањинама, па је тако једна за општину Витина смештена у село Врбовац. У њој представници српске заједнице у сарадњи с УНМИК-ом раде на хуманитарној помоћи

<sup>17</sup> О интегративној функцији сеоских ритуала в. Nikola F. Pavković, *Selo kao obredno-religijska zajednica*, Etnološke sveske I, Beograd 1978, 51 – 65.

<sup>18</sup> Горња Морава је све до почетка деведесетих година двадесетог века била етнички, верски и лингвистички мозаик, те су утицаји других култура, нарочито у религијској сфери, видљиви и „голим“ оком.



српском становништву. Преовлађујући став међу мојим саговорницима је да они нису мањина, да је Косово и даље део Србије и да они у својој земљи не могу да буду мањина, али помоћ не одбијају. Апатија, негирање реалности и нада у неочекивани обрт ситуације дистинктивна су обележја енклавске свакодневице.

Инфраструктура је застарела и оштећена. Рестрикције електричне енергије су свакодневне; дешава се да струје нема и по неколико дана. Фиксни телефони су реткост, а мобилни имају домет само на одређеним локацијама. Штампу не добијају. До краја 2003. на српском језику су могли да прате само локалну станицу ТВ Шилово, а касније су добили и Први и Други програм ТВ Београд. У селима има добро снабдених прехранбених продавница. Осталу робу купују у Витини, у продавницама чији су власници Албанци, или у Врању. Према Врању, које је од Витине удаљено око седамдесет километра, значајно су оријентисани; свакодневно саобраћа комби-линија.

Становници енклаве се углавном баве пољопривредом, али од 1999. године само за своје потребе, јер немају коме да продају робу. Земљу на ободу села не обрађују – неки људи су тако настрадали. На поједине њиве одлазе у групама, бар двоје-троје. У њивама има заосталих касетних бомби; приликом обраде земље дешавало се да наиђу на њих. У новијој фази суживота Албанци долазе у село и откупљују производе, али и диктирају цену. Комуникација у тим ситуацијама је на српском, док се у јавним установама, као што су суд и пошта, говори искључиво на албанском језику. Срби, нарочито старији, мање или више добро говоре албански језик – и обратно, али свако на подручју које доживљава као своје инсистира на свом језику. У разговорима током истраживања моји саговорници би често, у немогућности да нађу одговарајућу реч на српском језику, која прецизно изражава оно што они желе да саопште, рекли: „Што кажу Шиптари...”<sup>19</sup> и изразили се на албанском, чиме јасно показују преплетеност култура.

Друштвене институције, као што су школство и здравство, функционишу уз високи степен импровизације. Наставници у школама су углавном без одговарајућих стручних квалификација. У амбулантама раде лекари опште праксе, а одређених дана долази стоматолог и неколико лекара различитих специјалности. Проблем представљају хируршке и гинеколошке интервенције, као и лечење тежих болести. Грачаница је најближе место у коме могу да се обаве гинеколошки прегледи (удаљена је око 50 километара), али пут је ризичан, па се жене опредељују за одлазак у Врање. Прегледи током трудноће, као и сам порођај, обављају се у Врању. Млади парови обично уочи порођаја изнајме стан у Врању или бораве код рођака и чекају. Неколико жена се породило у Витини, у албанској болници. Породиле и бебе биле су добро третиране, али без обзира на то, Срби немају поверења.

---

<sup>19</sup> Срби када говоре о Албанцима уопштено углавном их називају *Шиптари*. Са друге стране, међу Албанцима праве разлику на основу њихове религијске припадности, те Албанце муслимане именују као *Шиптаре*, док Албанце католике називају *Римокатолици* или *Латини*. Припаднике хрватске заједнице из Летничке жупе такође називају *Латини*.

Проблеми у тим ситуацијама, како су ми објашњавали саговорници, настали су приликом административног увођења деце у књиге новорођених. Потврда се издаје на албанском језику, име детета написано је албанском абecedом, па је проблем да се то уведе, према речима мојих саговорника, у „наше књиге“.<sup>20</sup> У тим ситуацијама, како ми је испричано, посредовали су српски лекари који су дали потврду о рођењу, па чак и свештеник, да би деца била уписана у књигу рођених у „нашој држави“. Паралелни живот и паралелне институције, тј. проблем – чије је Косово и ко на њега има (искључиво) право – испољава се на свим могућим додирним тачкама и пројектује у причама и препричавањима. У разговору са женом из Могиле, која се у новембру 1999. године породила у Врању, а затим три пута у Витини, сазнала сам да су у витинском породилишту према њој поступали веома добро и да су је отворено питали на ком језику жели да добије потврду.<sup>21</sup>

## Однос између етничитета и рода

Појам идентитета је веома широк и сложен, обухвата низ идентификација које се међусобно прожимају и преклапају, при чему сразмера и интензитет зависе од места и времена.<sup>22</sup> У косовској енклави, где је етнички идентитет релевантнији од других облика припадности, неопходно је размотрити природу његове везе са другим видовима колективног идентитета. Будући да се етничитет артикулише у свакодневном животу, у различитим одговорима на његове захтеве и изазове,<sup>23</sup> а свакодневица обично изједначава (како у свакодневном говору, тако и у научном дискурсу) са приватношћу и женском сфером,<sup>24</sup> значајно је начинити скицу преклапања етничког и родног идентитета.

Жене у енклави урођене су у свакодневицу. Наталитет је висок, од 1999. године је у опадању. Млађи брачни парови обично имају од три до четири детета. Традиционализам је овде у свим сферама живота веома изражен, па је само мушко потомство жељено. Жена рађа све док не добије

<sup>20</sup> Исти проблем постојао је и на другој страни. Албанка из Приштине, лекарка, каже да је суспендовала болничарку Српкињу која је некоректно уписивала имена деце у књиге, не поштујући при томе албанску абечеду од 36 слова. Elizabet Kestli, *Žene sa Kosova: životne priče Albanci*, Futura publikacije, Novi Sad 2002, 33.

<sup>21</sup> У прилог разумевању односа родног и етничког идентитета на Косову иде и прича саговорнице из Могиле – да ју је, када је родила трећу по реду девојчицу, бабица Албанка тешила речима да ће следеће године свакако бити син.

<sup>22</sup> Antoni D. Smit, *Nacionalni identitet*, Biblioteka XX vek, Beograd 1998.

<sup>23</sup> T. H. Eriksen, *n. d.*, 14.

<sup>24</sup> О приступу свакодневици као женском домену, проблематичним једначинама *жена = природа* и *жена = свакодневни живот*, те судару „деконструктивистичког“ и „есенцијалистичког“ момента, в. I. Spasić, *n. d.*, 150 – 166.

мушко дете, а пожељно је да буде више синова.<sup>25</sup> Када се у породици роди треће или четврто по реду женско дете, уколико им се честита, доживљавају то као подсмех. После рођења девојчице примењују се многобројни магијски поступци у којима се користи постелица или остаци пупчане врпце да би се обезбедило рађање мушке деце, а прибегава се и промени кума.

Девојкама је дозвољено да заврше највише средњу школу. Све моје саговорнице су без изузетка, а било их је различитих генерација, па и врло младих, сматрале да је за женско дете и средња школа много и да се све оне које иду на студије, према њиховим речима, „покваре“ (тј. почињу да доводе у питање традицијом утврђене обрасце). О томе се у кућама које сам посећивала говорило сасвим спонтано. Један од млађих саговорника, у покушају да ми објасни став средине, рекао је да се у породици, када девојка изрази жељу да студира, говори да је она „туђа кућа“ и:

„Што да је ми школујемо, она ће да се уда, да нађе неког ко ће да је издржава. Што има да се она школује, можда неће ни да ради, можда неће ни да је пусти да ради“.

Девојке се после завршене школе и живота с родитељима одмах удају. Од њих се и данас очекује да у брак уђу невине и свекрви пруже доказ о томе. Уколико се испостави да млада није била невина, то се ради угледа породице крије, али – како објашњава млађа саговорница:

„Слабо је поштују... то јој остаје доживотно. Ако се зна да није невина, то доживотно знају и ако некад се посвађа са свекрву или са свекра, с мужа, увек ће да јој пребаце. (*Шта јој кажу?*) 'Ти, овде се свађаш с нас, а знамо каква си дошла“.

Млада снаха и данас не учествује у разговору мушкараца и старијих, а када су гости у кући, све време стоји по страни и служи. Из куће излази само у пратњи мужа, свекрве или неке рођаке. У скоро свим домаћинствима свакодневно се меси хлеб, који се понегде пече у црепуљи.<sup>26</sup> Девојчице већ са дванаест година почињу да уче да месе хлеб. На питање да ли хлеба нема у продаји, млада домаћица је одговорила да се хлеб продаје, али да у селу свега неколико жена купује хлеб и да се за њих говори да „немају руке“. О хлебу се говори с посебним емоцијама; у аграрној, традиционално оријентисаној заједници он има дубок симболички значај. Женама је „мерак“ да га месе, он је „слађи“ од купљеног, а уз то је од њиховог жита (у селима раде воденице).

---

<sup>25</sup> Старији саговорник је са поносом испричао да има пет кћери и сина. Кћерке су га увек слушале, лепо се удале и имају децу. Али једна од њих, са жаљењем је додао, има само женску децу, па је он храбри: „Даће Бог!“ Даље, у разговору, изразио је жаљење због тога што се у новије време рађа мање деце него раније, додавши: „Пород је најјака сила!“.

<sup>26</sup> У свим кућама које сам посетила свакодневну храну (осим у дане поста, јер се у припреми хране готово искључиво користи свињска маст) представљају пите с различитим надовима. У појединим приликама, као што је долазак посебно драгих гостију, спремају се *филије*, врста слојевитог теста са доста масти, које се пече испод сача и захтева много труда и времена. *Филије* носе високовредновани атрибут традиционалне хране. А као контраст томе, веома су омиљени индустријски произведени газирани сокови (типа кока-коле) и пиво.

Један од конструкта идентитета староседелаца је и тај да су њихове жене умешне у припреми теста (на чему је исхрана и базирана) и да су, уопште, посвећене домаћице, за разлику од „Шопки“ које су описиване као жене слободнијег понашања чији је хлеб „тврђ као камен“ и које су служиле као платно за пројекцију негативних садржаја. У односима староседелаца и досељеника понашање и одевање жена нарочито је било на удару стереотипизације и једне и друге стране.<sup>27</sup> У том смислу, занимљиво истраживачко поље може да представља однос родног идентитета, с једне стране, и локалног, регионалног и етничког, с друге стране.

У заглашујућој буци политичких дешавања жене на Косову и не промишљају своју улогу и, бар наизглед, као да успевају да помире традиционализам са евидентним утицајем глобализацијских процеса (млађе жене су модерно обучене, у одећу која је скромнија, али се суштински не разликује од оне која се носи у Београду).<sup>28</sup> Изазовна одећа и страх да ће се „покварити“ ако оду на студије, несклад између стила живота коме теже и вредносних образаца које у њега уносе,<sup>29</sup> као да није освешћен и не доводи у питање утврђени поредак. Таквом необичном споју погодују међуетнички сукоби и, уопште, мултиетничка средина у којој се ради на учвршћивању идентитета и етничких граница, па се жени намеће (и она је овде прихвата и подржава) улога чувара традиције. Жена је призната и поштована, али само као мајка, родитељица нације.<sup>30</sup> Из есенцијалистички схваћеног идентитета (нација као метафора за породицу/сродничку групу) произилази и репродукција као једино призната женска улога. Са друге стране, потребно је имати у виду, како је објашњавала још и Вера Ерлих, да је положај жене бољи тамо где је патријархални поредак очуван (моћ мушкарца није поткопана, па је жени пружена заштита), него у оним срединама у којима је патријархалност у процесу разградње,<sup>31</sup> како је то данас у селима (уже) Србије.

Испитивање реалних родних односа у енклави (њихов симболички значај за националистичку идеологију и учвршћивање патријархалних представа о породици)<sup>32</sup> једно је од многобројних питања које отвара комплексан проблем повезаности етничитета и рода.

<sup>27</sup> С. Златановић, *н. д.*, 88.

<sup>28</sup> Ериксен предлаже термин *глокализација* за локалне манифестације глобалних феномена, тј. за креативно спајање глобалних и локалних елемената; Т. Н. Eriksen, *н. д.*, 282 – 283.

<sup>29</sup> Мирослава Малешевић, *Свакодневица сеоске омладине*, Гласник Етнографског института САНУ XLVII, Београд 1998, 165.

<sup>30</sup> Anđelka Milić, *Nacionalizam i „žensko pitanje.“, u Istočnoj Evropi*, u: Mirjana Prošić–Dvornić (ur.), *Kulture u tranziciji*, Plato, Beograd 1994, 47, 49, 52.

<sup>31</sup> Vera St. Erlich, *Jugoslavenska porodica u transformaciji*, Liber, Zagreb 1971, 133, 260.

<sup>32</sup> Т. Н. Eriksen, *н. д.*, 291–292. Аутор указује и на релевантну литературу о овом проблему.

**Sanja Zlatanović**

## **Daily Life in the Enclave Vitina**

*Key words:* everyday life, enclave, ethnic identity, gender identity, identity homogenization, traditionalism, Kosovo, Vitina, Serbs, Albanians, indigenous people.

The paper is based on a fieldwork performed in 2003 in the enclave Vitina, Kosovo. The aim of the paper is to provide an ethnographic brief account of the post-war daily life in the researched area. Since 1999 and the establishment of the international protectorate over the area, the enclave's daily life has changed profoundly. The people from Vitina are very much concerned about their daily troubles, especially the ones involving the relationship with the Albanian population. The daily life in Vitina is saturated with the war related traumas, existential insecurity and unpredictability, experiences of ghetto, paralyzed everyday life, and the time that appears to stand still.

The Kosovo area is characterized by especially complex historical, political and cultural contexts. It is a borderline area, so identities seem to be undefined, varying, ambivalent and situational. In the last decades of the 20<sup>th</sup> century, the identities became homogenous, developing fixed boundaries. The ethnic identification thus becomes more relevant than any other membership or affiliation. A need to designate and preserve an ethnic identity in Kosovo has lead to a paroxysm. The dominant, Albanian population displays its ethnic symbols openly, while the Serbs demonstrate their symbols more alluringly but with the same amount of fervor. The ethnicity is being articulated in everyday life, in different answers to its requirements and challenges while a daily life is usually equalized with privacy and female sphere, therefore, the paper also discusses a relationship between the ethnic and gender identities.

**Мирјана Павловић**

Етнографски институт САНУ, Београд  
Mirjana.Pavlovic@sanu.ac.yu

## Етницитет и интеграција у историјском контексту

### Срби у Темишвару

Однос између етницитета и различитих фаза интеграције (адаптација, акултурација, асимилација) српске етничке заједнице у Темишвару анализиран је у различитим историјским периодима (турско, аустроугарско, румунско доба) с акцентом на административну поделу, просторну сегрегацију, као и социјалну и популациону мобилности српског становништва.

Кључне речи: етнички идентитет, акултурација, асимилација, мултикултурализам, интеркултурализам

Сложени процеси очувања етничког идентитета и интеграције Срба у Темишвару у раду се разматрају у дијахронијској перспективи. Анализом је обухваћена административна подела и просторна сегрегација становништва града, као и социјална и популациона мобилност српског становништва у различитим историјским периодима (турски, аустријски и мађарски Темишвар, период између два светска рата, комунистичко и посткомунистичко време и период транзиције који је у току). Поред литературе и историјских извора, основу за анализу представљају и подаци прикупљени теренским истраживањима у току 2002. и 2003. године.

Интеграција је сложен процес укључивања мањинских заједница у шира друштва. Да би се означили њени различити облици и нивои, у науци се често користи неколико термина: адаптација, акултурација, асимилација. Неки аутори, пак, не користећи термин интеграција, разлукују више типова асимилације. Тако економска асимилација обухвата укључење мањиница у

---

□ Текст је резултат пројекта бр. 2157: *Традиционална култура Срба – системи представа, обреда и социјалних институција*, који финансира МНЗЖС РС.

разне сфере привредног живота ширег друштва,<sup>1</sup> друштвена асимилација подразумева непостојање посебног подсистема друштвених институција мањинске заједнице,<sup>2</sup> а физичка асимилација – постигнуће *modus vivendi* између етничке групе и ширег друштва.<sup>3</sup>

Поред тога, у раду је прихваћено и ситуационо схватање етничитета/етничког идентитета уз акценат на субјективну димензију, симболички карактер и на комбинацију културних и друштвених аспеката етничког заједништва и различитости на релацији *ми – они*.<sup>4</sup>

\* \* \*

Темишвар је град на југозападу Румуније, у банатској равници, на реци Бегеј, који се у историјским изворима први пут помиње 1212. године.<sup>5</sup> Данас заузима површину од 136 km<sup>2</sup>, има 334081 становника и центар је Тимиш-торонтинске жупаније.<sup>6</sup> У току своје дуге историје био је под политичком доминацијом и културним утицајем различитих држава: Угарске, Турске, Аустроугарске и Румуније, што се, пре свега, одражавало на честу промену националне структуре становништва града, али и на њихов друштвенополитички положај, начин живота и културне одлике. Истовремено, те велике историјске и друштвене турбуленције утицале су и на развој различитих концепција етничке/националне припадности, као и на интеграцију различитих етничких заједница у граду. Стога ћу пре анализе процеса интеграције Срба у Темишвару размотрити различита схватања етничког/националног идентитета у сваком периоду.

\* \* \*

Први подаци о Србима у Темишвару потичу из времена угарског краља Матије Корвина, који је 1443. године, због обнове тврђаве, али и за борбу против Турака, населио већи број румунских и неколико српских породица на пољани „Ulici“, која касније израста у предграђе Велика Паланка.<sup>7</sup> Досељавање се затим у таласима наставило и у наредним вековима, па већина Срба, данашњих становника града, води порекло од исељеника из

---

<sup>1</sup> Vesna Mikačić, *Adaptacija, integracija i asimilacija naših iseljenika u prekomorskim zemljama*, Teme o iseljeništvu 6, Zagreb 1976, 8.

<sup>2</sup> Nikola Lovrić, *Asimilacija i očuvanje etniciteta u SAD*, Sociološki pregled 2, Beograd 1974, 290.

<sup>3</sup> В. Микачић, *Асимилација, интеграција...*, 8.

<sup>4</sup> Мирјана Павловић, *Етнички идентитет Срба у Темишвару*, Традиционално и савремено у култури Срба, Посебна издања, Етнографски институт САНУ књ. 49, Београд 2003, 344.

<sup>5</sup> Здравко Фенлачки, *Темишвар – из прошлости и садашњости града*, Глобус год. XXXI, бр. 24 – 25, Српско географско друштво, Београд 2000, 138.

<sup>6</sup> *Timișoara*, Timiș ghid, ghidurile române, 10.

<sup>7</sup> Virgil Popovic, *Ortodoxismul și biserica națională românească din Timișoara*, Timișoara 1933, 22.

Србије, који су бежали пред најездом Турака, у дугом периоду од 15. до 19. века.

Претпоставља се да је у предтурском Темишвару живело мало Срба, али су они већ тада у Великој Паланци имали православну цркву, коју неки истраживачи сматрају српском, а други – румунском.<sup>8</sup>

\* \* \*

Током турског периода (1552-1716) Темишвар, по свом спољном изгледу, стиче све карактеристике оријенталног насеља и израста у значајан војни, административни, трговински и занатски центар. Истовремено долази и до великих демографских промена, јер је у граду уместо мађарског, преовладало турско становништво насељено из различитих крајева Отоманске империје, али највише из јужнословенских земаља.<sup>9</sup>

Срби се већ у турском Темишвару јављају, на извештан начин, као организована заједница, иако свест о националној/етничкој припадности у то време није била у потпуности заокружена у данашњем смислу те речи. Наиме, после пада српске средњовековне државе Срби су своју индивидуалност одржавали кроз веру и црквену организацију, па је у свим земљама под турском влашћу због опозиционог карактера који је православље имало, долазило до изједначавања вере с националношћу.<sup>10</sup>

У турском Темишвару Срби су били релативно добро интегрисани у економски и социјални живот града као сељаци, војници – мартолови и занатлије. Имали су и своје верске институције, које су окупљале и друге православце: Румуне, Јермене, Цинцаре и друге. Поред већ поменуте цркве из предтурског времена, неки историчи претпостављају да је постојала и црква у предграђу Мала Паланка, док је седиште епархије Српске православне цркве за подручје Баната установљено у Великој Паланци још 1608. године.<sup>11</sup> Осим тога, претпоставља се да су имали и своје струковне организације, јер се у Пећком катастигу помињу вође еснафа.<sup>12</sup>

Ипак у то време у Темишвару је била уочљива сегрегација на верској основи. Православци су насељавали посебне делове града, имали су одвојену трговачку четврт, као и извесна друштвена ограничења, будући да нису могли

---

<sup>8</sup> Стеван Бугарски, *Српско православље у Румунији: преглед Православне српске епархије темишварске*, Темишвар – Београд – Нови Сад 1995, 152.

<sup>9</sup> Душан Ј. Поповић, *Срби у Војводини II*, друго издање, Матица српска, Нови Сад 1990, 252.

<sup>10</sup> Ј. Ђорђевић, *Доситеј као социолог*, Летопис Матице српске 354, 5 – 6, Нови Сад 1940, 318 – 319.

<sup>11</sup> Љубивоје Церковић, *Срби у Румунији од раног средњег века до данашњег времена*, Матица српска, Нови Сад 1997, 90.

<sup>12</sup> С. Матић, *Опис катастига*, Гласник историјског друштва књ. IV, св. 2, Нови Сад 1931, 208-209 и Исти, *Катастиг пећки из 1660-1666*, Гласник историјског друштва књ. V, св. 1, Нови Сад 1932, 76-77.



заузимати највише војне и административне положаје. Осим тога, по неким подацима, због очувања црквених установа и одбране свог становништва, они су установили и посебан административни, комунални магистрат са градоначелником на челу, којем се Турци нису супротстављали сматрајући га организацијом православне вере.<sup>13</sup>

\* \* \*

Успостављањем хабзбуршке владавине захваљујући убрзаном развоју индустрије и трговине, Темишвар доживљава велики економски и друштвени процват и за неколико деценија се од турске паланке претвара у средњоевропски град са широким и урбанизованим улицама и монументалним здањима. Убрзо је измењена и етничка структура града, јер у Банату долази до велике колонизације прво Немаца, а затим Мађара и Румуна.

Истовремено званичан правни систем Аустроугарске признавао је само три привилеговане нације (Мађаре, Секелијанце и Саксонце) и четири привилеговане религије (католичку, калвинистичку, лутеранску и унијатску), чиме нису били обухваћени ни Срби, ни православна вера. Када су помињани, Срби су називани Илирима или још чешће описно, као нација и језик расцијански. Ипак, исповедање православне вере било је легализовано, а Срби су имали „право поседовања земље и обављања чиновничких функција“.<sup>14</sup>

Национална припадност била је, и у 18. веку у аустријском Темишвару, као и у претходном периоду, под снажним верским утицајем. Код Срба, црква се јављала као водећа снага, не само у верском, већ и у културном и политичком погледу.<sup>15</sup> Поред тога, привилегије за које се Арсеније Чарнојевић изборио код Аустроугарске односиле су се на православну цркву и илирску нацију, која је поред Срба обухватала и Румуне, Јермене, Грке, дакле, све православце. Стога, су неки истраживачи сматрали да је постојала јединствена српско-румунска „конфесионална“ или илирска нација, док М. Милин наглашава да иако је религија пружала простор за солидарност, „национална срж ових народа је сасвим различита“.<sup>16</sup>

Ново схватање етничког/националног идентитета у српску средину крајем 18. века уводи Доситеј Обрадовић. Истичући да вера пружа сувише узак основ националном осећању, он се залаже за схватање нације засновано на принципу језика и порекла: „будући да закон и вера може се проишлежити,

---

<sup>13</sup> V. Popović, *n. d.*

<sup>14</sup> Момир Стојковић, *Српска национална мањина у Румунији*, Сеобе Срба некад и сад, Институт за међународну политику и привреду и Матица Срба и иселјеника Србије, Београд 1990, 234.

<sup>15</sup> Ј. Ђорђевић, *н. д.*, 317-318.

<sup>16</sup> Миодраг Милин, *Вековима заједно*, Демократски савез Срба и Карашевака у Румунији, Темишвар 1995, 7-8.

а род и језик никада<sup>17</sup>. Ипак национална свест је још дуго остала под значајним верским упливом.

Свесни да представљају посебан народ, и у етничком и у политичком смислу, а свесни и свог положаја и националног интереса, Срби у Угарској, на Сабору у Темишвару 1790. године излажу свој први национални програм у историји (*Gravamina et postulata*) и захтевају посебну територијалну (административну) аутономију.<sup>18</sup> Али ти захтеви нису реализовани због отпора Угарске.

После припајања Баната угарским жупанијама 1780. године ситуација се драстично мења и долази до првог таласа мађаризације других етничких група. Истовремено вођена је и акција да Темишвар постане слободан краљевски град. Тај статус остварен је 1782. године и представљао је извесну брану отвореној асимилацији,<sup>19</sup> али је није зауставио. Изразиту тежњу за њеним убрзањем представља и увођење мађарског језика, као званичног 1847. године.

Супротстављајући се мађаризацији, српски народни покрет проглашава 1848. године Војводство Србије и Тамишког Баната, са седиштем у Темишвару, али ту творевину бечки двор укида 1860. године, мада ни до тада она није много поштована.<sup>20</sup> Тако тек након аустријско-мађарске нагодбе из 1867. године Темишвар потпада под мађарску административну власт, иако остаје у територијалном саставу Аустроугарске, па се и процес асимилације, односно други талас планске мађаризације, убрзано развија и траје све до почетка Првог светског рата. Отворена или присилна мађаризација остваривана је бројним законима о школству, о грађанском браку и грађанским матичним књигама, о промени имена улица и места, као и политиком против православне цркве, која је довела до формирања самосталне мађарске православне цркве.<sup>21</sup>

Разликовање становништва по верској и етничкој припадности, као и различити нивои интеграције нашли су свој одраз и у просторном распореду становништва града.

Градска управа Темишвара све до пред крај 18. века била је раздвојена на Немачки магистрат, који је имао надлежност унутар градских зидина, и Рацки магистрат, који је био надлежан за предграђа,<sup>22</sup> а када су 1780. године они спојени у јединствену општину, Срби су се ипак изборили за право да у њој имају половину чланова.

---

<sup>17</sup> Мита Костић, *Доситеј Обрадовић у историјској перспективи XVIII и XIX века*, Српска академија наука, Посебна издања књ. СХС, Историјски институт књ. 2, Београд 1952, 171.

<sup>18</sup> Исто, 233.

<sup>19</sup> Љ. Церовић, *н. д.*, 91.

<sup>20</sup> Исто, 234.

<sup>21</sup> М. Стојковић, *н. д.*, 235.

<sup>22</sup> М. Милин, *н. д.*, 51.

Осим тога почетком аустријске владавине православцима (Србима и Румунима) било је забрањено да се насељавају унутар зидина града.<sup>23</sup> Врло брзо, међутим, сегрегацију на верској основи смењује етничка сегрегација, па различите етничке групе насељавају одвојене квартове, да би у каснијим периодима аустроугарске власти у граду све више била уочљива и социјална сегрегација. Тако су Срби најчешће живели у Мехали углавном као земљорадници, мада је било и нешто ситних занатлија и месне интелигенције (свештеник, учитељ и сл.). Фабрику су у највећем броју насељавале занатлије, мали трговци и баштовани, док су у Граду живели племићи – „благородни“, угледни трговци и интелектуалци: свештеници, учитељи, лекари, адвокати, чиновници, виши и нижи официри.<sup>24</sup>

Живот у различитим квартовима, омогућио је већини становништва четири највеће групе Темишвара (Немцима, Мађарима, Румунима и Србима) да очувају своје етничке и културне специфичности. У релативно хомогеним срединама они су оснивали своје посебне верске и друштвене организације. Срби су имали три црквено школске општине (у Граду, Фабрици и Мехали), добротворна удружења, низ певачких друштава, читаонице и друге институције.

Новом начину живота и привређивања међу Србима најбрже су се прилагођавали занатлије и трговци формирајући заједно са првим представницима народне интелигенције напредан, способан и предузимљив грађански сталеж. Његови најугледнији представници свим силама су се трудили да ни у материјалном, ни у друштвеном смислу, не заостану за католицима. У најбогатијим трговачким кућама, које су биле праве палате, уз учешће угледних представника цркве, војске и грађанства, приређиване су надалеко чувене гозбе и балови, док су се немачки обичаји, језик и бечка мода све више ширили у врховима српског грађанства.<sup>25</sup> Ипак код већине припадника тог слоја била је и даље очувана свест о етничкој припадности, па се и интеграција јављала само у облику акултурације, а не и асимилације.

С друге стране, када је крајем 18. века додељено око тридесет племићких титула већином породицама са подручја Темишвара и Арада, друштвени односи међу Србима се значајно мењају и долази до њиховог класног раслојавања. Племићки сталеж није прихватио само нове културне елементе, већ је временом начином живота и погледима све више покушавао

---

<sup>23</sup> Исто, 51.

<sup>24</sup> Стеван Бугарски, *Срби у Темишвару*, материјал са међународног научног скупа „Положај и идентитет српске мањине у југоисточној и централној Европи“, одржаног новембра 2003. године у организацији Међудодељеног одбора за проучавање националних мањина и људских права САНУ, Етнографског института САНУ и Центра за истраживање етничитета, без стране.

<sup>25</sup> Миодраг Милин, *О темишварском сабору (1790) из историјске перспективе: трајање, прожимање, обнова*, Сеобе Срба некад и сад, Институт за међународну политику и привреду и Матица Срба и исељеника Србије, Београд 1990, 255.

да се одвоји од своје етничке средине и да се интегрише у мађарско племство показујући прве знаке асимилације.<sup>26</sup>

Упркос етничкој подвојености, првенствена заинтересованост аустријске администрације за социјални мир, као базични предуслов несметаног економског развоја, као и дуг период заједничког живота, омогућили су различитим етничким групама **интеграцију кроз сегрегацију**, ма колико то парадоксално звучало. Уз очување културних специфичности у граду је временом формиран посебан грађански, меркантилистички и космополитски дух, који је представљао основу заједништва, и све више фаворизовао начиним живота и културне обрасце градског и средњоевропског културног миљеа. Он је уједно представљао и основу посебне банатске регионалне припадности.<sup>27</sup>

Описујући положај Срба у мађарском Темишвару крајем 19. и почетком 20. века, Милош Црњански наглашава да се поред мађарског, ипак, очувао и један други Темишвар којем је његова породица припадала „душом и телом“.

„То је био Темишвар Срба, остатака остатака, варош стара, умирућа, фанатична, верска. Тај Темишвар био је срастао са Темишваром туђина, као два сијамска близанца, али окренута леђима. У том нашем Темишвару бранила се свака српска кућа, као барикада. У оно доба сва је српска сиротиња била за одбрану наших права, наших статута, наших привилегија“.

У таквој ситуацији Срби су се грчевито борили за очување својих обичаја и институције, посебно цркве, која је била „центар свега“.

„У том Темишвару, о празнику Духова сви смо ишли у цркву, која је била засута травом. Плели су се венци, клечећи, а ти венци стављали су се изнад врата, као неки знак завереника. О празнику Ускрса, Темишваром је обилазила, о поноћи, литија. Насред цркве, на Велики петак, имали смо гроб Христа, у цвећу, а чувала га је стража војника домаће регименте Темишвара, двадесет и девете, састављена 80% од Срба. Певачка друштва, а сваки дан смо оснивали нова певала су литургије ванредно, али са страшним акцентом. А предграђе Фабрика, црно и чађаво имало је своју читаоницу и књижевне вечери“.<sup>28</sup>

Ипак живот у мултиетничком окружењу, тиха и присилна асимилација чинили су своје. Знаци акултурације, а затим и асимилације, врло брзо су се уочавали. Срби у Темишвару „почели су да муцају свој језик“, а

---

<sup>26</sup> Александар Форишковић, *Политички, правни и друштвени односи код Срба у Хабсбуршкој монархији*, Историја српског народа IV-1, Српска књижевна задруга, Београд 1994, 294.

<sup>27</sup> Опширније о банатском регионалном идентитету видети у: Мирјана Павловић, *Глобализација и регионални културни идентитет*, Етнологија и антропологија: стање и перспективе, Зборник Етнографског института САНУ 21, Београд 2005, 212-216, као и ту наведену литературу.

<sup>28</sup> Милош Црњански, *Темишвар*, Велика сеоба 1690-1990, Београд 1990, 457-458.

нагласком су „заносили на немачки, румунски или мађарски“.<sup>29</sup> Осим тога, већ крајем 19. и почетком 20. века у Темишвару се јављају и мешовити бракови у којима се више није говорио српски језик. Тако госпође у српској цркви питају супруге: „Јоцо, Јоцо, вас загт ер?“ (Was sagt er – Шта каже?).<sup>30</sup> Виши слојеви су све више прихватили туђе утицаје првенствено немачке и мађарске. Ипак „рenegата је било само међу имућнима. Ubi bene, ibi patria!“, што је доводило до велике осуде „српског“ Темишвара:

„Колико комичних драма у породицама, када се хтело женити Влаињом или Јеврејком. Гледали су га као робијаша. Настала је општа жалост и глас о томе ширио се далеко.“<sup>31</sup>

\* \* \*

После Првог светског рата долази до поделе Баната, па његов већи део заједно са Темишваром улази у састав Краљевине Румуније. Како је Румунија успостављена као национална, унитарна држава, друштвена ситуација српске мањине у Темишвару се поново драстично мења, мада у њиховим очима само мађаризацију, замењује румунизација, тиха, али у појединим периодима и присилна. Темишвар са српском војском, која је привремено владала Банатом, напушта један део српског становништва, посебно интелектуалаца, тако да је између два рата у граду било само два лекара, шест адвоката и један професор.<sup>32</sup> С друге стране, јавља се појачан прилив румунског становништва, које је до тада било изразита мањина, па Темишвар временом постаје румунски град.

Ипак Србима су призната сва права која су имали за време Мађара. Имали су и даље властиту црквену организацију, а развили су и читав систем различитих мањинских институција. Културни живот се одвијао преко културно-уметничких друштава, хорова, читаонице, добротворних и спортских друштава. У Темишвару је било укупно осамнаест таквих организација, а излазио је и „Темишварски весник“ на српском језику.<sup>33</sup> Од 1934. године до пред Други светски рат Срби су имали и своју политичку партију Земаљску српску народну странку, али с ефемерним утицајем како у оквиру српске заједнице, тако и на политичке прилике у граду и држави.

У просторном распореду становништва у граду није дошло до значајнијих промена. Иако су после Првог светског рата законом укинуте привилеговане структуре становништва и практично нестала категорија „благородних“, стари просторни распоред на етничкој и социјалној основи

---

<sup>29</sup> Стеван Бугарски, *Срби у Темишвару*.

<sup>30</sup> Милош Црњански, *О Банату и Банаћанима*, Књижевна заједница Новог Сада, Нови Сад 1989, 50.

<sup>31</sup> Исто, 50.

<sup>32</sup> Слободан Костић, *Срби у румунском Банату: историјски, бројни, економско-привредни преглед*, Темишвар 1940, 126.

<sup>33</sup> М. Стојковић, *н. д.*, 238.

био је и даље уочљив. Тако све до Другог светског рата у Граду је живела „господа“, у Фабрици – занатлије, а у Мехали – паори.<sup>34</sup>

\* \* \*

У периоду после Другог светског рата, када Румунија постаје социјалистичка земља насупротив очекивањима њених припадника, српска заједница у Темишвару била је изложена различитим облицима и нивоима асимилације, односно румунизације, који кулминирају после резолуције Информбироа политичким притисцима, гашењем мањинских институција, монтираним политичким процесима и депортацијом у Бараган. Како нису успеле да и поред огромног притиска натерају Савез словенских друштава да се укључи у кампању против Југославије, румунске власти га 1952. године укидају, а једанаест чланова извршног одбора хапсе. Укинута су српске вероисповесне школе, забрањен је лист „Правда“ као и све манифестације на српском језику. Кулминацију притисака представља депортација српског живља из граничног појаса према Југославији, 25 км у дубину, у Бараган, пешчару у делти Дунава 1951. године.<sup>35</sup> Када су 1955. године пуштени речено им је: „Ви се пуштате из затвора да бисте радили у слободи, али нећете уживати права слободних грађана Румуније“.<sup>36</sup>

После Барагана настаје период „финије“ асимилације, чији је један од облика промена личних имена и назива места. С једне стране српска лична имена су превођена на румунски језик, па је Жива или Живојин постајао Трајан, Милијана је постајала Емилија, Цвета – Флорин итд. С друге стране, румунизација је увођена и у транскрипцију речи, па је у једном периоду у „Банатским новинама“ у ћириличном тексту назив града морао бити написан Тимисоара.

Затим асимилација је спровођена и сталним смањивањем броја школа на српском језику, јер наводно нису имале довољан број ученика, а истовремено су родитељи пропагандном политиком присиљавани да изјаве да желе да им деца уче на румунском језику због лакшег даљег школовања или запошљавања. Осим тога, мањинске институције су пригушиване или се бар на њих није благонаклоно гледало. Поступак гашења српских културно-уметничких друштава обично је ишао тако што су прво трансформисана у секције одговарајућих румунских друштава, а затим су те секције гашене. Осим тога, сва друштва су имала обавезу да се придржавају прописаног програма у којем је био однос: 30% према 70 % у корист румунског програма. На крају многи припадници српске заједнице који су завршавали школовање

---

<sup>34</sup> С. Бугарски, *н. д.*

<sup>35</sup> Опширније о прогону у бараганску пустару видети: Миодраг Милин и Љубомир Степанов, *Бараганска голгота Срба у Румунији 1951-1956*, Посебна издања, Монографије књ. 8, Демократски савез Срба и Карашевака у Румунији, Темишвар 1996.

<sup>36</sup> М. Стојковић, *н. д.*, 242.

запошљавани су у местима у којима није било Срба, чиме је њихова асимилација била и бржа и лакша.<sup>37</sup>

Период после Другог светског рата видно је обележен променом етничке структуре становништва Темишвара, као и променом социјалне и образовне структуре српске заједнице. Сеоско становништво у великом проценту напушта села и насељава се у градове. Темишвар, тако с једне стране постаје румунски град, а с друге, у њему је данас највећа концентрација српског становништва, па за данашњи Темишвар припадници српске заједнице сликовито кажу да је „највеће српско село у Румунији“. Истовремено, после Другог светског рата мења се и структура српског становништва у граду. С једне стране, формиран је бројни слој фабричких радника, а с друге стране, изразито је повећан број Срба са средњим и високим образовањем. Поред традиционалних просветних и свештеничких, јављају се и нова занимања: лекари, адвокати, инжењери. Дакле, ни у периоду до револуције 1989. године припадност српској мањини није представљала препреку у напредовању у струци, па им тако нису биле недоступне ни највише привредне функције у граду.<sup>38</sup>

Тако, парадоксално у граду који бележи све већу концентрацију српског становништва истовремено полако долази до гашења српских институција и замирања друштвеног живота. С друге, пак, стране, како је већина мањинаца потицала са села, они традиционалне обичаје најчешће нису ни одржавали у граду, већ су бар за веће празнике већином одлазили у своја села, покушавајући да на тај начин макар механички одрже традицију у родитељским кућима и под патронатом старијих који су је још увек познавали.

\* \* \*

Живот Срба у Темишвару се после револуције из 1989. године још једном мења. У новонасталој ситуацији познати процеси постсоцијалистичких друштава (мада не и само њих) као што су буђење етничности, обнављања традиције, освежавања религиозности, захватају и српску заједницу у Темишвару.

У српској заједници у Темишвару данас преовлађује релативно конзервативно схватање етницета и/или етничког идентитета, у којем најзначајније место припада вери и језику. У складу са тим је и поједностављен поглед на интеграцију која се доживљава као праволинијски процес на чијем једном полу је сегрегација, а на другом асимилација, док се адаптација и акултурација сматрају само другим лицем асимилације. Тако су честа и експлицитно изражена мишљења да се особе које не говоре српски

---

<sup>37</sup> Исто, 246-248 и Момир Стојковић, *Међународноправни и међународнополитички развој заштите и положаја српске националне мањине у Румунији*, Темишварски зборник 2, Нови Сад 2000, 249 – 250.

<sup>38</sup> С. Бугарски, *н. д.*

језик или су напустиле Српску православну цркву више не могу сматрати „добрим“ и „правим“ припадницима српске мањине. Наиме, сматра се да је у таквим случајевима процес акултурације увелико одмакао и да он сигурно, ако не одмах, онда у следећој генерацији, доводи до потпуне асимилације. Стога се мешовити бракови данас сматрају најважнијим узроком асимилације.

Срби у Темишвару су данас веома добро интегрисани у социоекономски и друштвени живот града. Просторна сегрегација на етничкој основи већ одавно више није уочљива у граду, а припадност српској мањинској заједници сама по себи не изазива проблеме било које природе.

Начин живота, ставови и вредности Срба у Темишвару и данас су обележени бројним специфичним културним елементима, мада су видни и утицаји других етничких групе у граду, на пример Немаца, али пре свега већинских Румуна, што је последица дуготрајног процеса акултурације. Осим тога, они су у последњих петнаест година организовали мањинску заједницу и обновили рад старих или основали низ нових институција, које са својим бројним и различитим активностима представљају центре њиховог друштвеног живота. Тако је и данас у граду седиште Српске епархије, а налазе се и три српске православне црквене општине, као и седиште Савеза Срба у Румунији. Срби у Темишвару имају и своје образовне установе на матерњем језику: два забавишта, српско одељење при румунској основној школи бр. 19, своју основну школу и гимназију „Доситеј Обрадовић“, као и Катедру за србистику на Филозофском факултету Западног универзитета. У граду се издаје „Српска реч“, недељник на српском језику, и тромесечник „Књижевни живот“, а Радио и ТВ Темишвар емитују и посебан програм на српском језику. Ту су и Српски клуб, Читаоница и различита културно-уметничка друштва: хорова, фолклорне групе, тамбурашки оркестри и др. Тако је Темишвар и данас остао културни, религиозни и политички центар српске националне мањине у Банату, па и Румунији.

На крају можемо закључити да су Срби у Темишвару у току вишевековног живота у дијаспори били изложени различитим облицима акултурације и асимилацији, која је, мада понекад врло агресивна, па и са елементима прогона, у најдужем периоду била тиха и спонтана. Њена најважнија последица је депопулација српске заједнице, која данас у граду представља изразиту мањину. Упркос томе Срби у Темишвару су добро интегрисани у социјалноекономски живот града са очуваним специфичним културним одликама и мрежом институција различитог типа, које су врло активне у друштвеном животу, и на нивоу српске заједнице, и на нивоу града и државе.



**Mirjana Pavlović**

## **Ethnicity and Integration in the Historical Context**

**Serbs in Timisoara**

*Key words:* ethnic identity, acculturation, assimilation, multiculturalism, inter-culturalism.

The relationship between an ethnicity and different phases of integration (adaptation, acculturation, assimilation) of the Serbian ethnic community in Timisoara is being discussed in various historical periods (the Turkish, Austro-Hungarian and Romanian periods), with an emphasis on an administrative division, space segregation and social mobility of the Serbian population. The analysis shows that the Serbs in Timisoara have been exposed to various kinds of acculturation and assimilation which have sometimes been aggressive, resulting in decrease of the Serbian population. In spite of these facts, the Serbs are nevertheless solidly integrated in the socio-economic life of the city, preserving at the same time, specific cultural characteristics and maintaining a network of institutions of various kinds that affect social life of the community, at the level of the city and the state.

**Барош Слађана**

Београд

baros\_s@yahoo.com

## **Ставови Срба повратника о етничком идентитету Срба и Хрвата**

Етнографски подаци се односе на ставове српског повратничког живља Ливањског поља о томе ко смо и какви смо ми Срби, с једне стране, а са друге – ко су и какви су Хрвати. Наиме, реч је о томе шта испуњава садржај етничког идентитета на когнитивном плану из перспективе српске групације у Ливањском пољу, тј. какво је етничко окружење у условима отежане егзистенције.

*Кључне речи:* етнички идентитет, Срби, Хрвати, маркери разлике, регионалне и временске специфичности етничког идентитета, територијално-етничка диференцијација, сличности, позитивни и негативни аспекти етничког идентитета, вероисповест.

Највеће крашко поље (380 км<sup>2</sup>), Ливањско, простире се на југозападу Босне и Херцеговине.<sup>1</sup> Након рата у БиХ, оно улази у састав Федерације Босне и Херцеговине, у оквир Кантона 10, односно Херцегбосанског кантона. Поред Ливна, средишта Кантона, у Кантон 10 улазе још и Грахово, Гламоч, Дрвар, Купрес и Томиславград (Дувно). Доминантна група у политичко-економском смислу на том простору јесте хрватска. Грахово и Ливно су суседне општине и међусобно деле Ливањско поље. Оне се разликују по етничкој структури становништва – како предратној, тако и послератној. Грахово је тако претежно српска општина, а Ливно – претежно хрватска. На самом Пољу присутна је етничка диференцијација становништва, која се поклапа са територијалном. Северозападни део Поља насељен је српским живљем и ту се – од Грахова, као почетне тачке – ка Ливну, налази низ од 18<sup>2</sup>

<sup>1</sup> О основним географским карактеристикама, историјским подацима, стаништима и сл в. *Glasnik Zemaljskog muzeja, nova serija (GZM)*, 15-16, Sarajevo 1960-61.

<sup>2</sup> У *GZM 15 – 16* наводи се 15 села; не узимају се у обзир Челебић и Чапразлије, који имају мешовито – српско и хрватско становништво, као ни Пеуље, које је ближе Грахову. Јован

српских села. Одатле ка Ливну иду хрватска села, а у самом Ливну и околним местима станује, поред хрватског, и муслимански живаљ. У Ливну је пре рата било доста и српских домаћинстава, али је рат то изменио. Грађа је сакупљена махом помоћу разговора, уз коришћење упитника, са 15 казивача из Сајковића и Казанаца.<sup>3</sup> Та два села су суседна и српска. Међутим, Сајковић је у оквиру општине Ливно, а Казанци – у оквиру Грахова. Постојана етничка структура Поља мења се током рата. Услед акције хрватских снага, усмереној на тадашњу Републику Српску Крајину, а названој „Олуја“, српско становништво привремено нестаје са подручја Поља.<sup>4</sup> Прво српско становништво се враћа у Поље у другој половини 1998. Као и сви који се након потписаног Дејтонског споразума, 14. децембра 1995, враћају на „своја огњишта“, неовисно од етничке припадности, они бивају означени термином *повратници*. Вративши се у спаљена, опустошена и у растиње потонула села, суочавају се са основним егзистенцијалним проблемима. Без станишта, блага (стоке), техничких помагала (од шпорета/пећи до пољопривредних машина), електричне енергије, комуникацијских средстава (од телефона до индивидуалног или колективног ауто-превоза), под плочама гаража зараслих у растиње, људи проводе време у чекању. Током прве две године неке куће су поправљене, нека села су добила струју. Касније, радови постају ретки. Села на подручју граховске општине добијају електричну енергију током лета 2000, а у ливањској општини – у новембру 2004. У многим селима, поготово ближе Ливну, људи још увек чекају да се њихове куће узму у обзир за поправке. Пољопривредне машине су реткост. Људи су упућени на Грахово и Ливно за набавку, медицинску помоћ, правно-бирокарске послове итд. При том се за превоз морају сналазити на разне начине (школски аутобус, стопирање...). Новчани приходи су ствар домишљатости. Добијање пензија је отежано и успорено, а о запослењу се не може ни размишљати. Сам живот је тежак и суров. А окружење?

---

Бабић (*Ждраловачке причке*, Будућност, Нови Сад 2001) говори о 16 села, с тим да Казанце, Доње и Горње, рачуна као једно село, а Јаругу изоставља. Овде је прихваћено становиште самих казивача, који говоре о 18 српских села, где рачунају и Челебић и Чепразлије, без обзира на то што знају да је становништво мешано.

<sup>3</sup> Разговори су вођени у децембру 2002. и јануару 2003. Помоћни материјал су подаци добијени посматрањем и неформалним разговорима, накнадно бележеним током боравака, у различитим интервалима, на терену у периоду 1999-2002. По структури, 9 казивача је из Сајковића, 1 из Д. Казанаца и 5 из Г. Казанаца; најстарији је рођен 1927, а најмлађи 1956, док су остали рођени у периоду од 1931. до 1940. Највећим делом (9), казивачи су са 4 разреда основне школе. Вратили су се за стално у села у којим су живели и пре рата.

<sup>4</sup> Пад овог краја почиње у децембру 1994, завршно са крајем јула (27) 1995. Освојивши Грахово, део хрватске војске креће 4. августа 1995.г. на Книн. Након протеривања српског становништва, на потезу од Ливна ка Грахову, српска села и куће су систематски паљени и уништавани. Грахово је у том смислу прошло нешто боље јер је током рата насељавано хрватским живљем избеглим из других крајева БиХ (нпр. из Бугојна)

## Теоријске основе етничког идентитета

Етнички идентитет је схваћен као динамичан и дијалектичан процес разврставања људи у етничке категорије.<sup>5</sup> Наиме, идентитет се освешћује кроз разликовање од других. При том долази до прожимања унутрашњих и спољашњих дефиниција етничке припадности. „Категоризација 'њих' је сувише добра подлога за идентификацију 'нас', а дефиниција 'нас' је у превеликој мери исход историјата односа са низом значајних других да би било другачије...“<sup>6</sup> Идентитет, односно етничка свест, „ствара“ се путем социјализације и искуства.<sup>7</sup> Искуство доноси прожимање слике која се има о себи и слике коју други имају о теби, али и начин на који та спољна слика делује на твоје конкретне акције. Ово се односи и на индивидуални и на колективни план.<sup>8</sup> Друга врста искуства, битна за формирање и постојање етничког идентитета, јесте позивање и ослањање на прошлост, где се – при том – неке чињенице замућују и губе, а неке се истичу и реинтерпретирају.<sup>9</sup>

Ово прати формирање етничке границе, тј демаркационе црте између „нас“ и „њих“, исцртане помоћу маркера разлике, на основу којих се гради принцип затварања – одвајања „нас“ од „њих“. При том, маркери трпе промене кроз време и простор, док границе опстају. Да би се уопште створиле етничке категорије и уз њих маркери, мора постојати интеракција група,

<sup>5</sup> О категоризацији в. нпр. Nikola Rot, *Rasne i etničke predrasude*; Rasizam, rase i rasne predrasude; Posebna izdanja ADJ 2, Beograd 1974; Edit Petrović, *Etnički identitet kao element teorije o etnosu*; Etnoantropološki problemi (EP) 3, Beograd 1988.

<sup>6</sup> R. Dženkins, *Etnicitet u novom ključu: Argumenti i ispitivanja*, Biblioteka XX vek 117, Beograd 2001, 95.

<sup>7</sup> Искуство се односи не само на синхрону, већ и на дијахрону перспективу.

<sup>8</sup> О „јавној“ и „приватној слици“ в. R. Dženkins, *n. d.*, 104 – 107. Што се тиче „искуства бивања X-ом“, в. R. Dženkins, *n. d.*, 107; в. и Karmela Libkind, *Razvitak društvenog identiteta tokom akulturacije*, Kultura, 35, Beograd, 1976. (где између осталог говори и о етничкој категорији, делу друштвене категоризације, као референтној групи за појединца: 66 – 70). Битно је која је група доминантна. Веће импликације на искуство бивања чланом мањинске групе има категоризација од стане доминантне групе. Под мањином се обично подразумева бројчано инфериорна група. Међутим, да би група била доминантна, битније од њене бројности јесте да ли има моћ (економску, контролу над ресурсима) и власт (политичку). Уколико су више моћ и власт одређени етничком припадношћу, утолико ће бити израженија дијалектика етничке идентификације, тј. искуство „бити X“ биће релевантно у успостављању различитих комуникацијских односа, одн. при интеракцији међу члановима различитих група. О односу доминантна група – мањинска група в. R. Dženkins, *n. d.*, 123 – 128; Младена Прелић, *После Фредерика Барта: Савремена проучавања етницитета у комплексним друштвима*, Гласник етнографског института САНУ (ГЕИ САНУ) XLV, Beograd 1996, 115; Stevan Majstorović, *U traganju za identitetom, Slovo ljubve – Prosveta*, Beograd 1979, 5 – 6. О моћи и власти в. N. Rot, *Osnovi socijalne psihologije*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd 1994, 225; R. Dženkins, *n. d.*, 236.

<sup>9</sup> Filip Putinja, Žoslin Stref-Fenar, *Teorije o etnicitetu*, Biblioteka XX vek 93, Beograd 1997, 186 – 187; о етничком континуитету в. и E. Petrović, *Etnički kontinuitet i etnocentrizam*, EP 8, Beograd 1990.

носилаца етничких идентитета.<sup>10</sup> Маркирање границе је везано за културну грађу, те је тако садржај културе – симболички ресурс. Маркери тако постају, с једне стране, симболи<sup>11</sup> разлике међу групама, а с друге – заједништва унутар групе.<sup>12</sup> Етничка симболика добија свој сажети облик у етнониму. Докле год он постоји, може се говорити о одређеној етничкој групацији.<sup>13</sup> Остало (маркери, симболи, па и садржај етничке категорије) је промењљиво.<sup>14</sup>

## Ставови о етничком идентитету Срба и Хрвата

Ставови се односе на то шта значи „бити Србин“, а ослањају се на специфична знања о Србима, првенствено везана за искуство „бивања Србином“. Као значајни Други, у овом „бивању“ јављају се Хрвати и, од повратка, странци – припадници мировних снага.

### Срби

Овде су садржани ставови о одликама Срба уопште, опаженим променама српских особености током времена, регионалним специфичностима, тј. разликама које се учачају између Срба „ту“ и Срба у Србији, односно у Републици Српској.

Основна одлика Срба јесте да су они православне вере, што долази до изражаја већ при одговору на питање шта су по националности, где се *Србин* и *православни* третирају као синоними, тј. етничке и религијске категорије третирају се као садржински идентичне.

Ставови казивача о особинама Срба, уопште, доста се ослањају на специфична знања о Србима, поготово на она везана за искуство „бивања“ Србином. У оквирима менталног склопа Срба траже се основни узроци српског испаштања у прошлости. Казивачи су одговоре о *Нама* углавном

---

<sup>10</sup> В. Ф. Путинја, *Ž. Stref-Fenar, n. d.*, 178 – 179. При том, интеракција може да буде реална акција, али и мисаона акција.

<sup>11</sup> Дефиницију етничких симбола, у најширем смислу, даје Е. Петровић, *Приступ проучавању етничког идентитета: на примеру црногорских колониста у Војводини*, Етнолошке свеске (ЕС) IX, Београд 1988, 67. О етничком идентитету и симболима в. и Мирослава Лукић-Крстановић, *Новија проучавања етничког идентитета: Америчке и канадске теоријске оријентације*, ГЕИ САНУ XXXV, Београд 1986, 68 – 72; М. Лукић-Крстановић, *Срби у Канади – етнички симболи и ритуална пракса*, ЕС IX, Београд – Нови Пазар 1988, 87 – 94.

<sup>12</sup> Dušan Bandić, *Etnos*, у: *Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko*, Biblioteka XX vek 69, Beograd 1997, 47 – 49; в. и Мирјана Павловић, *Двојни идентитет – Срби у Чикагу*, ЕС XI, Београд 1988, 99.

<sup>13</sup> О етнониму в. нпр. Петар Влаховић, *Етнос и етногенеза у етнологији*, ГЕИ САНУ XLI, Београд 1992, 94, 102; Р. Влаховић, *Poreklo, razvoj i smisao rasizma*, у: *Rasizam, rase i rasne predrasude*, Posebna izdanja ADJ 2, Beograd 1974, 6; Mirko Barjaktarović, *Nastajanje ljudskih zajednica i njihovi međusobni dodiri*, у: *Rasizam, rase i rasne predrasude...*, Beograd 1974, 83.

<sup>14</sup> D. Bandić, *n. d.*, 49-50.

давали правећи разлику према разним *Другим*. Ослањајући се на сопствено искуство и знање, говорили су и на основу разликовања себе од својих *комишија*,<sup>15</sup> затим, на основу разликовања од Хрвата и муслимана, као и на основу разликовања од странаца с којима су ступали у контакт током свог живота.<sup>16</sup> Карактеристике Срба изложене су почев од негативних, преко „полунеутралних“, до позитивних, што отприлике прати и редослед карактеристика који су, у већини случајева, употребљавали и казивачи.

Оно по чему се Срби разликују од свих Других, поред вере, јесу српски свец и, што већина наведе поред славе, св. Сава. Као основна карактеристика – специфично српска, што су махом сви казивачи навели, јесте несложност. Такође, кад би почели говорити о особеностима Срба (али и Хрвата), истакли би да „у сваком житу има кукоља“, односно да „свуђе има и људи и нељуди“.

Оно што се замера Србима јесте што „не увају ни у Бога ни у цркву“, одн. нису „вјерни“. Уз то су и „продане душе“, „лако се продају за мале паре“, прате само свој лични, краткорочни интерес, пре свега – економски. Гледају увек „не би ли им ко шта дао“, уделио; уз то би могли и „убити ћаћу за шибицу“. Превртљиви су:<sup>17</sup> склони су издаји, али и клевети својих ближњих, тј. Срба. Ништа не умеју сакрити, већ једва чекају да Другима испричају све што се дешава. Сад би се Срби могли окатегорисати као недостојанствени, нељуди, изроди.<sup>18</sup> Болестан народ. При том, ипак нису сви такви. Но, већина јесте. Срби су несрећан народ – можда и отуд што су на Бога заборавили зарад тог личног интереса.

Међутим, Србе треба схватити и разумети. Сада су Срби оклеветани да су геноцидан народ, што никада нису били. Ако се само мало завири у прошлост, може се видети да су они народ који је највише испаштао. Некако се на њима увек копље преламало. За то су „криви“ централни географски положај, близина католика, а и муслимана, који увек настоје да се прошире на рачун православца, али и лаковерност и наивност Срба. Они су лоши политичари, несклони тактичким манипулацијама (при том и користољуби-

<sup>15</sup> Термин *комишија* мења значење у зависности од тога на које суседне територије се мисли кад се говори о особама које их настањују. Овде је термин везан за особе које настањују српска села и сам засеок.

<sup>16</sup> То су, пре свих, Аустријанци, пошто је већина казивача била на раду у Аустрији, а затим припадници СФОР-а с којима су имали контакт последњих година. Не наводи се увек експлицитно тај Други, на основу кога се говори о Србима, али то се из контекста може закључити. На пример, о негативним особинама углавном се говори на основу разлике Себе од *комишија* и сународника. Наиме, Ја као део Нас, ставивши себе у улогу критичара и самокритичара, издвајам се (бар тренутно) из основне масе негативних Нас; то омогућава представљање Себе у бољем светлу. О позитивним и „полунеутралним“ особинама, онима које изискују симпатију, разумевање и сажаљење од Других, говорило се кроз разлику у односу на друге етничке категорије, на основу личног и „историјског“ искуства.

<sup>17</sup> „Лако нас је преокренути. Баш ко воду: кад ископаш да иде наниже и вода оде наниже.“

<sup>18</sup> Један казивач о Србима говори као о „овој нашој двоногој стоци“.

ви), па Други увек нађу начина да их лако преваре и подвале им, претходно их искористивши за своје циљеве. Тако су и сада Срби окривљени за нешто што нису никад радили у толикој мери и на такав начин како су то ‘неки’ Други чинили – и то увек над Србима. Основни узрок томе је што су Срби, за разлику од Других, несложни међу собом. Некако увек заврше као губитници; можда због неког проклетства које их од Косова и цара Лазара прати. Кад би се Срби сложили – ниједна нација им не би могла ништа. Можда зато виша сила и не дозвољава да се сложе. Отуд, није ни чудо што су Срби сад један „раштелован“ и изгубљен народ. Међутим, сами су себи највише криви што нису научили да се држе заједно и да гледају мало даље у будућност, а не само на кратке стазе личног интереса. И поред свих грешака почињених у прошлости, којих су свесни, опет нису ништа научили, него раде све по старом, наседајући на туђе приче и обећања.

Срби никад нису настојали да нечије туђе освоје и присвоје. Они су само желели да буду слободни и увек су се борили за своју слободу. Они су храбар народ, а и то више зато што су морали, јер су стално бивали у ситуацији да, ако хоће своју слободу, морају ту слободу (од)бранити. При том, добри су ратници; неки истичу – најбољи на Балкану, а можда чак и у читавој Европи. Ипак, Срби нису ратоборни. Додуше, незгодни су ако их неко провоцира, „дира“, напада. Лако „плану“ на провокације, вређања; то отуда што су поносан народ, а и неприлагодљив. Ту и греше што се не могу прилагодити неким текућим струјањима, јер да су то умели, можда не би тако пролазили кроз историју, прошлост. Ипак, зато су и опстали као православци. То све уједно може говорити и о њиховој искрености, поштењу, одважности. Такође, кад се погледа у прошлост, може се помислити да су Срби глупи, али они то никако нису. Они су уман и паметан народ („бар генетски“ – по речима једног од казивача), само лако опраштају и прелазе преко учињених им неправди, а можда би било боље за њих да то не чине. Ипак, то говори о томе колико Срби нису злобни и злонамерни и како је њихова природа добра. Увек су спремни да опросте, измире се и забораве, али и да угосте намерника (додуше, више пре него сад) и провеселе се.

Кад је реч о „некадашњим“ Србима, мисли се првенствено на очеве и „ђедове“. Оно што је приметно, јесте да су стари више поштовали своју српску, православну традицију (11)<sup>19</sup> и више се узајамно поштовали (9), тј. били су сложнији (6). Самим тим, били су и бољи и хуманији људи (10), али и већи „јунаци“ (6). Међу њима је било мање издаје и клевете (6). Као главни узрок српске деградације види се негативан утицај Комунистичке партије на српску националну свест.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> У даљем тексту број казивача који наводи одређени елемент назначен је у загради.

<sup>20</sup> „Искварили се (Срби). Што се гоћ више израђамо, све смо гори. Не знам зашто. По моме ти је највише Србе, окуда, по Југославији, највише нас је Комунистичка партија к врагу дала...“ (Сајковић).

Нису сви Срби исти, поготово кад је реч о Србима у Србији и Србима у БиХ. У том контексту запажају се две групе разлика. Прве су „објективне“ разлике, тј. оне које се третирају као очигледне и лако опаљљиве, а друге су разлике које нису толико приметне на први поглед, већ долазе до изражаја кроз временски дужу интеракцију и односе се више на домен менталитета. Главна разлика, која се јавља у обе групе, јесте да у Србији има више „Цигана“ него Срба (11). При том се мисли како на Роме, тако и на „цигански“ менталитет Срба у Србији. Као уочљива разлика, јавља се и физичка конституција (7): босански Срби су далеко јачи и развијенији од Срба у Србији.<sup>21</sup> Као једна врста разлике јављају се и обичаји (4).<sup>22</sup> Кад је реч о другој групи разлика, везаних за менталитет, поред „циганског“ карактера (8), спецификују се неке особине. Тако се Срби у Србији виде као они који више прате свој лични интерес у свему (7), као непоштенији (8), похлепнији од босанских Срба (7), без „оног босанског срца“ и срчаности (3). Речју – покварени су у души. При том су и већи нерадници (4). Међутим, запажа се још једна разлика: слобода „бити Србин“. Ту су Срби у Србији у предности (3). Они могу слободно рећи да су Срби и поштовати своју веру и верске празнике. Али, они запостављају „српску традицију“, те су отуд ипак Срби у БиХ већи Срби.<sup>23</sup>

Одређене разлике су присутне и између Срба настањених у Републици Српској и оних у Федерацији БиХ, и више се односе на домен самог положаја српске групације у оквиру ових ентитета. Основна разлика је разлика у власти (11). У РС је власт српска, а у Федерацији је хрватска и муслиманска. У Кантону 10, конкретно, она је хрватска. То имплицира разлике у полицијском апарату. У 10. Кантону тај апарат је у домену хрватске групације, што даље имплицира несигурност српске групације да ће они који треба да обезбеде ред и мир одиста то и учинити.<sup>24</sup> Ово даље имплицира и разлике у реализацији

<sup>21</sup> На пример „Овде је зрак у Босни добар. Тамо је мало друкчији. И овде су људи много јачи. И боље ће радити и боље попити и боље ратовати и боље све.“ (Сајковић)

<sup>22</sup> Једна група казивача истиче да су по обичајима и једни и други Срби, док друга сматра да се у обележавању обичаја јављају разлике. А кад се јаве разлике, зна се ко правилније поштује верске празнике и обичаје – „Ми“. На пример, разлике су у обележавању крсне славе и Божића, у правилима при одабиру супружника: „Ја сам мом сину реко: 'Ако будеш оженио Србијанку, ниси мој син', и вољно. Зато што то не ваља. Зато што су то Цигани; то нису људи. Знаш шта раде Србијанци? Двије рођене сестре удају се за два рођена брата. И мијењају се за жене. И, онда, шта има даље причати?“ (Казанци)

<sup>23</sup> „До овог рата, ја сам мислио да је најгори Србин у Србији бољи од најбољег међу нама овдје. А оно обрнуто: наш најгори је бољи и већи Србин од њевог најбољег и највећег.“ (Сајковић) Ипак, и у Србији има изузетака. Део казивача (4) сматра да су Срби који су блиски Србима из Босне, који се могу с пуним правом назвати Србима, они из Шумадије, око Ужица, Крушевца, па тамо према Рашкој.

<sup>24</sup> Треба рећи да су, захваљујући притиску међународних снага, у полицију примљени и Срби. Међутим, на подручју Ливна нема млађих Срба који би радили тај посао, а истиче се и да они Срби који раде у полицији, морају радити како им Хрвати кажу ако хоће да очувају посао.



основних људских права, тј. не њихово оспоравање, већ њихово успоравање.<sup>25</sup> Неки од казивача узрок овоме виде у томе што су Срби ипак мањина у Федерацији. Сам положај „повратника“ говори и о неким позитивнијим особинама у односу на Србе у РС. Наиме, то што су се вратили на своје, а нису хтели остати на туђем нити су желели оно што није њихово, одмах говори о томе да су они, повратници, поштенији (6) и да нису толико похлепни као они који су остали у Републици Српској (3). Међутим, основна разлика је у томе што су Срби у Федерацији ближи Хрватима и муслиманима, те је отуд теже бити Србин – у том смислу да се мање слободно може рећи да си Србин и поштовати своја традиција.

## Хрвати

Мишљење казивача о томе ко су и какви су Хрвати, највидљивије је кроз ставове о разлици између Нас и Њих. Поред маркирања ове границе, говорено је и о променама хрватских особености током времена, о поклапању и променама територијалне и етничке границе на простору Поља, о регионалним специфичностима, тј. о уоченим разликама између Хрвата „ту“ и оних у Хрватској, односно БиХ.

Основна разлика између Срба и Хрвата постоји у домену религије и језика (15). Одатле проистичу објективизирани разлике. Оне обухватају религијске артефакте и религијске обреде/одредбе (облик крста, оријентација цркве, натписи на надгробним споменицима, начин полагања мртваца, дозвољена храна за време поста, па и станишта).<sup>26</sup> Посебно се издваја обележавање Божића (10). Прво, различит је датум, односно Срби обележавају своје свеце по грегоријанском (7. јануара), а Хрвати по јулијанском календару (25. децембра). Уз то, Хрвати друкчије обележавају свој Божић. Они сви заједно славе 7 дана. Тада се међусобно посећују; „то се зове 'одање““. Само први дан се прославља у кругу породице. Како казивачи углавном истичу – Срби имају своје породичне, појединачне крсне славе, а они имају тих 7 дана Божића. Из домена језика, основна разлика је у томе што су Хрвати икавци, а Срби – ијекавци. Наравно, „збуњујућа места“ при оваквом разликовању јесу мешовита села у којима и Срби говоре икавски, али опет је и ту могуће (можда) по неком „речнику“ или „нечем“ разазнати који су Срби, а који су Хрвати. Разлике се још везују за језичке елементе (поздрав, имена), песме,<sup>27</sup> писмо и гест (начин крштења, поздрав љубљењем, подизање

<sup>25</sup> Мисли се првенствено на право на рад и запослење, одн. пензију, а затим на културна права: школовање и информисање на српском језику и слободу вероисповести, али у смислу необнављања разорених православних храмова.

<sup>26</sup> У ентеријеру код Хрвата обавезно је присутно распеће и још неки религијски артефакти, а код Срба – слика породичног светитеља или ништа. У екстеријеру: хрватске куће су боље, квалитетније, поготово сад кад су српске или спаљене или „окрпљене“ а и пре је било тако (јер Хрвати у већој мери раде у иностранству).

<sup>27</sup> Хрвати имају „гангу“ а Срби – „потресање“. Постоје и национално „увредљиве“ песме – присутне пред рат као „надпевање“; Хрвати су певали: „Ко ће други, ја ћу први, да пијемо српске крви...“, а Срби, у инат: „Ко то каже, ко то лаже...“. Затим, Хрвати су певали: „Диж'

прстију). Оно што би се могло означити као „субјективне“ разлике, то су разлике у „менталитету“; овде улазе и вредносни судови које су казивачи износили, а везани су подједнако (а понекад и истовремено) за објективне и субјективне разлике између Срба и Хрвата.

У том домену, главне разлике између Срба и Хрвата објашњавају се кроз однос према вери и цркви. Однос према вери је битно различит (13). С једне стране, Хрвати, за разлику од Срба, више поштују своју цркву и веру, редовно одлазе у цркву – како сад, тако и пре рата. Последица овог бољег односа према цркви је да Они у свему слушају шта им фратар каже, он их и учи и васпитава (9), али, исто, он им опрашта и грехе: чак и ако убију човека, опроштено им је (7), што није баш високоморално. С друге стране, Они сви иду у цркву, чему се уче од малена; веронауку су имали и у време комунизма (за разлику од Срба – који нити су имали веронауку нити су децу учили да поштују своју веру). Црква је та која њих држи на окупу, заједно (5). Последице овакве привржености цркви и послушности према фратру јесу следеће: склонији су агресији и геноциду (11), нетолерантни су према другим етничким групацијама, посебно према Србима као православцима (11), имају своје заједничке интересе и циљеве, а то је проширење католичанства на уштрб православља (10). Томе их учи њихова црква, као што их учи и да своје поштују, да буду национално освешћени. При том су научени и да буду „фини“, тј. дволични према Србима; усмерени на остварење свог колективног националног интереса (проширење католичанства, сопствена држава), са Србима се опходе као пријатељи, а ко зна 'шта ти мисли' (10).<sup>28</sup> С друге стране, Срби немају ту црту лицемерности и дволичности: они су простодушни, срдачнији, поштенији (5), односно искренији, али и прзнице ('што на уму, то на друму') (6). Хрвати су и склонији од Нас да своје истичу, поготово сада, нпр. преко шаховнице, и да само своје цене и поштују, а туђе да презиру (5).<sup>29</sup> Ипак, треба рећи да су Хрвати у суштини мудрији од Срба (8), и то на два начина: политички су спретнији (6), али и знају деловати у складу са својим колективним интересима, при том се међусобно не издајући (5) – „знају скрити“. Срби нису политички вешти, а не умеју ни да се држе заједно.<sup>30</sup> Једном речу, Хрвати су јединственији и сложнији, за шта су

---

се Анте, диж' се поглаваре...“, а Срби: „Диж' се Дражо...“. Такође, постоје и песме које су национално „неувредљиве“: у њима се спомиње родни крај и које се певају на икавици, одн. ијекавици или екавици.

<sup>28</sup> На пример: „Они су добри, одлични, вако, за нас. Исто ко и ми што држимо стоку. Ми волимо стоци дати све што гоћ треба. И онда кад нам треба да кољемо – онда закољемо. Ништа ми то што смо им давали љепо. Ништа. Одма кољемо. Тако и они нас. Они би нами сад све дали, нема шта не би. А кад им дође руке, зна се: удица и вјешај!“ (Сајковић)

<sup>29</sup> Ипак, истиче се (2) да Хрвати поштују онога који поштује своју традицију: „Они не воле људе који не вјерују у Бога и који не иду у цркву. Он воли човјека који се моли Богу. То су они поштовали прије. Јер, ако ти не уваш у свој закон и у своје то, онда ти, каже, не вјерујеш у ничије. А они се томе никад прије нису ругали.“ (Сајковић)

<sup>30</sup> Обично се наводи пример како Срби своје људе радо шаљу у Хаг, а Хрвати своје не издају, него на све начине и лукаво покушавају да их заштите

заслужни њихова црква и фратар, папа, који им је неприкосновено „главни,, и близина Рима. Срби можда мање иду у цркву и мање се моле Богу, али не чине зла каква Хрвати починише (поготово 1941).<sup>31</sup> По питању храбрости и јунаштва (6), који излазе из домена вере, казивачи (4) сматрају да су Срби ипак испред Хрвата далеко, али има и мишљења (2) да је, судећи по последњем рату, испало да су Хрвати храбрији и јачи од Срба.

Наравно, питање је било и колико се сматра да су се Хрвати током времена променили. Сада се махом може рећи да су Хрвати „у реду“, али дошло је до неких промена када се сагледавају они „негдашњи“. Да ли су промене у бољем или у лошијем смеру у односу на Србе, мишљења о томе осцилирају. Тако 7 казивача констатује да су Хрвати некад били бољи, али њих 6 сматра да се нису променили, и то: да су једнако лоши (3), једнако добри (2), без вредновања промене (1). При том се ово „добри“ и „лоши“ односи на став Хрвата, као католика, према Србима као православнима. Сматра се, с једне стране, и то да су Хрвати раније били много „дружевнији“ са Србима и отворени за контакт с њима (5). А са друге стране (3), да су сад некако арогантнији, вероватно отуд што имају власт, односно што су из рата изашли као победници. Јавља се и покоја (2) констатација да се сад Хрвати осећају много независније, слободније – како у односу на Србе, тако, донекле, и у односу на муслимане. Како су остали једнако „вјерни“ својој цркви и фратру (3), национална свест им није као 'нама' – разорена, али сад они још више „увају“ у свој верски закон.

Територијална граница између Срба и Хрвата (15) је линија Челебић – Чапразлије, а до Другог светског рата то је била линија Челебић – Рујани. Гранична села су уједно и мешовитог етничког састава. Мешовита села ближе Ливна су сад, као последица рата, углавном остала без Срба; истиче се да Хрвата није било у српским селима према Грахову.<sup>32</sup> Такође, напомиње се да ипак Хрвати држе власт у Грахову, купују јача предузећа, у већини су у саставу полиције, тако да то што их нема пуно не значи да Срби могу да организују свој живот онако како су могли пре рата.

Мишљења су више подељена по питању да ли су Хрвати проширили своју територију током последњег рата. С једне стране (6), сматра се да нису: и даље је иста линија раздвајања Хрвата и Срба. С друге стране, међутим, сматра се (7) да су се индиректно ипак проширили преузевши власт и изворе моћи у граду. Они иду полако, али сигурно. Села су спалили, јер село није претерано привлачно место за живот.

---

<sup>31</sup> У овом крају је 1941. извршен геноцид над српском популацијом од стране усташа. Тада је око 2000 Срба, првенствено из села мешовитог – српско-хрватског састава, углавном завршило у јамама. О томе в. Budo Simonović, *Ognjena Marija livanjska, ljeta gospodnjeg 41*, Stručna knjiga, Beograd 1991.

<sup>32</sup> Што се тиче самих градова, сматра се да је у Ливну пре рата била 1/3 Срба (2000), а сада их готово и нема (5 породица). У Грахову је пре рата било 5% Хрвата и то у селима (Луци, Обљају, Уништима), док их сада има више (махом избеглице из Бугојна, Требиња итд.).

Постављено је и питање ко се пре населио на територију Ливањског поља. Већина (6 од 9) сматра да су се прво населили Срби, а остали – Хрвати. Што се тиче порекла Хрвата у Ливањском пољу, казивачи углавном не знају одакле су се они населили. Ипак, највише казивача (6) претпоставља да су дошли из Далмације. О територијалном пореклу Срба са Ливањског поља (13) мишљења су усаглашена. Срби се највише досељавају из Далмације, а неки родови (племена) своје порекло воде из Црне Горе – прво би долазили у Далмацију, а затим преко Динаре у Поље. Али, долазили су и из других крајева, можда чак и из Мађарске.<sup>33</sup> Казивачи би често испричали и причу о досељењу својих првих предака.

Као ни Срби, нису ни сви Хрвати исти. Разлике које наводе казивачи између Хрвата из БиХ и оних из Хрватске налазе се у домену вредновања начина испољавања етничког идентитета у односу на Србе. Одговори су били условљени постојањем претходне интеракције са Хрватима из ове две регије.<sup>34</sup> Отуд су се издвојиле две области о којима су испитаници највише говорили и упоређивали их: Херцеговина и Далмација, уз покушаје даљег поређења. Највећи националисти, како већина истиче (11), јесу херцеговачки Хрвати.<sup>35</sup> Додаје се и (7) да је ту реч о покатоличеним Србима. Затим (4), наводи се да су Далматинци раније били добри са Србима и да је било доста пријатељских контаката са њима током времена. Међутим, сада су се и Далматинци „искварили“, постали националисти. Ово се објашњава насељавањем Херцеговаца у далматинске градове. Мишљења се разилазе у даљем поређењу с Хрватима из Хрватске. Присутно је, у највећој мери (4), мишљење да су ту негде исти, с тим што дају предност Херцеговцима „јел му недостаје та њева земља да се зове Хрватска него је Босна“, односно: „Контрају се. Такмиче се ко ће бити већи националиста“.

Док су говорили о ливањским Хрватима, казивачи су их поредили по интензитету и начину испољавања националне привржености са Херцеговцима. Махом се слажу (9) да су Херцеговци већи националисти у односу на Хрвате из Ливна.<sup>36</sup> Остали (5) сматрају да су једнаки и да ту нема неке разлике. Што се тиче самих ливањских Хрвата, сматра се (3) да су ипак културно напреднији од осталих босанских Хрвата, посебно од Херцеговаца, (2) да су као „комшије“ бољи од других Хрвата,<sup>37</sup> али (2) и да их има

<sup>33</sup> „...А, било и је од сваклен. Е, сад, на пример, ми смо Шормази. Наша као та племена, ја како сам разумио од старог народа, да је то неко мађарско поријекло. Је ли тако – није ли, ја стварно не знам. А већином из Далмације долазило.“

<sup>34</sup> Углавном истичу да се нису кретали толико по Хрватској, тако да им је тешко говорити о томе.

<sup>35</sup> Наводе се и места: Дувно, Лишница, Посушје, Груде и, уопште, потез од Дувна и Ливна ка Мостару.

<sup>36</sup> На пример: „Па, ови могу дати руку прам онима, Херцеговцима. Нису ни ови нешто, ал велика су разлика. Велика разлика. Мање, много мање су националисти.“ (Сајковић)

<sup>37</sup> Истиче да они нису толико хтели ни палити српска села ни пљачкати колико Херцеговци: „Они су били нагоњени, Ливањчани, колко је истина да су били нагоњени да

„мјешано“: и оних који су проусташки настројени и оних који у суштини не мрзе Србе, тј. дражи су им Срби од муслимана.<sup>38</sup>

### Сличности између Срба и Хрвата

Оно што би кроз разговор казивачи чешће спомињали, поред тога да не треба да се гледа шта је ко по националности, да је битно ко је какав човек, да они не праве разлику међу људима према њиховој етничкој припадности, јесте да се, кад се изузме вера, Срби и Хрвати не разликују. Пет казивача је говорило о заједничком пореклу Срба и Хрвата.<sup>39</sup> Десет казивача истиче да су Срби и Хрвати сродни. Кад се изузме вера – нема ту неке разлике. Углавном се констатује да та вера и религија стално „завађају“ људе. Истиче се да су сада Хрвати према Србима јако фини и добри, међутим, додаје се: „А он шта ти последије мисли, то... Ето, показали су сад шта нам мисле.“ Ипак, кад је реч о томе ко им је дражи, Хрвати или муслимани, казивачи се опредељују за Хрвате, а разлози су различити: зна се на чему су са њима, ипак имају сличнији животни стил са Србима (једу прасетину), ипак су хришћани, на неки начин су ипак Срби и Хрвати један народ, а вера им није толико различита.

### Осврт на ставове повратника

Ако се резимира досада речено, приметно је да је вероисповест главни маркер разлике. Они су католици, а ми смо православни. Одатле се изводи већина осталих маркера. Други је из области говора, тј. икавица Хрвата наспрам ијекавице, екавице, па и икавици Срба. Што се тиче осталих објективизираних разлика, у свима се огледа религијски аспект.<sup>40</sup> Сам ток

---

товаре благо и да гоне себи, а да ови нису ћели. Нећемо. То је нашије комшија. Нећемо. Како би нами било да они то нами раде'. Херцеговци су оферали то. Овај Лијановић, што има творницу меса, он је обогатио одавде...“

<sup>38</sup> На пример: „Хрвати овде, ливањски, има и једни и други. Једни су јако привржени тој усташкој идеји, независној држави Хрватској и Анти Павелићу, а остали Хрвати – неки се понашају тако, као грађани, а неки су можда чак и привржени Србима, тј. приврженији Србима него муслиманима. Преовладала су и овог рата нека мишљења, тако чујем, да треба Србе заштитити, и да их треба вратити на њихово и тако даље. Један Хрват је платио главом за то. Убијен у Ливну после рата. Зато што је тражио на сједници Скупштине да се Срби врате...“

<sup>39</sup> Наводи се прича о браћи Ћирилу и Методију који су живели заједно (у заједници). Међутим, посвађали су се и поделили. После деобе, Ћирило је православац, а Методије – католик. Отада иде и свађа између Срба и Хрвата на верској основи. До тада су Ћирило и Методије били једне вере, а Срби и Хрвати – један народ. Казивачи алудирају на то да се Методије одвојио од Ћирила, што би значило да је Ћирило остао у изворнијој вери; на директно питање *ко од кога одлази* – одлази Методије, а на питање *ко остаје у истој вери*, а *ко је мења* – одговорали су да не знају. Методије је себи узео Хрвате, а са Ћирилом остају Срби.

<sup>40</sup> Разлике у материјалној култури везане су за религијске артефакте и њихову употребу; оне се јављају као непосредно опажљиве разлике. Ту су и разлике објективизиране кроз

историје је објашњив световном политиком цркве, тачније, постојањем циља католичке централизоване цркве наспрам непостојања циља нецентрализоване православне. Циљ је, наравно, ширење католичанства на уштрб православља. Постојање таквог циља имплицира агресивнији наступ католичанства у односу на мирољубивост и толерантност православља.

Ови основни маркери, првенствено вера, основа су за објашњавање разлика у особеностима Срба и Хрвата, односно значења „бити Србин/Хrvat“. Битан је различит однос између цркве, укључујући и свештена лица, и људства. У том односу Хрвати се уочавају као компактнија група, са јасним националним циљевима и колективним приступом цркви. Срби се опажају као несложна група,<sup>41</sup> са индивидуалним циљевима и индивидуалним приступом цркви. Изведена „рачуница“ је доста једноставна. На колективном плану: Хрвати иду у цркву, али су колективно нехумани према Другима, односно имају колективно негативан однос према онима ван своје групе, док су колективно хумани према себи, односно имају колективно позитиван однос према онима из своје групације, тј. Хрватима. Са друге стране, Срби не иду у цркву, али су колективно хумани према Другима, односно имају колективно позитиван однос према онима ван своје групације, док су колективно нехумани према себи, односно имају колективно негативан однос према онима из своје групације, тј. Србима. Друкчије речено, на индивидуалном плану:

1. Хрвати су – без утицаја фратра – индивидуално добри према Другима, а према себи – остаје непознато, одн. имају индивидуално позитиван однос према неприпадницима своје групације, а према припадницима своје групације – остаје непознато;
2. Хрвати су – под утицајем фратра – индивидуално лоши према Другима, а према себи су добри, односно имају индивидуално негативан однос према неприпадницима своје групације, тј. позитиван однос према припадницима своје групације.

С друге стране: Срби су – са утицајем свештеника или без њега – индивидуално добри према другима, а према себи су лоши, односно имају индивидуално позитиван однос према неприпадницима своје групације, тј. негативан према припадницима своје групације. Све ово се поткрепљује примерима из историје.

Кроз ове „рачунице“ добија се слика деструктивности идентитета Срба, усмереног ка себи, насупротив конструктивности идентитета Хрвата. И

---

ритуална правила понашања, везана и за животни циклус појединца и за годишњи циклус. Кад је реч о стаништима, долази до споја религијске и економске сфере; писмо – опет религијска и књижевна сфера, песме – религија и историја (националне увредљиве), одн. језик (битна је прича о Ћирилу и Методију) или територија (националне неувредљиве).

<sup>41</sup> Компактност Хрвата и некомпактност Срба приметне су и кроз говор као маркер: Хрвати се опажају као говорно јединствени, икавци.

обратно: конструктивност идентитета Срба усмерена је ка Другима, насупрот деструктивности Хрвата.<sup>42</sup>

Амбивалентан је донекле став о смеру промена основног идентитета Хрвата, односно о томе да ли су некадашњи Хрвати имали више позитиван или негативан однос према Србима, или је негативан однос истог интензитета. Променило се сигурно то што су сад Хрвати слободнији у испољавању своје оданости цркви (односно националности) и што су свесни да су део националног, колективног циља остварили. Некадашњи Срби се, пак, оцењују као носиоци колективно бољег (не и најбољег могућег) односа према својој групацији али и према Другима, тј. као носиоци конструктивнијег односа према Другима и мање деструктивног према својој групи (што је узорно).

Значајно је поклапање територијалне и етничке границе (линија Челебић – Чапразлије). Простор насељен Србима уочава се као етнички једнообразнији и, у том смислу, постојан кроз време, а то имплицира укореењеност Срба на том терену и право на живот – право стечено континуитетом живљења.

Регионалне разлике у идентитету Срба указују на то да су Срби повратници носиоци свих оних позитивнијих аспеката српског идентитета, поготово кад је реч о Србима у Србији, који су понели већи део негативних елемената. С друге стране, Срби у Републици Српској су у бољем положају. Ови контрасти само истичу оне позитивне аспекте идентитета Срба повратника и на њихов осећај недостатка слободе да „буду Срби“. Разлике међу Хрватима само истичу овај аспект. Срби ту представљају последњу линију западнобосанских Срба који се, преко Ливна, додирују са Херцеговином. Услед близине Херцеговаца, најнегативнијег идентитета, долази до финог контраста. Срби су ту можда и последњи борци за слободу.<sup>43</sup> Ако су ливањски Хрвати исти као и Херцеговци, Срби су ту највећи борци за слободу. Међутим, Срби су упућени на интеракцију са ливањским Хрватима, поготово сад – у послератном периоду. Одатле проистиче да су ливањски Хрвати бољи као носиоци оних индивидуално позитивних особина према Другима. Стога су можда и опаснији за Србе, јер се не зна када ће се према Србима поставити као представници свог колектива.

---

<sup>42</sup> Овај колективно негативан однос Хрвата према Другима (Србима) подразумева првенствено постојање хрватског националног интереса, који се манифестује у нетолеранцији према Другима и агресивном наступу у сврху његовог остварења, или, једном речју, подразумева национализам, па отуд и србофобичност. Позитивни елементи српског идентитета везани су за елементе вере и историје (тј. мотив бораца за слободу) и означавају ненационализам, тачније – интернационализам Срба. Кад је реч о деструктивним елементима, тј. о негативним унутаргрупним аспектима српског идентитета, реч је првенствено о нејединству и остварењу личних интереса на уштрб колектива. Захваљујући и позитивним и негативним аспектима идентитета Срба, они бивају увек у улози жртве.

<sup>43</sup> У позитивном смислу споја мирољубивости и толерантности православлa (непостојање циља) са одбраном слободе, чиме се добија интернационалност и залагање за свеопшту слободу.

\* \* \*

Као што је на почетку истакнуто, слика о Себи гради се и под утицајем спољашње слике, поготово кад спољашњу дефиницију намећу значајни Други (странци и Хрвати). Та дефиниција је да су Срби националисти и да агресивно наступају према другим етничким групацијама. Таква дефиниција, наравно, отежава живот. Зато и јесте тешко „бити Србин“ и недостаје „слобода бити Србин“. Теже је доћи до елементарних услова за живот<sup>44</sup> и остварити своја људска права, јер се ово остварује посредством тих Других. Отуд је битно променити њихов негативан став. У том смислу, ослонац се види у територијалној укорееености Срба на том подручју (право на живот), у истицању неких сличности са хрватском групацијом, али и у позитивним аспектима српског идентитета, усмереним ка Другима, као и у позитивним елементима хрватског идентитета. Етнички идентитет тако има потенцијал<sup>45</sup> да буде медијатор у поновном успостављању континуитета суживота српске и хрватске групације на Ливањском пољу, а и шире – у БиХ.

**Baroš Slađana**

## **The Attitudes of Serbian “Returnees”: About Identity of the Serbs and Croats**

*Key words:* Serbs, “Returnees”, Croats, ethnic identity, religion, positive and negative aspects of ethnic determination, ethnic relations.

Attitudes of Serbian “returnees” of Livanjsko polje about ethnic identity of Us – Serbs, and Them – Croats, are demonstrated in this article. Croats that have political control and social-economic power, appear as “Significant Others”, but also Strangers, representatives of different peaceful and humanitarian organizations. Religious belief and language appear as basic symbol of difference, Marker, between Serbs and Croats, although existing attitudes in a bigger measure rely on religious belief. Basic attitudes about identity Us and Them are led out from inter-relations of these Markers and people. There are two groups of attitudes about Us-

<sup>44</sup> Овде се мисли на оправку кућа, остварење права на пензију, одн. посао, добијање електричне енергије, уопште – на оно што се може сматрати неопходним за савремене услове живота.

<sup>45</sup> Међутим, управо то што „може а не мора“ подвлачи неизвесност будућности српске групације на конкретном терену.



identity. The first group is mostly the answer at negative external determination, by which the Serbs are determined as nationalists and aggressors. They are steered on negation of such definition, so the Serbs are generally seen as peaceful, tolerant, unnationalists – internationalists; shortly, as bearers of positive collective, but also individual relation to Others. The second group of attitudes mainly relates negative aspects of Serbian identity. There are Serbian dissension, individual interests, generally – attitudes which speak about collective, but also individual negative relation of Serbs to members of their own group. Both groups of attitudes could be explaining by inter-relation of orthodox religion and people. This determination of Us, as it is limited by external definition, in that way qualifies determination of Them. So, the Croats, considering the inter-relation of Catholicism and people, are seen as nationalists, with clear religion – national aim and steered to its realization – as aggressors. Though, here are both negative and positive attitudes about Croat identity. If positive or negative aspects of that identity would obtain, before all depends of the fact in which measure the Croats are steered by their church, in fact, which politics, in the certain time, the catholic church prosecutes relate to orthodox church. Therefore the Croat appears as bearers of individual-positive relation to Others (Serbs), when the church do not steer them in other way. So, until the catholic, religious politics is neutral, harmonious ethnic relations are possible, owing this positive aspect of Croat identity at individual plan and aspects of Serbian identity at both, collective and individual, plan (regardless of effect of church). On concrete terrain of Livanjsko polje, Serbs see there selves as the most representative bearers of positive aspects of Serbian identity, and neighbor's Croats (from Livno) as people with enough distanced positive aspect of Croat identity. So, ethnic identity could be the bridge in the peaceful communication of two ethnic groups which were, lately, just because of ethnic identity, conflicted (with developed militant communication).

**Марија Црнић-Пејовић**

Херцег Нови  
ugos.r@cg.yu

## Смјешани бракови

Припадност једној религији код нас је, по неписаном правилу, поистовјеђивана са припадношћу једном народу (православци Срби, римокатолици Хрвати), па зато бракови међу припадницима двије религије имају вишеструки значај и посљедице: толеранцију, друштвена и културна прожимања, шире посматрано – и политичка прожимања.

У овом раду изнесени су, на основу архивске грађе, бројни примјери таквих бракова, склопљених у 18. и 19. вијеку у Боки Которској, посебно у херцегновском крају. Дати су и црквени и грађански прописи који су омогућавали позитивна рјешења као и препреке за таква рјешења.

*Кључне ријечи:* бракови, православни, римокатолици, 18. и 19. вијек, Бока Которска, Херцег Нови.

Бракови склопљени између младенаца двије вјероисповјести јесу значајан чинилац у породичном, али и друштвеном, па и политичком животу. У Боки Которској живјело је до Другог свјетског рата двије трећине православног и једна трећина римокатоличког (у даљем тексту католичко, како је уобичајено код народа овога краја) становништва. Православно становништво насељавало је Грбаљ, Кртоле, Луштицу, Кривошије, сва рурална насеља херцегновског краја, а већинско је било и у Рисну и приобалним насељима херцегновског краја. Католичко становништво било је бројније у Котору, приобалним насељима которског залива, у тиватском крају, док је у мањем броју живјело у Херцег Новоме, приобалним насељима тога дијела Боке, у Росама и насељу Крашићи.<sup>1</sup> Овакво стање је посљедица

<sup>1</sup> Саво Накићеновић, *Бока антропогеографска студија*, Насеља српских земаља, књига 9, Београд 1913; *Шематизам бококоторско дубровачке епархије*, Задар, Дубровник 1874-1912; *Catalogus cleri in Diocesi Catharensi existentis ineunte anno MDCCCXLI*, Venetiis, 1840. до 1896. године, када мијења назив у *Schematismus seu status personalis et localis Dive-censis Catharensis pro ano doaniui bissextili* и излази до 1911. године.

историјских, политичких и друштвених збивања у Боки. Котор и околина су од почетка 15. па до краја 18. вијека под влашћу Венеције. Херцеговски и рисански крај крајем 15. вијека заузимају Турци и владају до краја 17. вијека, од када је и овај простор Боке под влашћу Венеције, до њеног пада 1797. године. На прелазу из 18. у 19. вијек велике силе отимају се око Боке, па су ту присутне аустријска, руска, француска војска, да би по пропасти Наполеона Аустрија добила Боку и владала овим крајем до 1918. године, када улази у састав Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца.

Значајан чинилац друштвених и вјерских прилика у Боки представља досељавање у Которски и Тиватски крај становника из Црне Горе, гдје долази до знатног преласка тог православног становништва у католичанство. Економски фактор и женидбене везе, а вјероватно и средина са већинским католичким становништвом, јесу узрок томе. Херцеговски и рисански крај остаје крајем 17. вијека, због оружаних борби и одласка турског становништва, без великог броја житеља, па ове крајеве насељава становништво из Херцеговине, уз становништво из Црне Горе. Градско језгро, Херцег Нови, насељавају млетачки чиновници и војници, а у 19. вијеку и аустријски.<sup>2</sup>

Припадници обје конфесије живјели су окупљени око своје црквене власти, која је настојала придобити што више вјерника. Католичка црква била је државна црква Венеције и Аустрије. Било је тешко, посебно у појединим временима, очувати и одржати православне богомоље, окупљати вјернике, јер су били под приском власти због припадања источном исповиједању. Током владавине Венеције и Аустрије званични језик је био италијански, све до седамдесетих година 19. вијека. Велики значај у очувању православне вјере, српског језика и ћириличног писма у сјеверозападном дјелу Боке одиграле су топаљска и рисанска комунитад, самоуправне народне јединице одобрене од млетачке власти, које су кореспондирале са становништвом на српском језику ћириличким писмом, а имале су и широку судску власт, док су са млетачким властима комуницирале на италијанском језику. Основно и средње образовање било је на италијанском језику, изузев при православним манастирима и црквама. Економски фактори, али и просвјета, били су чиниоци који су утицали да припадници двије конфесије живе у толерантним, па и пријатељским односима. Бављење поморством, занимањем које је становнике ових крајева доводило у додир са развијенијим крајевима свијета, утицало је на начин живота, одијевање, покућство, схватања.<sup>3</sup>

На основу архивске грађе која се налази у Државном архиву Црне Горе Цетиње, у Архивском одјељењу Херцег Нови, дати су бројни подаци о склапању бракова младенаца двије конфесије током 18. и 19. вијека.

---

<sup>2</sup> С. Накићеновић, *н. д.*

<sup>3</sup> Д. Радојичић, *Крајина новска у судару свијетова*, Београд, 1994; М. Црнић-Пејовић, *Прилози борби за националну слободу крајем 19. вијека у херцеговском крају*, Зборник радова из науке, културе и умјетности, Бока 9, Херцег Нови 1977, 19 – 39.

Познато је да је у релевантном периоду до склапања брака долазило договором родитеља или старатеља, па се догађало да се младенци први пут виде на вјенчању. Економски интерес присутан је код склапања неких бракова па вјероватно и код ових, иако се на основу расположивих података стиче утисак да су симпатије/љубав често повод ових бракова. Очекивано је да дјевојка прије удаје, код ових бракова, прихвати вјеру женика, али то није било правило. Крсто Зубац Филип из Кумбора изјавио је 9. јуна 1783. године да се прије мјесец дана вјенчао са Анђом, кћерком Јова Франова, католикињом, и да није тражио да она промјени вјеру.<sup>4</sup>

Поручник Спиридон Лодовико дао је 2. октобра 1796. године писмену изјаву да ће се оженити по православном обреду са Тонином, женом Ђакома Стефановића, када се брак разведе.<sup>5</sup> Презиме женика казује нам да се ради о католику и да ће се оженити по православном обреду, што значи да он не припада тој конфесији. Изјаву је Лодовико дао у Будви, мјесту становања будуће му жене. Како се докуменат налази међу документацијом Херцег Новог, може се претпоставити да је он као поручник млетачке војске био у служби у овом граду, па је од војних власти требало да добије дозволу за склапање брака, што је било уобичајено код војних лица.<sup>6</sup> Може се претпоставити да је вјенчање младенаца двије вјероисповјести било ометано од стране једног или другог свештеника. Црквени прописи су одређивали да свештеник младе писмено обавјести свештеника младожење, и обратно, да нема или има сметњи склапању брака. Тако није 1772. године поступио поп Симо Цвјетковић из Баошића парох Кумбора и Ђеновића, када је вјенчао Бумгур Абрама, из Миоћечевића-Кумбор, са кћерком Сима Војводића, Дубровчанина од „закона латинскога“, па је после осам година вођен криминални процес против њега и младожење, јер су поступили „супротно заповиједи црквене и супрот одлуке божије и принципове“ (принцип: овдје се преносно мисли на млетачку власт). Како је овај спор завршио и да ли је било последица на већ склопљени брак, није нам познато услед недостатка доказа.<sup>7</sup>

На основу спискова прђија, који се налазе у Архиву Херцег Новог, може се закључити да је склопљено више бракова који су предмет нашег интересовања. Навешћемо неколико примјера бракова склопљених у 18. вијеку, гдје је дјевојка била православне, а младић католичке вјере: Стане Николина удала се за капетана Ђера Ређо, Марија Крста Маркова за Андрију Амадија. Њиховим примјером пошле су и католикиње које су се удале за

<sup>4</sup> Државни архив Црне Горе, Архивско одељење Херцег Нови, у даљем тексту АХ; Политичко – управни млетачки архив, у даљем тексту ПУМА, АХ ПУМА књ. 95, 142.

<sup>5</sup> АХ ПУМА 323, 405.

<sup>6</sup> АХ ПУМА 317, 93.

<sup>7</sup> АХ ПУМА 323, 405.

православце: Марија Каламати удала се за Вука Петровића, а Анета Гамберини постала је жена Сима Пишчевића.<sup>8</sup>

На основу архивског фонда православне цркве на Топлој, која је била сједиште епархије за херцеговски и рисански крај, а који се налази у Архиву Херцег Новог, као и на основу књига вјенчаних обје вјероисповјести, које се у препису чувају код матичног уреда општине Херцег Нови, пратићемо склапање оваквих бракова током друге половине 19. вијека.

Топалска парохијанка Анђе Чепрњић, стара шеснаест година, била је вјерена за поморца Стефана Вуковића из Требесина – „с којим је уговор учињела била га чекати годину дана“. Међутим, почетком новембра 1864. године вјерила се била за Вицка Суђу, Вишанина католичке вјере, и истога дана „родитељима првога вјереника вјеру отказала“. Како је католички поп одбио да их вјенча, са мотивацијом да је дјевојка вјерена, иако су родитељи младенаца и преко власти дали пристанак (мисли се на родитеље првога вјереника), Вицко Суђа је пред свједоцима изјавио да жели прећи у православну вјеру да би се вјенчао, па је парох топалски тражио савјет од виших црквених власти – да ли може обавити вјенчање кад младожења пређе у православну вјеру. Парох је сматрао: уколико не би обавио вјенчање, могло би се десити да дође до невоље за дјевојку, јер је „већ и у гријех са новим вјереником ступила“.<sup>9</sup> Остаје нам непознато како је виша црквена власт одговорила, и да ли је брак склопљен и у којој цркви.

Софија, кћер Павла Раповца, православца, и мајке Кате Матковић, католикиње, из села Сасовића, вјерила се за Васа Триповића из села Требесина, православне вјере, који је условио склапање брака преласком Софије у његову вјеру. У документу преко кога смо дошли до ових навода налазимо податак да је Кате прије неколико година прешла на православну вјеру, а да је Софија, иако крштена у католичкој вјери, била васпитана у православљу и да је на њу имала посебан утицај баба, која је жена закона и народности греческе, „те је тако примила васпитање које је сходно уставу православне вјере“ и од рођења није никада видјела ни цркву ни свештеника „римског“. Пред католичким свештеником није се знала ни прекрстити нити је знала и једну молитву, изузев православних. Како дјевојка није била пунољетна, то није могла одлучити о преласку у православну вјеру, а што је био услов да би се удала. Ако би се чекало са вјенчањем до њеног пунољетства, могло је доћи до „развргавања прстеновања“ а како је дјевојка била слабог економског стања, могла је доћи у питање њена срећа, па је замољена виша црквена власт да одобри прекрштавање. У овом случају имамо

---

<sup>8</sup> Приликом удаје састављан је списак предмета које је удавача доносила у прђији и сваки предмет је процјењиван, а затим је списак овјераван. М. Црнић-Пејовић, *Прђија у првој половини 18. вијека у херцеговском крају*, Гласник Етнографског музеја, Београд 1963.

<sup>9</sup> Архив цркве Топле (у даљем тексту АХ ЦТ), 1864, година лист 187. У књизи вјенчаних католичке цркве, која се у препису налази код матичара општине Херцег Нови, уписано је 1864. године вјенчање Стијепана Суђа, земљорадника, са Дерић Стојанком, обоје из Жупање.

не само будући брак Васа православног са Софијом која је католикиња, већ исто такав брак Софијиних родитеља, који је био, вјероватно, склопљен прије 17 година. Док Софијин отац ни његови родитељи нијесу условљавали склапање брака преласком младе у вјеру будућег мужа, дотле Софијин вјереник поставља то као услов.<sup>10</sup>

Код брака Митровић Љубомира, православног, и Алачевић Анке, католикиње, који је склопљен у католичкој цркви 1864. године,<sup>11</sup> дошло је до проблема двије године касније, јер је Анка жељела прећи у мужевљеву вјеру и већ је, према закону од 1850. године, пред два свједока два пута изјавила ту своју намјеру, али је под утицајем свог духовника трећи пут одустала. Проблем је био и стога што је католички свештеник полагао право на дијете рођено у том браку, које је било крштено у католичкој вјери према договору родитеља приликом вјенчања, како сазнајемо из акта који је упутио парох топаљски вишој црквеној власти. Он је тражио одобрење да може примити Анку у православној вјери, ако она посвједочи да је већ два пута изразила жељу о томе.<sup>12</sup> Остаје нам непознато како се овај случај завршио, али и непознаница зашто је брак склопљен у католичкој цркви: да ли је то била жеља младенке, па јој је будући супруг испунио жељу, или је било неких проблема око склапања брака, па их је католички свештеник пристао вјенчати, иако је женик био православне вјере.

Женидбеним уговором који је склопљен између Јована, војног хирурга, католика, од оца Флоријана Модлидбе и мајке Текле Ковачић, и Милице, православке, од оца пок. Јована Комненовића и мајке Софије Иванковић, закључено је да се дјеца крсте у мајчиној вјери. Младенка није била пунољетна, па ју је заступао Антун Јанковић. Брак је склопљен децембра 1871. године, те „предвиђајући госп. Модлидба да би његова законита супруга лако родити могла, ползујући се при том од основног закона од 25. маја 1868. године члан 4, то он данас за онда и свечано, без сваке претње и насиља пред потписана три свједока изјављује жељу и дава моћ и слободу представљеној супрузи, да она своју дјецу, мушку и женску, која би се родити могла у њи законитом браку даде крстити, миропомазати и васпитавати од православних свештеника у восточно православној цркви или другачије у грчко оријенталној вјероисповјести и предпостављено потврђује својим потписом. Госп. Милица Модлидба Комненовић чувши изјаву свога мужа читује да је по њеном хтјењу, а да су једно и друго читовање потписани свједоци чули и својим потписом потврђују“. Слиједи потписи брачног пара, Миличином заступника А. Јанковића и свједока: Ђорђа Милиновића, Јефта Гојковића и Ђорђа Станишића.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> АХ ЦТ 1866, 375.

<sup>11</sup> Поменута књига вјенчаних за 1864. годину.

<sup>12</sup> АХ ЦТ 1866, 282.

<sup>13</sup> АХ ЦТ 1873, 120.

Из списка који су сачувани у вези са закључењем овога брака сазнајемо да је младожења изразио жељу да се вјенча на Топлој у православној цркви. Међутим, војни свештеник регименте из Задра, којој је припадао војни хирург Модлидба, јављајући пароху дјевојке да је извршено трократно објављивање женидбе и да је младожења положио „Војној Високостојећој власти“ одређену своту у ту сврху, није нагласио да парох топаљски може извршити вјенчање, па је овај тражио од својих надлежних црквених власти како да поступи. Неколико дана касније парох топаљски је обавјестио војног свештеника у Дубровнику да је извршио три пута објављивање о удаји Милице Комненовић и да нема никаквих препрека за закључивање брака.<sup>14</sup> Највјероватније је брак закључен у Дубровнику, јер нијесмо нашли убиљежено склапање овога брака у књигама вјенчаних ни католика ни православних. Сходно наведеном уговору између супружника Модлидба, њихов син, рођен 30. јула 1873. године, крштен је према наведеном уговору међу његовим родитељима – у православној вјери и дата су му имена: Славомир, Цвјетко, Комнен, о чему парох топаљски обавјештава католичког војног свештеника у Дубровнику, коме је припадао отац новорођенчета, јер је био војни хирург.<sup>15</sup> Познато је да је његова сестра Олга склопила на Топлој брак са свршеним богословом из Топле, Марком Станишићем, 1897. године, а годину дана касније се њена сестра Марица вјенчала, такођер на Топлој за Буквић Николу, рођеног 1857. године у Горњем Храсну (Херцеговина), а који је живио у Дубровнику.<sup>16</sup>

Да је постојао тихи „рат“ међу свештеницима двију конфесија, посебно од стране католичких свештеника, приликом склапања брака међу њиховим парохијанима, може нам послужити као доказ и сљедећи примјер. Парох топаљски и протопрезвитер херцеговски јавио је 28. маја 1875. године Конзисторији у Котор да је обавјештен од пођанског пароха да римокатолички свештеник неће да изврши „трикратне наповједи“ за своју парохијанку Марију, кћер Митра Томашевића, која је требало да се уда за Пођанина Илију Милошевића. Конзисторија је подсетила топаљског пароха на закон о „смјешаним браковима“ и на одредбу која се односи на овај случај. По тој одредби, требало се пријавити „политичкој власти“ и она је, у току четири недеље, вршила оглашавање о будућем браку. По истеку тог времена власт је писмено обавјештавала о објављеним „политичким наповједима“ онога пароха за којег су се странке сагласиле да их вјенча.<sup>17</sup> Из напред наведеног произилази да су Марија и Илија несметано могли склопити брак.

Годину дана касније овај закон помогао је и Павлу Шкијановићу из Равене, католику, молеру, удовцу, да се вјенча са Софијом Трипковић, дјевојком православне вјере из села Поди. Како Павлу његов свештеник није хтио извршити наповједи, а без тога се брак није могао склопити, и како је по

<sup>14</sup> АХ ЦГ 1871, 168, 169.

<sup>15</sup> АХ ЦГ 1873, 96, 99.

<sup>16</sup> Књига (у препису) вјенчаних православних, која се налази код матичара Општине Херцег Нови.

<sup>17</sup> АХ ЦГ 1875, 88.

обраћању „политичкој“ власти требало чекати четири недеље, па се у том случају не би могло извршити вјенчање прије Великих пости, то је парох топаљски молио своју вишу црквену власт да дозволи вјенчање не придржавајући се закона. Није нам познат одговор виших црквених власти, али је сигурно био позитиван, јер у књизи вјенчаних католика налазимо склопљен овај брак.<sup>18</sup> Истовремено, парох топаљски упутио је молбу да се дозволи склапање брака Топљанину Николи Предовићу, православу, у вријеме сиропусне недеље, са Павлином Голубовић, католикињом без родитеља, која је већ законским путем затражила прелазак у православну вјеру. Образлажући поднесене молбе, парох наглашава да су дјевојке сиромашног стања, али веома поштене „и лако да би обманути бити могле у противном обстојатељству из ових узрока и зато што је међу њима смјеша, па би добро било да се брак одмах склопи“, односно да се дозволи вјенчање у дане Поста, када се по црквеним прописима, нијесу обављала вјенчања.<sup>19</sup>

Парох Топле обавјестио је 1888. године администратора парохије савинске да је извршио „трострука проглашења из узрока што је Глиго Томашевић из Савине намјеран вјенчати Катку Глеђ из Србине, кћерку Мата, католика, по занимању бачвар и мајке Анђе Вуковић“. Истовремено обавјештава да је дјевојка „доброг моралног поведенија, слободна и ником обећана, те се може извршити вјенчање“ уколико Глиго донесе од херцегновског суда „декрет“, јер је дјевојка малољетна.<sup>20</sup>

Новембра 1889. године топаљски парох обавјестио је римокатолички уред у Херцег Новоме да је обавио три наповједи у вези са вјенчањем католика Фрања Бумера из Чешке – „који од неког времена настањен овдје“ – и Олге Комненовић, топаљске парохијанке. Да је овај брак склопљен, доказ је књига вјенчаних топаљске парохије, гдје је регистрован.<sup>21</sup>

Женидбеним уговором, склопљеним 3. септембра 1890. године пред свједоцима, Мићо Гудељ се обавезао да ће вјенчати Мару Микут – католикињу, али да се њихово дијете рођено прије брака, као и дјеца која би се убудуће родила, крсте у очевој, православној вјери. Овај уговор сачињен је на основу закона од 25. маја 1868. године, члана 1.<sup>22</sup>

Шпиро Гарзичић, од оца Паска – католика, и мајке Марије Ђурић – православне вјере, рођен 29. новембра 1866. године, крштен је у католичкој вјери а миропомазан 11/23 марта 1884. године у православној вјери. Он се у манастиру Савина вјенчао 1. новембра 1893. године са Даринком Ђучић,

<sup>18</sup> АХ ЦТ 1876, 63.

<sup>19</sup> Као 17.

<sup>20</sup> АХ ЦТ 1888, 23.

<sup>21</sup> АХ ЦТ 1889, 151. У документу пише Бумер, а у књизи вјенчаних католика Вимер Олга је такођер из мјешовитог брака Комненовић Марка и Емер Катиче.

<sup>22</sup> АХ ЦТ 1890, 53.



православне вјере, која се родила 28. јануара 1859. године од православних родитеља.<sup>23</sup>

Исте године вјенчали су се Јеричевић Мато, католик и Пиљуровић Госпава, православна, из села Ратишевине, па је парох топаљски извршио наповједи и обавјестио о томе 15. новембра римокатолички уред.<sup>24</sup>

Антун Ђуриновић, наджупни управитељ, обавјестио је „Пречасни грчко – Источни Парохијални Уред на Топлој да Јосип пок. Балдасара Антуна Шитића и мајке пок. Петрониле Мартиновић-Ћиеско, рођен и настањен у овој парохији католик, ковач, кани ступити у брак с Маром ћером Јока Чепрњића и Милице Мрачевић из Суторине, село Шпуље, настањена, грчко – источњачког исповеданија“, истовремено обавјештавајући да ће се наповједи одржати 21. и 28. априла и 5. маја 1895. године у католичкој цркви у Херцег Новоме и у православној цркви у Суторини, гдје је дјевојка рођена, и моли да се наповједи одрже и у цркви на Топлој којој припада дјевојка, јер живи у Херцег Новоме.<sup>25</sup>

У познатој породици Војновића, који по традицији потичу од Војина – унука Стевана Дечанског, било је више оваквих бракова. Крајем 17. вијека у херцегновски крај насељавају сердар Милош Вујов Сердаревић и Јован Вујов Кнежевић, односно Војновићи, са осталим бројним досељеницима из Херцеговине. Војновићи од млетачке власти бивају признати кнезови, сердари, колонели, а познати су и као поморски капетани, трговци у Трсту и Одеси. У Русији је више њих постигло високе положаје адмирала и других високих војних чинова, као и титуле грофова, а Аустрија им је признала племство и грб. Конте ужички Јован (1811-1837), унук грофа и адмирала руске црноморске флоте Марка Војновића (Марко је био унук прводосељеног у херцегновском крају, Јована Вујинова Војновића (Кнежевића)), ожењен је био Катарином Гојковић из Херцег Новог, чија је мајка била од Стратимировића из Кулпина. Они су имали два сина – Константина и Ђорђа. Јован је умро врло млад, па се Катарина преудала у породицу Пелегринија, а дјецу је преузела бака по оцу, Касандра, рођена Ангели Радовани, католикиња, удата за њиховог дједа Ђорђа, руског мајора и грофа. Њихов брак је склопљен по римокатоличком обреду. Када су дјеца навршила десет година, бака их је послала у гимназију у Дубровник код пијаристија (касније свјетовњака), гдје су покрштени у католичкој вјери. Тврди се да се Ђорђе, након студија права у Падови, по повратку у Херцег Нови вратио у православље, био дуго година начелник Херцег Новог, заступник, а једно вријеме и председник Далматинског сабора. Један је од оснивача и вођа Српске странке, члан Бечког парламента и доживотни члан Господске куће у Бечу. Пријатељ са црногорским краљем Николом, одликован од српског краља Милана, уз

---

<sup>23</sup> АХ ЦТ 1893, 56.

<sup>24</sup> АХ ЦТ 1893, 44. У књизи вјенчаних римокатолика пише Јуричевић Мато, рођен на Хвару (Св. Ђорђе), жандармеријски водник.

<sup>25</sup> АХ ЦТ 1895.

Фердинанда Хазбуршког био је кандидат за бугарски престо. Ожењен је био из породице Мартинели из Трогира, а једини му син Душан, аустријски официр, убио се у Бечу 1884. године. Ђорђевић брат Косто (Константин), познати правник, ожењен је био из познате дубровачке породице Серегали. Његови синови Лујо и Иво оставили су у науци и књижевности видних трагова. Косто је остао у католичкој вјери, па 16. јуна 1871. године у писму бискупу Штросмајеру пише: „Ако сам по роду Срб, по политици сам Хрват, а по вјери католик“.<sup>26</sup>

На основу књиге вјенчаних у православној цркви на Топлој (ова парохија осим Топле обухватала је Игало, град и предграђа), у периоду од 1858. до 1900. године склопљено је 285. бракова од којих за осам можемо поуздано рећи да су склопљени између младожење православне и дјевојке католичке вјере. Томановић Филип, православац, вјенчао се 1862. године са Росандом Мериса из Мељина, од оца Матеје и мајке Франета Елене. Десет година касније, у истој цркви вјенчао се Коњевић Михаило, гостионичар из Топле, са Пић Албином, рођеном у Тиролу, а настањеном у Херцег Новоме (у даљем тексту Нови). Исте године склопљен је брак између Комненовић Марка са Топле и Емер Катарине из Пераста, од оца Вићенца и мајке Гарчида Роже. Идуће године склопљен је брак Бркановић Станислава из Скрадина, учитеља у Новоме, са Даринком Мршић. Кецовић Крсто, трговац с Топле, вјенчао се 1884. године са Лејнвебер Емом из Ложошћа, по занимању поштанском чиновницом, настањеном у Новоме. Синобад Милан из околине Книна, оженио се 1887. године у Новоме, гдје су младенци живјели, са Дада Маријом, рођеном у Трогиру. Перић Марко из Оћетова (Далмација), земљорадник, склопио је брак са Зорнија Катицом из Шкаљара – Котор, која је живјела на Топлој, гдје је брак и склопљен 1891. године. Гудељ Михаило, трговац из Новог, 1897. године склопио је брак са Ликом Ником са Топле. Посебно је интересантно да је Франћеско Вићенцо Пец, рођен у Ајету (Италија), а настањен у Пули, по занимању колар, закључио брак у православној цркви на Топлој 1882. године са Милиновић Маријом, рођеном у Морињу, православком, настањеном у Новоме. Исто је урадио и Павелка Франц, потпоручник из Чешке, који је у вријеме закључења брака живио у Сплиту, а вјенчао се са Ратковић Саветом која је рођена и живјела на Топлој. Њима се 1894. године прикључио и Хубер Оскар, рођен на Ријечи, официр у Новоме који се вјенчао са православком Гојковић Ирином.

На основу књиге вјенчаних католичког уреда у Херцег Новоме, која се такођер налази у препису код матичара Општине Херцег Нови, за период 1850 -1900. година изњети ћемо податке о вјенчању младића католичке са дјевојкама православне вјероисповјести. У току овог периода склопљено је 355 бракова, од којих је 61 брак предмет нашег интресовања.\*

<sup>26</sup> С. Накићеновић, *О херцеговским Војновићима*, Дубровник 1910; М. Жежељ, *Госпар Иво*, Загреб 1977.

\* Први такав брак, забиљежен у наведеној књизи, склопљен је 1851. године између Амарено Ивана, ципелара из Котора, настањеног у Новоме. Идуће године њима су се

придружили Оси Мато, земљорадник, рођен у Дубровнику, који се оженио са Вуковић Анетом из Требесина. Наредне године Лико Никола из Дубровника, настањен на Топлој, оженио се са Јачеглав Станом са Мокрина. Исте године склопили су брак и Занетовић Франо, из Новога, са Вуковић Маријом из Требесина, као и Чекердековић Мато из Будве, настањен у Мељинама, са Цвјетковић Еленом из Баошића. Идуће године склопљена су четири брака: Флорерина Андрија, кројач из Новога, са Квекић Аном из Пода, настањеном у Новоме; Булисић Симо са Виса, морнар у Новоме, са Вучковић Еленом са Мокрина; Биљани Лука, поморац, са Мрачевић Анђом из Суторине, а обоје су живјели у Новоме; Вуковић Никола из Гружа (Дубровник), болничар, са Марић Станом из Суторине, обоје настањени у Новоме. Пјеровић Иван из Дубровника, земљорадник, и Косић Марија из Мојдежа, настањени у Новоме, вјенчали су се 1855. године, као и Ђуриновић Мато са Виса, носач, са Шкери Аном, из Жлијеба, настањени у Новоме. Бартоломео Хинко са Виса, рибар, за жену је узео Русовић Ану из Сасовића, а вјенчали су се у Новоме 1856. године, гдје су и живјели. Пантеон Гајетано из Вероне, војни крчмар из Мељина, 1857. године склопио је брак са Иванковић Анђеликом, посједником из Савине. Исте године оженио се Ванио Фрањо, из Сплита, са Ђуровић Еленом са Топле, као и Николић Томо из Ластиват, земљорадник, настањен у родном мјесту, са Вуковић Аном из Требесина, а идуће године Ратковић Јероним са Виса, индустријалац у Кутима, са Марић Аном из Кута. Слиједече године склопљен је брак Слишник Ђирила из Галиције, бријача, са Микулић Маријом из Новога гдје су обоје живјели. Из познате перашке породице, Иноћентије Буровић, индустријалац, вјенчао се 1860. године са служавком Петровић Аном, од оца Стијепана и мајке Ане Велаш (православна) са Топле. Двије године касније, Богопановић Антун из Котора, поморац, оженио се са Новљанком Сенић Аном. Поморац из Новога, Велуб Антун, оженио се са Пророчић Јованком из Црне Горе, која је радила као служавка у Котору. Те године се оженио и Косе Антун из Чешке, наредник у пензији, са Иванковић Еленом из Савине. Гарзичић Паско из Црквенице, склопио је брак са Кулиновић Милицом из Мојдежа. Исти се Гарзичић 1865. године оженио Ђурић Маријом из Пода, из чијег се брака родио помињани Шпиро Гарзичић. Те године вјенчали су се Минкович Вићенцо из Жупање и Чепрњић Анђелика, настањени у Новоме. Исте године вјенчали су се и Салатић Иван, звани Гарсић, из Конавала, са Марић Анђеликом из Кута, гдје су обоје живјели. Пастар Лука из Мућа – Сплит, трговац, вјенчао се 1867. године са Вуковић Анастасијом из Србине, предграђе Новога. Исте године вјенчали су се Павличић Ђорђе, ципелар, и Брајевић Софија, обоје из Новога. Годину дана касније, Пикарт Карло из Прага, артиљерски наредник склопио је брак са Суботић Катицом која је, као и младожења, живјела у Новоме.

По један брак склопљен је 1869, 1870. и 1872. године, и то: Петровић Станислав из Шкаљара, посједник, са Павловић (вјероватно Павковић) Емилијом, рођеном на Подима, посједником из Мељина; Мравак Стијепан из Сиња учитељ и Поповић Љубинка из Новога, гдје су обоје живјели, и Треке Трипо, из Котора, са Павковић Софијом са Пода, односно Мељина. Идуће године је Вулић Мато са Брача, земљорадник у Кутима, склопио брак са Катнић Аделом, швељом из Кута, од мајке Вујновић Тадије и оца Песторић Андрије, па се може закључити да је младенки ово други брак. Рашета Петар из Ђилипа, настањен у Кутима, оженио се 1875. године Марић Анђелком, из Кута, а Никчевић Никола – Предовић Еленом, обоје са Игала. Напред наведени Шкијавони Павао, собосликар из Равене, настањен у Новоме, вјенчао се 1876. године са Трипковић Софијом са Пода. Двије године касније, Ненадић Мато из Вињана – Имотски, трговац у Мељинама, оженио се са Маријом Коњевић, модискињом из Новога, а 1881. године Пећаровић Ђорђе са Виса, трговац у Новоме, Катицом Суботић из Рисна. У 1883. години склопљена су три брака: Дешковић Поликрап из Сплита, чиновник дневничар, и Видаковић Анђе из Требесина; Петрушић Доменико, поморац, и Матковић Љубомирка из Жвиња – Суторина; и Корошец Иван из Штајерске, поштар, и Алексић Маријета из Брајића – Будва. Сви они живјели су у Новоме. Корцушка Матија, кројач који је живио у предграђу Новога, склопио је 1885. године брак

Изнесени подаци односе се на 18. и 19. вијек, а базирају се, како смо нагласили, на архивској грађи и препису књига вјенчаних, које обухватају православне и римокатоличке вјернике који су живјели у градском језгру Херцег Новог, гдје је живио највећи број римокатолика у овом крају (предграђа и насеља: Топла и Игалу).

У другој половини 19. вијека, на основу књига вјенчаних обје вјероисповјести, закључено је 640 бракова или 12,8 годишње, од чега 72 „мјешовита“ или 11,25%. Од овога се броја 61, односно 64 младића римокатоличке вјере (три младића католичке вјере вјенчали су се у православној цркви на Топлој) вјенчало са дјевојкама православне вјере, док се свега осам младића православне вјере вјенчало са дјевојкама римокатоличке вјере. Католички младићи, који су склопили брак са православкама, доселили су се углавном из Чешке и Далмације, по потреби службе или у потрази за послом. Већина досељених младића били су у војсци, жандармерији, финансијским службама, поштанском саобраћају, као занатлије. Дјевојке православне вјере, које су се удале за те младиће, биле су више или мање економски самосталне, живјеле су већином у граду, на Топлој или Игалу, а биле су рођене у околним селима. Социјална припадност у

---

са Гопчевић Анђеликом са Пода, као и Прововић Трипо из Котора, земљорадник на Игалу, са Томановић Милицом са Пода, такођер настањеном на Игалу. Талоти Иван из Арте, зидар у Новоме, и Трипковић Софија са Пода вјенчали су се 1886. године, а годину дана касније Пеиновић Ђуро из Госпића, капетан са Топле, и Комненовић Софија, такођер са Топле, гдје је и рођена. Вимер Фрањо из Прага, учитељ музике у Новоме, вјенчао се са Комненовић Олгом са Топле 1889. године, када и Човић Јосип из Сиња, кочијаш у граду, са Вуичић Анетом из Баошића, служавком у граду. Идуће двије године склопљен је по један овакав брак, и то Чупр Јосип из Чешке, жандар у пензији у Новоме, и Сикимић Госпава са Жлијеба, те Рудењак Никола из Ријеке Дубровачке, земљорадник на Игалу, одакле је била и његова невеста, Миличевић Госпава. Делић Марко из Крешева, водник у пензији у Мељинама, вјенчао се 1893. године са Доклестић Љубинком из Требесина, а њима су се придружили Јуричић Мато са Хвара, жандармеријски водник у Новоме, и Пиљуровић Госпава из Ратишевине. Корчуланин Босољина Лоренц, финансијски чувар у Новоме, оженио се са Бијелић Станом из Кавча – Грбаљ 1894. године, а идуће године вјенчали су се Шитић Јосип, ковач у граду, са Чепрњић Маријом, служавком, као и Лоренц Антун из Чешке и кћер Радановић Маре, Милица, са Савине. Томашевић Паво из Сиња, жандар у пензији, вјенчао се 1896. године са Дерић, рођеном Доклестић, Катом (значи да је била удовица), бабицом у Новоме, гдје су обоје живјели, као и Серта Иван, послужитељ у граду, са Павловић Станом из Крушевица. Највећи број оваквих бракова у другој половини 19. вијека закључен је 1897. године, када су се вјенчали Маровић Љубомир из Доброте, чиновник приправник у Задру, са Павковић Госпавом, рођеном у Цариграду, поријеклом са Пода, настањеном у Мељинама; затим, Калајзић Паво из Блата – Омиш, трговац, са Ивовић Ружом са Убала, Мамић Вицко из Сиња, жандар у пензији у граду, гдје је била настањена и његова невеста Лепетић Анђе, родом са Мокрина. Павловић Блаж-Влахо из Дубровника, поштански приправник у граду, вјенчао се исте године са Милетић Даринком, настањеном у родном граду. Идуће двије године склопљена су по два брака. Зовић Фрањо из Трогира, жандар у пензији, склопио је брак са Прлаин Анетом са Мокрина, а обоје су били настањени у граду. Сводоба Антун из Чешке, подофицир у Мељинама, оженио се са Тасовац Еленом из Кута, а Главић Лука из Конавала, гостионичар у граду, оженио се са Крунић Милицом са Каменога, која је живјела на Савини Шевић Блаж, из околине Сплита, оженио са Доклестић Станом – Саветом из Требесина.

склапању ових „мјешовитих“ бракова није била пресудна, јер су и на једној и на другој страни младенци припадали различитим слојевима друштва: од служавки и праља до посједница, од земљорадника и љекара до индустријалаца. Утицај цркве у том времену, био је веома значајан за цјелокупно друштво, а посебно за појединца. Свештеници обје конфесије настојали су да задрже своје вјернике, али и да придобију оне који су припадали другој конфесији, па су имали знатног утицаја приликом склапања ових бракова. Уочљиво је да је мали број дјевојака прије удаје примио вјеру младожење, али не под утицајем свештеника, већ превасходно због либералних схватања младожење. На основу расположивих података може се закључити да је највећа већина ових бракова закључена непосредним упознавањем младенаца или преко рођака и пријатеља, а не посредовањем родитеља. Родитељи младића, због удаљености и степена развијености саобраћајних комуникација и преноса порука, нијесу могли непосредно одлучивати о изабраници свога сина нити учествовати у свадбеним обичајима. У Боки Котоској свадбени обичаји били су бројни и разноврсни: од прошње, преко преузимања прђије, здравица, до одласка у посјету родитељима дјевојке, кумовима. У случају ових бракова обичаји су се примјењивали сходно захтјевима средине, али и жељама једне и друге стране, настојећи да се ипак задовоље обје стране, како не би дошло то тежих конфликта, па евентуално и до незакључења брака. Треба нагласити да је до склапања брака често долазило и из економских разлога. Стално запослење и редовна мјесечна примања младожење или друга економска стабилност, били су значан фактор који је утицао на дјевојчину страну, посебно ако је дјевојка прешла, по мјерилима средине, животну доб за удају. Са стране младића, разлози су били скоро индентични. Колико су год обје конфесије биле затворене унутар свога чланства и колико је год био велики утицај свештенства – не само на младенце, већ и на родитеље, склапање брака међу припадницима двије конфесије није могло бити спријечено и због позитивних црквених и грађанских прописа, уколико је вјерска припадност уопште била сметња. Родитељи су долазили преко родбине, познаника и личним сазнањима до података о моралним одликама, здравственом и економском стању будућих брачних другова своје дјеце, али не до података само о њима, већ и о њиховим чланова породице. Родитељи дјевојака православне вјере, које су се удале за младиће католичке вјере досељене у овај крај, нијесу имали ту могућност. Удајући се за досељене младиће, дјевојке/супруге, нијесу биле у могућности, осим у ријетким изузетцима, као њихова дјеца, да упознају родитеље и родбину свога супруга и оца, док је женина/мајчина породица била веома присутна у њиховом животу. Одлазећи за божићне, ускршње празнике и крсну славу у род, жена је са собом водила и дјецу, а претпоставља се да је и супруг, више или мање, посјећивао своју тазбину. Мајка је била та која је водила бригу о васпитању дјеце, одржавала обичаје средине у којој је био васпитан њен муж, у мјери зависној од његових хтијења, али је истовремено, колико је то било могуће, одржавала и традиционално понашање стечено у роду. Жена је, на примјер, ако није одлазила у род или га није имала, на дан свога Бадњег дана постила или на Божић скухала бољи

ручак. У релевантном времену, одлазак на службу божју, био је редован недељом и празницима за све чланове породице, посебно у урбаним срединама због близине цркве. Црква је била и мјесто окупљања, прије и по завршетку црквених обреда и мјесто разговора, али и мјесто упознавања. Поред одласака у мајчин род, дјеца из ових бракова су са мајком често посјећивала и њену цркву, што је, уз напред наведено, имало утицаја на њихов духовни развој, нарочито на поштовање, рационалније просуђивање и прихватање туђих разноликости. Ови бракови, у датом времену и простору, морали су савладати многе препреке које се нијесу постављале пред бракове чија су оба брачна друга припадала истој вјероисповјести. Прва препрека је била ускладити односе два свештеника, затим крштење дјеце, одржавање обичаја, дружења са родбином и пријатељима обје стране, одлазак у цркву, а проблеми су се могли јавити и приликом сахране. Жене су сахрањиване у гробници супруга, која се налазила у гробљу у коме су сахрањивани припадници конфесије којој је припадао супруг. До прије једне деценије у овом крају, ако жена није припадала конфесији којој и супруг, приликом сахране би њен свештеник обавио опјело и отпратио покојницу до гробљанских врата, а до гробнице би је пратио свештеник конфесије којој је припадао њен супруг. Данас, углавном, покојницу прати и обавља вјерске обреде само њен свештеник.

Вјековни заједнички живот православних и католика, њихово комшијско, па и пријатељско дружење и родбинско повезивање, резултирало је преплитањем многих животних догађања. Тако су капетани једрењака обје вјероисповјести, враћајући се са далеких путовања, паљбом из топова испред манастира Савине захваљивали за свој сретни повратак. Извјестан број католика редовно је на Госпођиндан, 28. августа, посјећивао цркву манастира Савине, док је извјестан број православних посјећивао католичку цркву Светог Антуна у граду. Деценијама је у неколико кућа, у којима је домаћин био православне а домаћица католичке вјере, прекађивао – поред православног – и католички поп. Ова пракса је настављена и након смрти супружника, иако међу потомцима нема католичких чланова породице, као што је настављено прекађивање куће рођака, једног од горе наведених, гдје такођер нема чланова породице католика.

Из изнесеног се може закључити да је склапање бракова међу припадницима двије вјероисповјести и са лицима из других средина било позитивно и доприњело вјерској толеранцији, прожимању различитих култура и обичаја, прихватању различитих погледа на друштвени, па и политички живот, а све то је утицало да су политичка и друштвена превирања, посебно у екстремним временима, рјешавана знатно рационалније, позитивније, без бројних жртава на вјерској основи.

Свестранијим проучавањем свих сегмената народног живота у Боки Которској током 18. и 19. и прве половине 20. вијека дошло би се до валиднијих сазнања о томе колико је орођавање међу припадницима двије вјероисповјести, али и са особама из других средина, доприњело прожимању културних модела истока и запада и уобличавању цјелокупног живљења.

**Marija Crnić-Peجویić**

## **Mixed Marriages**

*Key words:* marriages, Orthodox, Catholics, 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> centuries, Boka Kotorska, Herceg Novi.

Until the II World War, the population of the Boka Kotorska Bay was a mixture of Orthodox and Catholic confessions: approximately two thirds of the population was Orthodox, while one third belonged to the Catholics. In spite of the religious affiliation, mixed marriages were relatively often between these two groups. Based on a research in archives, this paper deals with such mixed marriages, formed mostly in 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> century, in the area of Herceg Novi. The second half of 19<sup>th</sup> century witnessed 639 of marriages, or 12,78 marriages per year, out of which 72 were mixed or 8,87%. In this particular period, 64 Catholic males married Orthodox females, while only 8 Orthodox males married Catholic females. The Church influence on the society was significant, including issues related to marriage, which sometimes created troubles for mixed marriages; however, positive civil and church regulations supported mixed marriages.

Marriages between people of a different religious confession thus created wider kinship affiliations, which in turn enhanced religious tolerance, intertwining of different cultures and customs, and acceptance of different political and social views. The tolerance therefore affected political and social turmoil especially in troubled times, which made many issues easier: troubled issues were solved more rationally, and there were not so many persecutions based on someone's religious affiliation. We need a wider perspective and a broader research on the Boka Kotorska Bay in order to understand how marriages and kinship ties affected a way of life and intertwining of cultural models of the East and West.

**Мирослава Малешевић**

Етнографски институт САНУ, Београд  
eisanu@sanu.ac.yu

## „Оправослављење“ идентитета српске омладине

У раду се разматрају неке од последица повратка цркве у јавну сферу: њеног растућег ауторитета, улоге у обликовању националног идентитета и утицаја на свеукупна друштвена и политичка збивања у данашњој Србији. У вези са тим указује се на ефекте које широка друштвена промоција религије/православља, посебно увођење веронауке у државне школе, има на формирање свести и опредељења нових генерација младих.

*Кључне речи:* нација, православље, веронаука, школа, млади, женски идентитети.

Пре годину дана, сарађујући на пројекту који није у непосредној вези са темом овог прилога,<sup>1</sup> посетила сам неколико београдских основних школа да бих међу ученицима спровела истраживање предвиђено програмом рада на том пројекту. Међу школама одабраним за истраживање нашла се и школа

<sup>1</sup> Ради се о пројекту *Савремена сеоска и градска култура – путеви трансформације*, који у целини финансира МНЗЖС Републике Србије (број пројекта 1868). Школу сам посетила у пролеће 2004. године. То је била једна од три београдске основне школе у којима сам током 2003 – 2004. године сакупљала материјал за рад посвећен проблемима транзиције из детињства у девојаштво данашњих младих Београђанки. Моје истраживање није се односило искључиво на утицаје које промовисање религијског погледа на свет (укључујући увођење веронауке у државне школе у Србији) има на формирање ставова и опредељења младих људи. То је била само једна од тема у сложеној причи о специфичностима „болова одрастања“ београдских адолесценткиња. Упитнике, у којима се од испитаника тражило да изразе мишљења о себи, друштву, школи, вршњацима, моди, телу, сексуалности итд, испуњавали су (анонимно) и дечаци и девојчице, ученици завршног разреда основне школе. Са девојчицама које су изразиле спремност да о темама из упитника говоре опширније, накнадно сам обављала разговоре, по мањим групама и у више наврата. У школи „Десанка Максимовић“ интервјуе сам урадила са двадесет од укупно четрдесет ученица осмог разреда колико их је попунило упитник. Неке од примера које сам у разговорима са тим девојчицама забележила, као и примере забележене у једној београдској гимназији, користим пре свега да бих илустровала процес „оправослављивања“ идентитета Срба, који је овде предмет мог интересовања.



„Десанка Максимовић“.<sup>2</sup> У њу сам отишла и из сасвим личних разлога. Био је то, наиме, добар повод да се први пут после више од тридесет година вратим у зграду у којој сам некада и сама била ђак. Јасно је да сам повратак у тај простор доживела посебно емотивно, на неки начин и као поновни сусрет са сопственим детињством. Тиме је, разумљиво, и приказ који сам затекла био за мене потреснији. Говорим на првом месту о физичком изгледу те школе данас и условима у којима данашње генерације деце и наставника у њој живе, о тешко описивој руинираности, похабаности и запуштености њених учионица, ходника и кабинета, о таквом степену пропадања који поређење са условима у којима сам ја у њој одрасла чини готово немогућим. Од школе која је средином шездесетих година прошлог века подигнута као пример модерне архитектуре и дизајна, опремљене најсавременијим наставним средствима, која је имала лабораторије за физику и хемију, кабинете за технику и биологију, музичку и гимнастичку салу, трпезарију, у којој су педијатријска и зубарска служба имале своје ординације, остали су, без претеривања, голи зидови, а и њих – кажу надлежни – одржавају сами родитељи у добровољним летњим акцијама кречења и припремања за нову школску годину. И за остале поправке сналазе се на сличан начин, јер новцем који долази од државе нису у стању да покрију ни најосновније потребе. Инвентар се не обнавља, дрвенарија се у међувремену сасушила и ољуштила, прозори прокишњавају, са подова су отпале плочице, зубарска ординација више не постоји, неколико компјутера којима располажу стоје у наставничкој зборници, јер их нема довољно да би могли да се користе и у настави, гимнастичка сала је дата под закуп неком спортском клубу, у WC-има је поплава, мишеви и пацови „велики као мачке“, саопштавају ми деца кроз смех, протрчавају кроз учионице. Истовремено, не може а да се не примети извештајан напор који школа улаже да ту тужну слику материјалног сиромаштва прикрије и улепша, да уместо онога што пропада покаже и истакне оно што у њој цвета, да се посетиоцима, као што је то пракса и другде, представи у најбољем светлу. Међутим, уместо трофеја и диплома са такмичења, уместо показивања награда и признања, успеха остварених независно од материјалних услова или упркос њима, како би и било саобразно циљу и функцији школе као образовне установе, ова је за слику којом ће се представити себи и другима, која треба да буде израз њеног постигнућа, изабрала свој религијски/православни идентитет.<sup>3</sup> У главном холу, на свим паноима, витринама и зидовима, свуда су једино слике религијског садржаја. Креативни домети ученика у области ликовне културе представљени су двема изложбама најлепших радова: тема једне је украшавање ускршњих јаја, а друге – портрети Светог Саве. У једној од витрина изложени су књижевни радови деце, награђени на такмичењу које је било посвећено Светом Сави, „српском учитељу и просветитељу“. У витрини поред ње изложено је десетак фотографија са последње школске прославе

<sup>2</sup> Школа се налази на периферији града, у насељу Коњарник, у непосредној близини тзв. источних капија Београда.

<sup>3</sup> И у другим школама које сам посетила слика је мање-више иста. Ипак, школа о којој овде говорим „предњачи“ по изразито лошим материјалним условима.

Дана Светог Саве, на којима су забележени најзначајнији тренуци: директор школе и свештеник ломе славски колач, родитељи и наставници стоје са свећама у рукама док свештеник чита молитву, деца у народним ношњама изводе пригодан програм, ученици читају своје литерарне саставе итд. На првом спрату, на главном зиду наспрам наставничке зборнице, изложена је велика слика на којој је представљен Свети Сава окружен децом, а која носи назив: *Свети Сава благосиља Српцад*.

Остала сам потпуно фасцинирана призором са којим сам се суочила. Наравно, не мислим само на жалосну слику пропадања школске зграде; она би се могла разумети као још један у низу показатеља тешке економске ситуације у којој се земља налази. Исто тако, ни презентација радова на религијске теме не би била нешто посебно необично да се ради о неком другом месту, о неком другачијем контексту. Оно што фасцинира јесте преплитање тих двеју слика, њихова комплементарност, снага метафоре која се из те комплементарности пробија. Тај приказ – руинирана школска зграда, са једне стране, а са друге стране, испуњавање њене „личне карте“ религијским симболима и истицање тих симбола као највреднијег постигнућа којим се школа са поносом представља – парадигма је, по мом мишљењу, укупне друштвене стварности савремене Србије.

Цела та сцена упечатљиво и прецизно показује шта је у томе друштву данас на централном месту, а шта је на маргини, шта у њему цвета, а шта се пушта да пропада, чему оно тежи и у шта инвестира, на којим вредностима заснива сопствену јавну представу о себи. Тачније, она је слика у малом новог колективног идентитета Срба, у коме је православље постављено на водећу позицију као његово главно упориште, као највиши национални идеал.

Како је, да се послужим метафором из претходне приче, дошло до тога да место симбола учења и знања као израза основне друштвене улоге школе заузму симболи верске идентификације, да на место слике која је примерена школи дође слика која је примеренија цркви? Или, пренето на шири план: како је у земљи која се званично опредељује за изградњу модерног, грађанског, демократског друштва и његових вредности, која је – осим тога – мултинационална и мултиконфесионална заједница, дошло до тога да се основни одговор на питање „ко смо“ поново врати на религију и етницитет, на православље и „српство“?

У овом раду посматрам управо проблем такве идентитетске искључивости. Покушаћу да укажем макар на неке последице које идентитет конструисан на патријархално-племенским вредностима има на обликовање свести и опредељења младих људи у данашњем Београду. Хтела бих и да у основним цртама представим утицај који широка промоција религије у јавности (укључујући увођење веронауке у државне школе ) има на формирање укупног културног модела младих. Посебан сегмент овог текста, сачињен на основу интервјуа које сам урадила са ученицама поменуте београдске школе, посвећен је колизији женских идентитета: оног који девојчице стичу кроз верску наставу и друге облике „приближавања вери“ са

једне стране, и идентитета модерне жене који се обликује у секуларном контексту, са друге стране.

## **Српска православна црква и пројекат изградње националне државе**

Посткомунистичка Србија, која фаворизује православље као своју „суштину“ и тежи да целокупни идентитет нације сведе на њено „православно биће“, по мом мишљењу, само је део укупног биланса који је покретање српског националног програма произвело од краја осме деценије прошлог века до данас. У најкраћем: српско политичко руководство, од доласка Милошевића на његово чело (1987), прогласило је решавање српског националног питања<sup>4</sup> најважнијим циљем, пречим од решавања свих осталих државних, социјалних и економских проблема земље. Одлука тог руководства, незадовољног уставним уређењем Југославије, односно постојећим статусом Србије унутар савезне државе, да преуреди федералне односе (углавном ванинституционалним средствима – извођењем народа на улице, организовањем митинга подршке руководству итд.) и Југославију поново трансформише у чврсту, централизовану државу, није се поклапала са интересима осталих југословенских народа и њихових елита. Након одбијања других република да пристану на поновну централизацију Југославије (у којој би политичку доминацију имао већински српски народ), званична Србија се – у име „одбране српског националног интереса“ – окреће плану о територијалном разграничењу и стварању самосталне националне државе у коју би ушли сви припадници српске нације са простора (бивше) Југославије. Пројекат који је здушно подржао широки фронт српских елита<sup>5</sup> доводио је, наравно, у питање постојеће границе и права других народа са обе стране тих граница. Расположење српске јавности за неподељено пристајање уз такву политичку опцију припремано је систематски, у чему су значајну улогу одиграли медији под контролом званичног Београда и национално ангажовани интелектуални кругови.<sup>6</sup> Подизање патриотског расположења, са једне стране, и перманентно одржавање осећања несигурности, страха од губљења националног идентитета, неповерења и нетрпељивости према

---

<sup>4</sup> Милошевићева политика је српско национално питање формулисала, пре свега, као право Срба да живе у заједничкој држави, тј. као „право Србије на државност“ и „право Срба на равноправност.“ Види: Dubravka Stojanović, *Traumatični krug srpske opozicije*, Srpska strana rata, trauma i katarza u istorijskom pamćenju, том II, (прir. N. Popov), Samizdat B92, Beograd 2002, 75.

<sup>5</sup> Анализа политичких програма највећих српских опозиционих странака и њиховог политичког деловања (од легализовања странака и првих вишестраначких избора у Србији 1990. године), коју је урадила Д. Стојановић, показује да су све оне понудиле исте националне програме као и владајући Милошевићев СПС, тј. да су српски национални интерес тумачиле по кључу стварања српске националне државе (D Stojanović, *n. d.*, 75-86).

<sup>6</sup> Опширно у: Jasna Dragović-Soso, *Spasioci nacije: intelektualna opozicija Srbije i oživljavanje nacionalizma*, Fabrika knjiga, Beograd 2005.

припадницима других народа у федералној заједници, са друге стране, снажно је ангажовало националне емоције и енергију за пружање пуне подршке пројекту „сви Срби у једној држави“, те ратовима које ће његова реализација изазвати.<sup>7</sup>

У том смислу значајну мобилизацијску улогу имало је враћање Српске православне цркве у јавни живот након готово педесетогодишњег периода социјалистичке, секуларне и атеистичке Југославије, током којег је религија била ограничена на приватну сферу. Укључивање Цркве требало је да потврди пуну подршку свих стубова друштва („јединство народа, државе и цркве“) реализацији српског националног програма.<sup>8</sup> Од самог почетка Црква се директно укључује у националну политику,<sup>9</sup> ангажујући се на подизању религијског национализма и пропаганди националне хомогенизације.<sup>10</sup> Снажно је подржала појаву Милошевића на политичкој сцени<sup>11</sup> и његову политику, а у ратним сукобима се а priori стављала на страну „напаћеног српског народа“, никада не дижући глас против милитантног етничког национализма. Напротив, „она му се придруживала, понекад му стајала и на челу, изједначавајући српство са православљем“.<sup>12</sup>

Са враћањем Цркве у јавни живот дошло је и до наглог, масовног повратка људи религији.<sup>13</sup> Чињеница је да је током ере комунизма фаворизован атеистички поглед на свет и да је практиковање вере било ограничено на приватну сферу. И мада религијска пракса није забрањивана докле год је остајала у сфери приватности, постојала је јака вредносна

---

<sup>7</sup> Dušan Janjić, *Od etniciteta ka nacionalizmu*, у: *Kulture u tranziciji* (zbornik radova, ur. Mirjana Prošić-Dvornić), Knjižara Plato, Beograd 1994, 30-31.

<sup>8</sup> Упореди: Slobodan Naumović, *Upotreba tradicije – politička tranzicija i promena odnosa prema nacionalnim vrednostima u Srbiji 1987-1990*, у: *Kulture u tranziciji* (zbornik radova, ur. Mirjana Prošić-Dvornić), Knjižara Plato, Beograd 1994, 106-108; Мирјана Прошић-Дворнић, *Модели „ретрадиционализације“: пут у будућност враћањем у прошлост*, Гласник Етнографског института САНУ XLIV, Beograd 1995, 304.

<sup>9</sup> О националном ангажману најистакнутијих великодостојника СПЦ током осамдесетих и деведесетих година прошлог века видети у: Milorad Tomanić, *Srpska crkva u ratu i ratovi u njoj*, Medijska knjižara Krug, Beograd 2001; Vjekoslav Perica, *Balkan Idols. Religion and Nationalism in Yugoslav States*, Oxford University Press, 2002.

<sup>10</sup> Проношење моштију кнеза Лазара током 1988. године кроз градове Зворничко-тузланске, Шабачко-ваљевске, Шумадијске и Жичке епархије ради пребацивања у манастир Грачаницу, пред прославу 600 година од Косовске битке – као нека врста магијског опцртавања територије – пример је ангажовања Цркве на националној хомогенизацији и подизању свести о „духовном и територијалном јединству српског народа“.

<sup>11</sup> Tomanić, *n. d.*, 19-20; Sonja Biserko, *Bilans promašenog projekta*, Helsinška povelja 79-80, Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji, Beograd 2005, 28.

<sup>12</sup> Mirko Tepavac, *Specijalno nacionalno vaspitanje*. Republika 350-351, 1-18. februar 2005, 3.

<sup>13</sup> Једно истраживање из 2000. године показало је да преко 80% грађана Србије верује у бога, што је двоструко више него што је то било двадесетак година раније, када је испитивање јавног мњења показивало да је, од свих југословенских народа, међу Србима био највећи број (42%) оних који су се изјашњавали као атеисти (према: V. Perica, *n. d.* 132, 220).

дисквалификација религиозности, будући да се ту није радило само о секуларном карактеру државе, већ и о њеном званичном идеолошком опредељењу за свет без Бога.<sup>14</sup> Када је та врста дисквалификације уклоњена, један број прикривених верника, сасвим разумљиво, почео је поново јавно да испољава своја религијска уверења. Међутим, права поплава религијских обичаја који су уследили тој новој колективној идентификацији, а који са хришћанством често нису у вези, показала је брзо да је основни мотив који је толике људе вратио у цркву био само условно религијске природе. Преобраћеници у веру, у настојању да јавно покажу своје ново припадање, чинили су то најчешће претерано ревносно, и више на пагански него на хришћански начин. Црква на те појаве није реаговала, ангажујући се више на националном освешћивању него на обнављању религијске културе. Њено директно укључивање у пропаганду националне хомогенизације, бављење више политичким него верским питањима, уз условљавање припадања српској нацији припадношћу православној вери (по речима патријарха СПЦ – „Србин некрштен не бива“), свакако су највише утицали на то да посткомунистичко „оправослављење“ нације за већину постане идентификацијски знак „српства“ пре него израз религијских уверења

Међутим, упркос доприносу који је Црква дала буђењу српског национализма, њен положај и однос са државом биће, парадоксално, значајно промењени тек након Милошевићеве смене, доласком нове, демократске, реформске и проевропске власти.<sup>15</sup> Повратак Цркве у сферу јавног добио је званичну подршку након петооктобарских промена 2000. године, када су се на челу државе нашли политичари, не само антикомунистички оријентисани него већином и декларисани верници. Представници нове власти настојали су да поштовање према Цркви исказу присуствујући верским скуповима и црквеним литургијама, што је веома брзо прерасло и у активно верско понашање многих представника секуларне државе током црквених обреда или

---

<sup>14</sup> Треба напоменути да се током комунизма Црква није отворено сукобљавала са главном политичком линијом, бар не на онај начин на који је то чинила, на пример, католичка црква у Пољској, која је у свом политичком ангажману имала подршку наднационалне централе у Ватикану. У сваком случају, комунизам и атеизам, као главни кривци за „духовно осиромашење нације“ нашли су се на удару црквене критике тек након радикалних промена у друштву, онда када је и сама комунистичка власт почела да се одриче сопственог идеолошког наслеђа и да се окреће „одбрани националних интереса“.

<sup>15</sup> Sonja Biserko, *n. d.*, 28-29. Временом је нестајало поверење које је Црква на почетку исказала „дуго очекиваном ујединитељу свих Срба“. Милошевић је до краја остао равнодушан према религији и свештенству. Због његовог одбијања да се јасно одреди по питању односа између државе и цркве, свештенство га је већ 1991. године критиковало да „арогантно манипулише Црквом зарад сопствене личне промоције“ (Petica, *n. d.*, 143-144). До отвореног сукоба, међутим, долази онда када је Милошевић почео да прихвата и потписује мировне споразуме (Венс-Овенов план, план Контакт групе), а тиме и да одустаје од плана о „уједињењу свих српских земаља под један државни кров“. Тада је за црквене великодостојнике Милошевић, једноставно, „тирјанин са Дедиња“ који, по речима Атанасија Јефтића „део српски народ дави као змија жабу и тера да потпишемо све што нам западни кројачи наших судбина на Балкану одређују и намећу“ (наведено према: Tomanić, *n. d.*, 128).

званичних сусрета са црквеним поглаварима (крштење, љубљење икона или свештеникове руке). Напоре са тим, учестали су састанци државних и црквених званичника на којима су се „размењивала мишљења“ – како о стварима везаним за положај верских организација, тако и о најразличитијим друштвеним питањима (као што је на пример закон о забрани абортуса) за која се црква на тим састанцима залагала. Уз снажну подршку како државног врха, тако и свих националистичких партија, стечену на основу осведочене улоге коју је током претходних година одиграла, Црква осваја све истакнутије место у јавном и политичком животу, а као институција која по свим испитивањима јавног мњења<sup>16</sup> ужива велико поверење најширих слојева становништва, она добија и значајан медијски простор за промоцију својих вредности и погледа на свет.

### Увођење верске наставе у државне школе

Под притиском „национално свесне, патриотске јавности“, влада премијера Ђинђића донела је 2001. године Уредбу којом се веронаука као конфесионална настава уводи (враћа) у јавни образовно-васпитни систем, и она од школске 2001/2002. године постаје, у алтернатици са грађанским васпитањем, факултативни изборни предмет у основним и средњим школама, а потом и обавезан предмет који се оцењује описном оценом. На ту одлуку Владе реаговала је не само стручна већ и широка јавност. Стручњаци су упозоравали да би увођење предмета који би ученицима нудио знања о различитим религијама и развијао однос према различитостима, било значајније од конфесионалне наставе којом се деца васпитавају да постану „мали верници“. Штавише, по речима Јелене Ђорђевић, понуђена концепција веронауке иде у прилог продубљивања етничких дистанци. „С обзиром на реалност ове земље у којој су верска, то јест етничка подвојеност, нетрпељивост па и мржња веома изражени – било би важније да Срби, муслимани, католици, адвентисти и сви остали прво постану лојални грађани заједничке државе, да се непрекидно истиче оно што их спаја као људе и појединце, па тек онда да се инсистира на подвојености специфичних идентитета религијским различитостима“, каже Јелена Ђорђевић.<sup>17</sup> Критичари са либералне левнице препознали су у таквој, напречац донетој одлуци Владе, потез политичког опортунизма, изнуђен потребом да се учини уступак Цркви и утиче на онај део јавности који се сврставао уз „патриотски фронт“ и све отвореније супротстављао реформској, проевропској („издајничкој“) политици владе Зорана Ђинђића. По оцени Љубише Рајића, то је била погрешно процењена политичка одлука: „СПЦ ће“, каже он, „увек подржати оне који су искрено десничари и клерикални, а не оне који су то из

---

<sup>16</sup> Према последњим испитивањима јавног мњења, које је обавила агенција Фактор плус, грађани Србије највише верују Цркви (54, 2%) и војсци (36, 4%). Извор: дневни лист Danas, 29. јул 2005, 5.

<sup>17</sup> Jelena Đorđević, изјава дата листу Danas, 3. октобар 2002, IV.

опортунизма, јер не делују уверљиво, а екстремни део православних верника, који се у целини уклапа у антимодедни и националистички блок, гласаће за крајњу десницу.<sup>18</sup> Све што се потом догађало на политичкој сцени Србије потврдило је исправност ове оцене. Убиство премијера, пад владе, подршка гласачког тела кандидатима националистичке оријентације, показали су да је шаролики патриотски фронт готово без последица преживео „револуцију“. Штавише, показало се, као што каже Срђа Поповић, да је била погрешна интерпретација 5. октобра као револуције коју су извели грађани на улици: „Смисао 5. октобра је реинтерпретиран и данашња интерпретација је тачна: то је била победа националиста над комунистима (...) Они који сада долазе на власт су они који су стварни победници 5. октобра – антикомунистички националисти (...)“.<sup>19</sup> Уз подршку доминантне, националистички расположене српске јавности, као и уз подршку власти,<sup>20</sup> Црква све отвореније наступа као „водећа национална институција“, даје свој суд о практично свим стварима које се тичу савременог друштва – све до захтева за променом свеукупног културног модела и повратка на модел који би „проистицао из православне вере и свеколиког народног искуства“. Одлучност са којом Црква иступа у захтевима за даљом десекуларизацијом друштва – до успостављања таквог културног модела у којем би православље/светосавље заузимало владајућу позицију, Небојша Попов оцењује као „више него видљив знак размаха клерикалне идеологије“, штавише као „најаву својеврсног светог рата – светосавског цихада.“<sup>21</sup>

Идеолошка блискост између актуелног државног врха (на челу са премијером Коштуницом) и Српске православне цркве резултирала је за кратко време тако снажним утицајем Цркве на политичка и друштвена збивања, с једне стране, и продором религије у све сегменте свакодневице, с друге стране, да део критички расположене јавности све чешће упозорава на то да постојећи, практично партнерски однос између државног и црквеног врха („црквено-државно јединство“) води ка претварању Србије у национално-клерикалну државу.<sup>22</sup> У сваком случају, повратак на „православни/светосавски“ културни модел не заговарају само Црква и представници странака са деснице, већ то својим јавним говором и понашањем чини практично читава политичка елита Србије: први, зато што је то суштински израз њихових идеолошких опредељења, а ови други, рекла бих, на основу процене да је за бирачко тело „српство“ још увек политички

<sup>18</sup> Ljubiša Rajić, изјава дата листу Danas, 3. oktobar 2002, IV.

<sup>19</sup> Srđa Popović, *DOS i Đinđić su bili samo kratka epizoda*, Danas, 3. decembar 2003, 8.

<sup>20</sup> Подршку има и у председнику Тадићу, који је изјавио: „Ако црква није део државе, имајући у виду кретања у времену у којем јесмо, политичка кретања, црква је сасвим сигурно део друштва и треба да се пита о многим важним питањима живота и појединца и живота истог тог друштва“. Danas, 12. mart 2005, 7.

<sup>21</sup> Nebojša Popov, *Svetosavski džihad*, Danas, 15. novembar 2002, 6.

<sup>22</sup> Mirko Đorđević, *Ratni put srpske crkve*, Republika 273, 16-30. novembar 2001; Ljubiša Rajić, интервју, транскрипт радио програма Peščanik FM (ur. S. Lukić i S. Vuković) vol. 1, Fabrika knjiga, Beograd 2005, 154 -158.

пробитачнија идеја од идеје грађанске, модерне, европске (секуларне) Србије, за коју се у својим програмима декларативно залажу.<sup>23</sup>

Тај нови идеолошки оквир, препоручен са највиших места, од националних и политичких елита, улази посредством медија у све слојеве друштва и постаје правило, опште место владајуће културе и неизоставна, подразумевајућа одредница колективитета у целини. А у ономе што је „неизоставно“ губи се простор за постојање неког другачијег избора, неке друге врсте припадања: сви (а „сви“ – то смо „ми, Срби“) *неизоставно* треба да стану под исту, православну капу, онако исто како су, у недавној прошлости, сви неизоставно имали да стану под стег Партије.

По том моделу поступа и нови министар просвете и спорта када, након трагичног инцидента у коме је у сукобу са групом малолетника за време школског одмора убијен ученик једне београдске гимназије, организује *молитвену* шетњу до Храма Светог Саве за све ученике и наставнике свих београдских средњих школа.<sup>24</sup> Претходно је, по препоруци Министарства просвете, у свим школама одржан јавни час „љубави и толеранције“, да би се потом на десетине хиљада ученика са наставницима окупило испред зграде Министарства и одатле, на челу са министром и његовим сарадницима, кренуло према Храму да тамо запале свеће у знак жалости због смрти ученика. Новине су известиле да су сличне манифестације одржане и у другим градовима Србије. У неким, међутим, као у јагодинској гимназији, наставници су сматрали да јавни час у школи није ни потребан и да је важније да децу поведу у молитвену шетњу до цркве, у којој им се придружио вероучитељ, одржавши пригодан говор окупљенима у црквеном дворишту.<sup>25</sup> Када Министарство просвете позове све средњошколце у *молитвену* шетњу до православне цркве, што би било примереније некој црквеној него државној институцији, када их окупи у црквеном дворишту, а не на неком световном месту, шта та власт заправо поручује деци? Шта друго позив у цркву може да значи осим игнорисања чињенице да је религиозност, па према томе и избор Бога коме ће се неко молити, лична ствар сваког појединца? Наместо поштовања тог права подразумева се да су побожност, посећивање светих места и учествовање у обредима саморазумљиви, неупитни израз свести сваке младе особе у Србији, а затим и да је једини прави Бог – „наш“ Бог, а једино право место – „наша“ (православна) црква. Порука о „љубави и толеранцији“,

---

<sup>23</sup> Додворавање Цркви, а преко ње „национално свесној“ јавности, много је дужа и темељитија појава. Другим речима, на карту јединства цркве и народа није играо само Милошевић, већ и национална а и демократска (грађанска) опозиција. Подсетила бих да се, на иницијативу вођа коалиције Заједно, Црква укључила активно у грађанске протесте 96/97, организоване против Милошевићеве изборне крађе, да је тада патријарх више пута био на челу колоне студената, предводио грађане у протестној шетњи до Храма Светог Саве, као и да су, као што пише Чоловић, вође студентског протеста захтевале да се уместо старе студентске химне Гаудеамус пева химна Светом Сави. Види: Ivan Čolović, *Politika simbola*, Radio B92, Beograd 1997, 223.

<sup>24</sup> Убиство ученика догодило се марта 2005. године.

<sup>25</sup> Danas, 22. mart 2005, 7.



на коју су се том приликом позивали просветари, изречена на месту које припада само „нама“, стога се на „нас“ једино и односи и изражава се једино у релацији „ми нашим“, „своји својима“. Прибегавајући таквој национално – православној хомогенизацији, просветне власти превиделе су не само чињеницу да се о кризи морала (поводом чега је манифестација уприличена) не мора нужно говорити уз молитву и свеће, већ су сасвим по страни оставиле и питање куда ће тога дана моћи да оду они млади људи који нису религиозни, или нису православни, или напросто нису Срби. Где сви ти „други“ заправо припадају? Посебну пажњу заслужује та претерана потреба највиших државних функционера да на ширењу тренда православне побожности залегну можда и више него што то сама Црква очекује. Потезима као што је поменута молитвена шетња (успут речено, на њу ни сама црква није реаговала, остављајући тога дана врата храмова затворена, тј. пуштајући децу само у црквена дворишта), слично понашању преамбициозних ђака који очекују да их учитељ потапше по глави када унапред савладају и незадате лекције, просветне власти као да желе да црквене ауторитете увере колико ревностно обављају задатак, као да са те адресе очекују похвалу и признање – заборављајући притом да сами представљају државу у којој је Уставом установљен принцип одвојености цркве и државе.

Услед непостојања јасне мере у којој је религија присутна у друштвеном и јавном животу, а следствено томе и непостојања слуха за различитост било које врсте, и Дан Св. Саве, којим се обележава слава школе у Србији, прославља се искључиво као православни празник. Инсистирањем на верској димензији (уз обавезно присуство свештеника и православни ритуал који прославу у школама прати), уместо на просветитељској, учитељској улози светог Саве, због које тај дан и јесте установљен као празник школе, искључује се могућност да сва деца – а не само православна – могу истински да се идентификују са тим даном и тим именом у школи која је и њихова. У вези са тим, а у контексту приче са почетка овог текста, логично је питање да ли и сви млади Роми, Мађари или припадници неке друге групе или нације могу да се у школи коју похађају осећају као у својој „другој кући“, ако се у тој кући „благосиља“ једино „Српчад“?

### **Просветитељска или верска улога школе**

Увођење веронауке као конфесионалне наставе у државни образовни систем била је можда најзначајнија званична подршка тренду повратка религије у јавни живот. То је био сигнал који је широм отворио врата за улазак религије и на сва друга места, у све сегменте друштвеног живота. При томе не мислим само на часове веронауке намењене привођењу вери деце школског узраста, јер часови су ипак ствар индивидуалног избора и нису обавезни за све, већ – пре свега – на само симболично значење увођења религије у школу. То је у самој школи отворило низ питања која се тичу њене основне друштвене улоге: од тога да ли сада наставни програм треба прилагођавати верском погледу на свет, као што је био покушај са

избацивањем еволуционистичке теорије из наставе биологије,<sup>26</sup> до тога да ли вредносне моделе на основу којих се формира родни идентитет дечака и девојчица треба усаглашавати са религијским идејама. Повратак религије у школу и широка промоција религијског погледа на свет у јавности отвара и питање односа наставника – не само вероучитеља, већ свих оних који су укључени у образовно-васпитни процес – према тим чињеницама. Које вредности ће они у комуникацији са децом промовисати: оне које су саобразне улози школе као места које обезбеђује и подстиче учење и развој све деце без разлике или оне које одговарају њиховом верском светоназору? Да ли уопште своја религиозна уверења и треба да оставе испред школског прага, ако друштвена клима управо охрабрује њихово пропагирање?<sup>27</sup> Илустрације ради, навешћу неколико примера. У једној београдској гимназији<sup>28</sup> чланови биолошке секције организовали су прошле зиме, поводом светског дана борбе против AIDS-а, предавање за ученике и наставнике те школе. Циљ је, по речима младих предавача, био да информишу вршњаке о начинима заштите од ове опасне болести које препоручује савремена медицина (пре свега, да се истакне значај употребе кондома као заштитног

---

<sup>26</sup> Такву одлуку најавила је септембра 2004. године тадашња министарка просвете у влади Војислава Коштунице. Тачније, министарка је најавила ревизију наставног програма из биологије за осми разред основне школе, која је предвиђала увођење паралелног проучавања еволуционистичке и креационистичке теорије. Министарка је своју одлуку образложила потребом да, како је рекла, ученицима омогући равноправан избор, питајући се: „ако је већ веронаука изборни предмет, зашто онда не би тако било и са Дарвиновом теоријом која је догматска као што је и теорија по којој је Бог створио човека“ (Vreme, 14. septembar 2004, 4). Министарка је истакла да такву одлуку доноси из својих најдубљих религијских убеђења, сигурна у њену исправност, као и у исправност осталих својих одлука, зато што се, како је рекла, „сваког јутра моли Светом Сави да је просветно умудри“. Заједно са одлуком о ревизији наставног плана из биологије ишла је и одлука о избацивању предмета Од играчке до рачунара из категорије изборних предмета са образложењем да „рачунари зраче“, затим избацивање енглеског језика из наставе за први разред и предлог да се забрани увоз уџбеника за националне мањине, „јер то угрожава српску духовност“. Оштре реакције, не само научне него и шире јавности (могло би се пре рећи да су реакције биле малобројне, али довољно гласне), која је те потезе просветних власти оценила као протежирање верске наставе и напуштање концепта демократског образовања за све, принудиле су министарку Чолић да поднесе оставку.

<sup>27</sup> Не треба посебно истицати да су такви ставови постојали и раније, тј. да нису везани искључиво за улазак религије у школе. Ствар је у томе што укупна клима сада охрабрује такву врсту „националне педагогије“ и што наставници који је практикују знају да неће бити критиковани нити позвани на одговорност. Са таквим моралним охрабрењем наступила је и она вероучитељица која је у дечјој ТВ емисији, у коју је позвана да говори о „лепоти веровања“ (хришћанског и православног, наравно), објаснила шестогодишњацима како у пакао обично одлазе „непослушна и некрштена деца“. Извор: Vreme br. 273, 11. novembar 2004, 4. Или, на пример, Удружење Срба из САД-а које је расписало јавни конкурс за доделу стипендија најбољим студентима из Србије уз следеће услове: да имају просек оцена најмање девет и да припадају Српској православној цркви! Извор: Danas, 13 - 14. novembar 2004, XII.

<sup>28</sup> У питању је IX београдска гимназија на Новом Београду. Податке сам добила од чланова биолошке секције те школе. Секцијом руководи професорка биологије Драгана Кончар.

средства). Међутим, школски психолог у разговору са члановима секције пред њихово предавање, осудио је акцију у целини. По његовом мишљењу заштита од AIDS-а и других сличних болести „треба да буде вера у Бога и сексуално уздржавање, а не кондоми“. Психолог је, такође, критиковао младе активисте због тога што „пропагирају предбрачне сексуалне односе и избегавање зачећа“, чиме „само подстичу вршњаке на блудне мисли“.<sup>29</sup>

На часу физике у истој школи, две године раније, ученица другог разреда, незадовољна ниском оценом коју је добила на тесту, моли наставника да је поново пита, јер сматра да зна за више. Наставник уважава њен захтев и обећава да ће је прозвати на неком од следећих часова, али је у исто време пита отприлике следеће: „Двојка – па шта, шта је у томе лоше? Шта ће ти већа оцена? Знаш онолико колико је довољно. Ионако у животу треба да се посветиш важнијим стварима, треба да се удаш, да постанеш мајка. Нека дечаци лупају главу око физике“. Потом се обратио свим осталим девојкама саветујући им да се одмах после факултета удају и рађају што више, јер „треба обновити нацију, ионако нас је мало, а ко ће ако нећете ви“.<sup>30</sup> Пропагирање таквих ставова – а изнети примери су само мали део колекције сличних „просветних бисера“ које сам последњих година сакупила по београдским основним и средњим школама – супротно је не само идеји модерног друштва, него и самим принципима образовања. Због чега иначе та или нека друга девојка у савременом свету иде у школу ако не да стекне неко знање, оспособи се за неко занимање и припреми за неку каријеру?

А који се обрасци родне идентификације препоручују деци кроз верску наставу? Лидија Радуловић је, анализирајући популарну православну литературу намењену описмењавању свих категорија верника, па тако и школске деце, издвојила те основне вредности и норме које православна црква прописује за носиоце родних улога.<sup>31</sup> Поред оних типичних, добро познатих религијских идеја о разликама између мушкараца и жена, улогама у браку и породици, материнству итд, посредством којих родне неједнакости добијају

---

<sup>29</sup> Цитирано према изјавама које су ми у разговору изнели чланови школске секције.

<sup>30</sup> Подаци су добијени у разговору са ученицима тадашњег П/8 одељења поменуте гимназије (школска 2002/2003. година). Исти наставник је на првом свом часу у том одељењу обавестио ученике да ће за оцењивање прихватати једино оне контролне и писмене задатке који буду писани ћирилицом. Када су деца, смејући се, питала како да пишу формуле, будући да се ради о физици, наставник је одговорио да се латиница само ту подразумева, и према речима ученика, образложио и зашто: „Ја сам Србин, православац, монархиста и националиста, а надам се да сте то и ви“. Неки ученици осетили су се и повређеним и угроженим таквим наступом и своје незадовољство пренели разредном старешини и родитељима. На захтев групе родитеља одржан је родитељски састанак са директором школе. Директор је објаснио да на састанак није желео да позове и предметног наставника како се ситуација не би „непотребно затезала“, саслушао све примедбе и обећао да се слично неће убудуће понављати.

<sup>31</sup> Лидија Радуловић, „Учење вери“ - конструкција родних идентитета путем популаризације православне теолошке литературе. Традиционално и савремено у култури Срба, Посебна издања Етнографског института САНУ, књ. 49, Београд 2003, 25-46.

религијско оправдање, у тој литератури се, каже ауторка, експлицитно нуди модел „православне жене данас“.<sup>32</sup> Тај женски идеал краси, између осталог, пожртвована брига за ближње, одрицање од сопствених интереса и потреба, смерност, понизност према мужу као услов брачне среће, самодисциплина, посвећивање „служењу“, испуњење сврхе живљења кроз материнство итд. Штавише, каже Радуловић, не само да се фаворизује модел пожртвоване жене/мајке, већ се често веома негативно оцењују сви други модели савремене жене, поготову онај који жену измешта из њених „природних“ оквира и компетенција. „У неким текстовима се, међутим, на први поглед негативно процењује „мушки свет“ (у који настоје да уђу „пословне“ жене), јер болује од „мушких“ болести – стицања, делања, стварања, било да је реч о стварању науке, уметности, филозофије или чак богословља, јер све то доводи до 'страховите објективизације истине'“<sup>33</sup>

Наравно, да ли ће и у којој мери девојчица усвојити тај образац (који битно обележавају антимодернизацијске и патријархалне вредности) као део свога личног идентитета, да ли ће њено верско опредељење (ако га има) доћи у колизију са њеним родним идентитетом и схватањима о месту и улози жене, која није изградила на обрасцима хришћанског православља, питање је које ће свака појединачна девојчица морати да решава на сопствени начин. Ствар је, међутим, у томе што промовисање тих вредности није ограничено на часове веронауке и не препоручују га само вероучитељи полазницама својих курсева. Патријархални модел родног идентитета стимулише се са свих страна, он постаје део свеукупног „културног модела“ са православљем у центру, чији повратак заговара Црква. А кад такав поглед на жену почне да се препоручује као стандард, кад постане обележје климе у друштву, онда сваки другачији избор, свако одступање од пожељног које доминантна клима дефинише и охрабрује, сасвим сигурно остаје без јасне друштвене подршке и најчешће се претвара у „пливање“ против струје.

Упркос свему, не мислим да ће због апсурдних порука, које им иза катедре упућују они чији је задатак да *просвећују*, девојке сада одреда да одступе од својих академских амбиција и посвете се испуњењу „светих“ женских задатака, учећи школу и физику само онолико колико их то неће учинити „агресивним и примораним на такмичење са мушкарцима“ и пазећи да не „изгубе своју природу“.<sup>34</sup> Неке ће, међутим, ипак на то бити приморане, притиснуте управо новим очекивањима средине и климе која такво одступање подржава. Јер када такву поруку девојка добије у школи, па јој онда такву исту поруку пошаље свештеник, па је можда тако саветују и родитељи, када се њене жеље не уклапају у постојећу идеолошку причу итд, низ тачака се ту склопи и она остаје без подршке, губи самопоуздање – губи сам контекст.

---

<sup>32</sup> Радуловић, *н. д.* 40.

<sup>33</sup> Исто, 41.

<sup>34</sup> Исто, 41.

Како се тај васпитни образац рефлектује у животу данашњих младих Београђанки, покушаћу да илуструјем кроз неколико примера које сам забележила у основној школи поменутој на почетку текста. Пре свега, напомињем да су се све моје саговорнице – укупно двадесет ученица осмог разреда те школе<sup>35</sup> – идентификовале као православне вернице, мада их мање од половине похађа часове веронауке (између три понуђене могућности тој генерацији деце – грађанско васпитање, веронаука, или ниједно од тога – већина се, кажу, определила за ово последње). Све су крштене у цркви, а неке и памте цео догађај, јер су биле већ у школском узрасту када су родитељи одлучили да се тај обред обави. Такође су све, без изузетка, рекле да редовно посте, мада цркву не посећују подједнако редовно. Иду онолико често, кажу, колико је то уобичајено у њиховим породицама. Неколицина девојчица око врата носи крстић, а готово свака око руке има бројаницу (бројанице су последњих година посебно модерне и неке девојке их носе на обема рукама, неке и у различитим бојама). Али чак ни оне које похађају часове веронауке нису знале да ми кажу шта се њима „броји“, односно чему тачно бројанице служе. Носе их, по свему судећи, и као популаран модни детаљ (јефтин и свима доступан, продаје се на уличним тезгама), али и као ознаку припадања.

Међутим, оно што је од сасвим јасно изражене верске идентификације било занимљивије, то су њихови одговори на питања која се тичу женских идентитета, погледа на место и улогу жене у друштву, мушко-женских односа и очекивања везаних за њихов будући живот. Шта се у тим одговорима уочава? Пре свега, одговори на начелна питања, упућена групи а не појединачној девојчици (питања типа: „Како процењујете следећу ситуацију?“, „Шта мислите да би требало урадити?“) били су готово хорски сложни. Све моје саговорнице сматрале су, рецимо, да девојка у брак треба да уђе без претходног сексуалног искуства, а да тај услов не треба истовремено да важи и за мушкарца; затим, да је брак „света“ установа, да је брачна (поготову женина) верност неупитна, као и да је стварање потомства основни циљ брака. Већина је, такође, углас саопштавала да би у породици послови требало да се распоређују подједнако, али и „да се зна“ да на жени ипак стоји највећи терет и да је то „непроменљива женска судбина“, нешто што просто природно мора да се прихвати. Око тога да ли жена треба да се посвети искључиво породици, такође, није било дилема: жена свакако треба да има и неки посао, али породица и деца морају да остану њена централна преокупација. Простор ми не дозвољава да даље експлицирам ове одговоре, па износим само кључна места да бих показала како иза њих стоји веома јасно вредносно опредељење, које ни у нијансама не одступа од слике жене коју препоручују доминантна идеолошка клима и популарна православна лектира. Међутим, када сам разговоре преусмерила са општих места, са начелних на лична питања, одговори су се суштински променили. У најкраћем, ниједна девојчица – на питање упућено лично њој (на пример: „За шта би се ти сама определила?“) – не очекује да ће у брак унети сексуалну чедност као мираз; већина чак сматра

<sup>35</sup> Видети објашњење дато у напомени бр. 1.

да са питањем чедности жели да „рашчисти“ до пунолетства; већина држи да у сопственом животу неће пристајати на послушност мужу ради мира у кући и опстанка брака; више од половине учесница у разговору (13) своју будућност види, пре свега, у некој занимљивој професији а не у искључивој посвећености породици (истина, највише у професијама које су везане за свет моде и забаве);<sup>36</sup> исти број њих лично подржава право жене (то јест, сопствени потенцијални будући избор) да роди изван брака, да живи у љубавној, не нужно и у брачној заједници итд. Дакле, док су одговарале колективно, заклоњене иза идентитета групе, девојчице су се утркивале у изношењу „исправних“ ставова, какве њихова средина (наставници, родитељи) данас поново фаворизује, како су научене и како су, вероватно, претпоставиле да одговара и очекивањима неког „научног истраживања“. Прелазак у разговору на лични терен показује, међутим, да постоји дубока контрадикција између онога како „треба“ и онога што већина њих истински мисли и осећа. Из тако опречних одговора истих девојчица јасно је да су већ у овом узрасту добро савладале лекцију о томе шта је пожељно да се каже и како да се идентификују сагласно владајућој друштвеној клими. Другим речима, прилагодиле су реторику нормативима који долазе из верског учења (крстићи, бројанице, постови итд. свакако представљају део тог усаглашавања са идеалом „лепо васпитане“ хришћанске девојке), у жељи да не дођу у сукоб са тим нормативима и ублаже раскорак између очекивања средине и сопствених стварних жеља и избора.

\* \* \*

Неке ствари очигледно није могуће вратити сасвим на почетак. У међувремену су се догодиле неповратне цивилизацијске промене, освојене су слободе какве у прошлости нису имали ни мушкарци ни жене, освојено је право на школовање, на запослење, на глас, једнакост пред законом... Савременост напосто не може да се сузбије: деца иду у мешовите школе, ту су медији, филмови, масовна култура, достигнућа модерних технологија. Промене су и у овом друштву одмакле у складу са општим кретањем савремене цивилизације. Већ и из разлога чисте економије, поновни повратак жене у кућу и улоге које јој препоручује национално/црквени „културни модел“, тешко је у потпуности остварив.<sup>37</sup> Напосто, потребно је време да би се идеје које проповеда црква „ухватиле“ и имале пуни ефекат на друштво, али је уласком у школе и снажном промоцијом у јавности она добила могућност да, ношена повољним ветром, осваја – корак по корак – простор за

---

<sup>36</sup> Види: Мирослава Малешевић, *Снови о будућности: како деца и девојчице виде своје родне улоге*, Гласник ЕИ САНУ ЛП, Београд 2004, 43.

<sup>37</sup> Међутим, треба имати на уму и чињенице о којима говори Nira Yuval-Davis: „Са једне стране, све је јачи притисак на жене да буду запослене ван куће (...), а са друге стране, растући етнички и фундаменталистички религијски идентитет и политички покрети појачавају контролу над женама и супротстављају се свим репродуктивним правима у име 'обичаја и традиције'“ (прев. М. М.). Nira Yuval-Davis: *Gender and Nation*, Sage Publications, 1997, 36.

себе и ширење сопственог „културног модела“. Другим речима, ако жени из практичних разлога већ мора да се дозволи приступ у „мушки“ свет, „модел“ ће се „примити“ уколико се сачува иста нарација, исти систем вредности који ће обезбедити да жена ни у том новом свету не изгуби своју „суштину“, да њени главни квалитети и тада буду спремност на „себеукидање“ и прихватање мушке доминације – у друштву, у браку, на послу – без разлике. Црква једноставно продаје своју „робу“ и докле год буде имала монопол на „тржишту“, односно докле год се, као што каже Бергер, „буде ослањала на државу да она попуњава њене црквене клупе“, <sup>38</sup> освајаће га све даље и све више. То је, напосто, у њеној природи. Ствар је грађанског друштва да то освајање лимитира, да постави границе између религијског и секуларног домена, да одреди где долази до угрожавања права „других“, свих других који се у ту причу не уклапају. Међутим, у Србији која нема говото никакву традицију грађанске демократије и у којој је, као што примећује Милан Вукомановић, између цивилног друштва, са једне стране, и верских организација, са друге стране, политичка поларизација најјаче изражена, таква контрола је без значајнијег утицаја <sup>39</sup>.

Тешко је претпоставити у ком правцу ће тај тренд даље да иде и докле ће да се шири. Али докле год друштвена клима буде стимулисала увлачење свих само у једну причу, докле год само та једна прича буде вреднована као „права“, а искључивост према могућности различитих избора буде стандард понашања, докле год вера буде исто што и нација, подвајање на оне који јесу и оне који нису, на „правоверне“ и „све остале“, на „нас“ и „њих“, биће све оштрије и све ће више отежавати разумевање и комуникацију са другима – и „код куће“ и у свету.

---

<sup>38</sup> Peter Berger, *Religiozni pluralizam*, Danas, 14 -15. мај 2005, VIII. Са друге стране, у земљама у којима држава не спонзорише религију, као на пример у Америци, религија је бизнис који подлеже, као и сваки други бизнис, бици за освајање тржишта. Како пише Џејмс Твичел (James B. Twitchel): „Први амандман је, иронично, подржао пролиферацију верских заједница што их је све приморало на међусобно такмичење. Без државног спонзорства, битка за вернике (преобраћенике) постала је у правом смислу дарвинистичка (...). Због такве конкуренције цркве су морале да се усредсреде на иновативни маркетинг, нешто чиме се европске религије никад нису бавиле – отуда су оне данас суочене са релативно слабом одзивом верника. Америчке религије биле су приморане да стварају узбуђење, неку врсту емоционалне надокнаде, чак и ако је понекад тај утисак сакривен иза озбиљне спољашњости“ (прев. М. М.) у: *Branded Nation, The Marketing of Megachurch, College Inc., and Museumworld*, Simon & Schuster, New York 2004, 56 – 57.

<sup>39</sup> Milan Vukomanović, *Intervju* u radio programu Peščanik, Radio B92, 29. oktobar 2004.

**Miroslava Malešević**

## **“Orthodoxing” the Identity of Serbian Youth**

*Key words:* nation, Orthodoxy, religious courses, school, youth, female identities

This paper discusses the doggedness of Orthodox Christianity in a present-day Serbia. Although the existing Constitution guarantees the separation of church and the state, the Serbian Orthodox Church has significant influence on political and social issues. In fact, backed by the top echelon of the government, prevailing Orthodox attitudes have acquired the status of a national ideology, affecting in this way many spheres of public life. Indeed, Church influence appears to be so profound and its authority so unquestionable, that many analysts rightly claim that Serbia is increasingly turning towards radical clericalism.

In this paper I examine Orthodox Christianity as a national ideology in the public life. The main question posed is: what is the impact of glorified principles, founded on traditional values of patriarchal-tribal society, on collective identity among Belgrade youth? Based on research conducted among senior students in two Belgrade schools, I was able to survey ways in which a polarisation on a social plane reflects the moral choices of these young people. A special segment of the paper is dedicated to the collision of female identities: that taught in religious courses and other forums for “getting close to the faith” on the one hand, and modern female identity shaped in the secular context, on the other.





**Гордана Благојевић**

Етнографски институт САНУ, Београд  
eisanu@sanu.ac.yu

## О рецепцији црквене византијске музике у Београду крајем 20. и почетком 21. века

(или како је Стеван Мокрањац постао „*старији и српскији*“  
композитор од Стефана Србина)

У раду се разматра комплексан феномен употребе црквене музике од стране **једног дела** црквеног клира, као средства за изражавање превасходно националног идентитета, где је верски идентитет потиснут у други план. Проблем се посматра на територији Митрополије београдско-карловачке. Деведесетих година 20. века почели су да се оснивају црквени хорови који се баве извођењем византијске црквене музике на црквенословенском и српском језику. Ова музика је изазвала лепецу различитих реакција, од одушевљења до прогона и, коначно, забране њене богослужбене употребе на подручју ове митрополије. Начин црквеног певања који је код Срба присутан у последњих сто година проглашен је изворно српским, па самим тим и једино пожељним на богослужењу. Долази до *измишљања традиције*, где се старији начин певања одбацује на рачун новијег које постаје „*старије и српскије*“.

*Кључне речи:* византијска црквена музика, грчко,  
Митрополија београдско-карловачка,  
Мокрањац, етнизација Цркве

Тема овога рада је комплексан феномен употребе црквене музике од стране **једног дела** црквеног клира, као средства за изражавање превасходно националног идентитета, где је верски идентитет потиснут у други план. Проблем се посматра на територији Митрополије београдско-карловачке. Деведесетих година 20. века почели су да се оснивају црквени хорови који се баве извођењем византијске црквене музике на црквенословенском и српском језику. Ова музика је изазвала лепецу различитих реакција, од одушевљења до

---

□ Текст је резултат пројекта бр. 1868: *Савремена сеоска и градска култура – путеви и трансформација*, који финансира МНЗЖС РС.

прогона и, коначно, забране њене богослужбене употребе на подручју ове митрополије. Начин певања који је код Срба присутан у последњих сто година проглашен је изворно српским, па самим тим и једино пожељним на богослужењу. Долази до *измишљања традиције*,<sup>1</sup> где се новије певање проглашава за *старије и српскије* иако је, што ћемо у даљем излагању видети, поникло из византијског музичког црквеног предања.

Рад је настао као плод вишегодишњег учесничког посматрања. Приликом истраживања обавила сам неколико интервјуа и неформалних разговора са свештенством Митрополије београдско-карловачке. Дошла сам до податка да један део црквеног клира сматра да је црквена музика детерминисана искључиво народном музиком, као и да је црквена уметност подложна еволуцији, при чему се *нижи еволутивни стадијуми* посматрају као мање вредни. Прва теорија, примењена у пракси, за последицу има ситуацију да су дозвољене само композиције српских и племенски сродних (дакле словенских, претежно руских) композитора. Проблемом етнизације Цркве, који је у већој или мањој мери присутан у свим православним помесним црквама, бавили су се савремени теолози, као нпр. Александар Шмеман и Атанасије Јевтић.<sup>2</sup>

Друга теорија, о еволуцији, у вези је са погрешном тенденцијом да се уметничка дела која су настала у различитим временским периодима и друштвеним контекстима рангирају на основу нечијег личног естетског укуса, а да се то затим намеће као једини исправан систем вредности.

Постоји и трећи, већ увелико одомаћен феномен да се за византијску црквену музику као синоним користи термин *грчко певање*. Прикладно је да овде напоменем да се код нас и савремени назив Православне цркве у Грчкој устаљено погрешно преводи као Грчка православна црква, иако је *η Ορθόδοξη Εκκλησία της Ελλάδος*, заправо, Православна црква Грчке. То је суштинска разлика, јер Црква, бар теоретски, не би требало да има етничку припадност. О томе, уосталом, сведочи *Символ вере*, где у 9. члану стоји да православни хришћани верују у *једну, свету, саборну и апостолску Цркву*. Данас се, међутим, уместо саборности инсистира на етничкој припадности, па тако неки верују у српску, руску, грчку, румунску, бугарску ... Цркву. Иницијатива потиче од црквеног клира, а овај рад представља скромни прилог проучавању ефеката које таква теорија производи у пракси.

---

<sup>1</sup> О измишљању традиције видети: Erik Hobsbom, Terens Rejndzer /ur/, *Izmišljanje tradicije*, Beograd 2002.

<sup>2</sup> О томе видети: Александар Шмеман, *Национални препороди православних народа мимо православља*, часопис „Хришћанска мисао“, бр. 4-6, Београд 1994; од истог аутора *Православље на Западу – Црква, свет, мисија*, Цетиње 1997; Атанасије (Јевтић), *Загрљај светова – есеји о човеку и Цркви*, Србиње 1996.

## О црквеној музици хришћанског Истока

У средоземном културном појасу дошло је до међусобног преплитања музике Сумера, Акада, Вавилона, Египта, Јевреја, Мале Азије, Персије, Грчке. Музика коју данас познајемо под називом *византијска црквена музика*, отуд је добила мелодијске основе које је уткала у своје музичко искуство и сазнање.<sup>3</sup>

За византијску црквену музику карактеристично је да је од самог почетка била искључиво вокална, без музичких инструмената.<sup>4</sup> Западно хришћанство је у току првих десет векова неговало искључиво монофону црквену музику, да би је касније заменило полифоном.<sup>5</sup> Као последица утицаја Запада на православни Исток, у 18. веку полифонија је продрла у руску, а затим и у остале православне цркве. Хармонизација византијског појања, према западним правилима хармоније и контрапункта, као и његово извођење уз пратњу оргуља, у супротности је са предањем хришћанске Цркве.<sup>6</sup>

Византијска црквена музика је на првом месту средство богослужења и обожавања, а затим и средство за сопствено самоусавршавање.<sup>7</sup> У византијском богослужењу молитва је изражена језиком музике.<sup>8</sup>

У Апостолским правилима, у правилима Лаодикијског и Трулског сабора, појци су убројани у клирике<sup>9</sup> и од њих је захтеван строжи начин живота него од лаика.<sup>10</sup> Лаодикијски сабор је наредио да *нико други не може певати за певницом до канонски појци*.<sup>11</sup>

Укоревајући хришћане који су у цркву унели профане и театарне мелодије, свети оци допуштају и уводе скромно појање, какво приличи светости богослужења. У 4. веку египатски монах Памво ревнује против профаних модулација које су се употребљавале на богослужењу у цркви Светог Марка у Александрији и опомиње да у цркви не треба да се праве позоришне сцене. Свети Атанасије Александријски увидео је потребу да се

<sup>3</sup> Више о томе видети код: Μάριος Δ. Μαυροεϊδης, *Οι μουσικοί τρόποι στην Ανατολική Μεσόγειο*, Αθήνα 1999.

<sup>4</sup> *Византијска музика*, у Британској енциклопедији, 1941, св. 4, 492. О томе видети и у: Δ. Γ. Παπαγιωτόπουλος, *Θεωρία και πράξις της βυζαντινής εκκλησιαστικής μουσικής*, Αθήνα 1986, 20.

<sup>5</sup> *Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, vol. 10, 157.

<sup>6</sup> Константин Каварнос, *Византијска мисао и уметност*, Теолошки погледи, версконаучни часопис, година XI, бр. 1-2, Београд 1978, 85.

<sup>7</sup> Исто, 79.

<sup>8</sup> Милорад Лазић, *Етос византијског црквеног појања*, Теолошки погледи, бр. 3-4, Београд 1984, 237.

<sup>9</sup> Апостолска правила 26, 43, 69; 24. канон Лаодикијског сабора (4. век); 4. и 5. канон Трулског сабора.

<sup>10</sup> Апостолска правила 42, 43, 69; 24. канон Лаодикијског сабора.

<sup>11</sup> Правило 15.

црквено појање ослободи од свега профаног и да се оставе само једноставне и благе мелодије.<sup>12</sup>

Византијска музика има свој сопствени систем музичких скала, своје законе и каноне, свој начин компоновања, свој систем писања нота.<sup>13</sup> У погледу етапа развоја нотације разликују се четири периода: палеовизантијска нотација – екфонетска (900-1200), средњовизантијска – округла или Дамаскинова (1200-1400), касновизантијска или Кукузелјева (1400-1821), модерна нотација или Хрисантова (од 1821).<sup>14</sup>

Највећа заслуга за уређење црквеног појања у православној Источној цркви припада светом Јовану Дамаскину, којег Л. Мирковић назива *оснивачем грчког црквеног појања*.<sup>15</sup> Напоменула бих да је Дамаскин био Сиријац, најпре први министар калифа у Дамаску, а затим монах у манастиру Светог Саве Освештаног.<sup>16</sup> Свети Јован Кукузел, којег Л. Мирковић назива *најзнаменитијим појцем грчке цркве*, био је велики реформатор црквене музичке теорије.<sup>17</sup> Постоји мишљење да је Кукузел био Словен из Драча.<sup>18</sup>

Ваља обратити пажњу на то да у доба Дамаскина и Кукузелја Грчка као држава није постојала, већ се њена савремена територија налазила у саставу Источног ромејског царства (Византије). Након поделе Римског царства 395. године, Константинопољ је постао Нови Рим, главни град нове Ромејске царевине. У овом граду је преовладавао грчки начин размишљања, али је било источних утицаја, посебно из Сирије. У Константинопољу је живело доста припадника различитих народа. Ж. Валтер, између осталих, наводи Италијане, Немце, Готе, Вандале, Англосаксонце, Скандинавце, Сиријце, Јермене, Персијанце, Мауританце, Етиопљане, Турке, Русе, Грузине. Они су, у већини случајева, после две генерације постајали чисти Ромеји, хришћани који су говорили грчким језиком, а били су грађани Источног римског царства.<sup>19</sup> Ромеји су имали своју, како световну тако и црквену *ромејску* музику, код нас познатију под називом *византијска*, па зато у тексту користим тај термин.<sup>20</sup>

---

<sup>12</sup> Л. Мирковић, *н. д.*, 262.

<sup>13</sup> К. Каварнос, *н. д.*, 86.

<sup>14</sup> Τάκης Καλογερόπουλος *Το Λεξικό της Ελληνικής Μουσικής – από τον Ορφέα έως σήμερα*, τόμος 1, Αθήνα 1998, 419.

<sup>15</sup> Лазар Мирковић, *Православна литургија I*, Сремски Карловци 1918, 264.

<sup>16</sup> Епископ Николај Велимировић, *Пролог*, Шабац 2001, 800.

<sup>17</sup> Л. Мирковић, *н. д.*, 267.

<sup>18</sup> Епископ Николај Велимировић, *н. д.*, 643.

<sup>19</sup> Ζεράρ Βαλτέρ *Η καθημερινή ζωή στο Βυζάντιο*, Αθήνα 1990, 149.

<sup>20</sup> О световној ромејској музици видети: Χρίστος Τσιαμούλης, Παύλος Ερευνίδης, *Ρομηοί συνθέτες της Πόλης (17<sup>ος</sup> – 20<sup>ος</sup> αι)*, Αθήνα 1998.

## О црквеној музици у Срба

Словени су, примивши из Цариграда православну веру, отуд усвојили и црквено појање. Према Л. Мирковићу, вероватно су га међу њих пресадиле свети апостоли Кирило и Методије. Свети Кирило је, учећи науке у Цариграду, учио и музику, што је било уобичајено за сваког образованог човека у Византији. За његовог живота подунавски Словени су *појали* свету литургију на словенском језику.<sup>21</sup> Појање које је било неговано у Цариграду, оставило је веома позитиван утисак и на Русе када су у 9. веку посетили овај град: „*Када дођосмо у Цариград, казиваху они, Грци нас уведоше у своју цркву где они Богу своје служе, и тамо видесмо такву красоту и славу, да наш језик то не може исказати: одежде њихових јереја беху најчудесније, богослужења веома дивна, држања свих људи побожно, појање толико слатко, какво нигде не чумо; и нас обузе нека радост, и ми не осећасмо себе, нити знађасмо да ли смо на земљи или на небу. И нема у целом поднебесју такве лепоте и преславног богославља као што је код Грка. Због тога верујемо да је вера њихова истинита, и само са тим људима живи Бог истинити*“.<sup>22</sup>

Два најстарија очувана словенска рукописа забележена су тзв. *екфонетском* нотацијом, а то су *Остромирово еванђеље* из 1057. године и *Купријановски* или *Новгородски листићи* из 11. века.<sup>23</sup>

Према К. Манојловићу, црквено певање је пренето у Србију са Свете Горе, односно из манастира Хиландара, који је био центар духовне културе и живота Срба у доба Немањића. У Србији се црквено певање развило под утицајем певања народа са истока, а поготову из Сирије и Јерменије, јер су српски калуђери одлазили у Свету земљу и Јерусалим.<sup>24</sup>

Појање византијске мелодије захтевало је нову обраду и појачку редакцију због језичких специфичности, па се тако српска песмотворачка оригиналност испољавала у свим областима црквене музике. Стваралачка способност појца није била паралисана сталним понављањем мелодија, те није представљала механичку улогу човекове личности у духовној музици.<sup>25</sup>

За историју српске музике веома је битан рукопис (бр. 1495) из 1360-1385. године, који припада светогорском манастиру Ватопеду. Према једном запису на маргини, приписује се грчком монаху Јоакиму, за кога је

---

<sup>21</sup> Л. Мирковић, *н. д.*, 270.

<sup>22</sup> Др Јустин Сп. Поповић, *Житија светих за месец јули – Житије светог равноапостолног Владимира, великог кнеза Кијевског*, Београд 1996, 360.

<sup>23</sup> Љубица Рајковић-Петронијевић, *Стара српска музика у периоду од IX до XV века*, Теолошки погледи, година XI, бр. 4, Београд 1978, 244.

<sup>24</sup> Коста П. Манојловић, *За трагом наше старе световне и црквене музичке уметности*, Гласник – службени лист Српске Православне Цркве, Београд, новембар-децембар 1996, бр. 11-12, 210.

<sup>25</sup> М. Лазић, *н. д.*, 239-240.

проналаском још једног рукописа (зборника манастира Јована Претече из 1453. године) установљено да је имао титулу *доместик Србије*.<sup>26</sup>

Најстарији музички извор српске редакције из 15. века јесте *Зборник* из 1431. године. Аутор је Давид Редестинос, доместик светогорског манастира Ивирона на Светој Гори. Поред песама на грчком, овај рукопис (бр. 544) садржи и два црквенословенска текста српске редакције са касновизантијском нотацијом. С краја 15. века потиче и други, изузетно важан двојезични рукопис српске редакције, у коме се налазе дела три српска композитора: јеромонаха Исаије, Николе и кир Стефана, као и дела два грчка композитора која су на изванредан начин била повезана са Србијом: Јоакима монаха – доместика Србије и Мануила Раула.<sup>27</sup>

Најдрагоценији српски средњовековни музички рукопис (Кукузелеве редакције) је *Зборник – псалтирија* из 15. века,<sup>28</sup> који је садржао десетак песама на црквенословенском језику српске редакције и неколико двојезичних – грчких и словенских песама. Изгорео је приликом бомбардовања Београда од стране Немаца, 6. априла 1941. године. Проф. Коста Манојловић успео је да сними 1937. године неколико страница овог рукописа, тако да је сачувано 12 фотографија које се налазе у Архиву САНУ, бр. VII/433.<sup>29</sup> На 287-288. страни овог рукописа забележено је да је то *творение Доместика кир Стефана Србина*, тј. дело учитеља, господина Стефана Србина. Титула *доместик* говори о томе да је он био учитељ хора, који је имао не само добар глас, већ је добро познавао и музичку теорију.<sup>30</sup>

У Бодлеинској библиотеци у Оксфорду налази се стихира са црквенословенским текстом забележеним црвеним грчким словима, која датира из 1553. године.<sup>31</sup> Ова стихира, за коју се сматра да је забележена у Хиландару, не разликује се од византијске мелодије која јој је служила као узор. За историју српског појања то је знак, каже Д. Стефановић, ако није и доказ да је оно у 16. веку било подређено грчком утицају. Ови примери доказују да су грчке мелодије представљале основе на којима је извођен, певан, црквенословенски текст.<sup>32</sup> Дакле, постојали су јединство и истоветност мелодије, а једина разлика била је у језику на коме се појало.

Према Д. Стефановићу, сви ови подаци потврђују познату теорију да је српско, као уосталом и руско и бугарско, православно црквено појање

---

<sup>26</sup> Љ. Рајковић-Петронијевић, *н. д.*, 246.

<sup>27</sup> Исто, 247.

<sup>28</sup> Рукопис Народне библиотеке у Београду под бр. 93, са 307 фолија.

<sup>29</sup> Љ. Рајковић-Петронијевић, *н. д.*, 247.

<sup>30</sup> Исто, 213.

<sup>31</sup> Димитрије Стефановић, *The Earliest Dated and Notated Document of Serbian Chant*, Зборник радова Византолошког института, књ. 7, Београд 1961, 187.

<sup>32</sup> Димитрије Стефановић, *Неколико података о грчком утицају на српско црквено појање*, Богословље 1 – 2, Београд 1961, 108.

настало на основу и под утицајем грчког. Тај утицај није престао ни у 19. веку.<sup>33</sup>

Љубица Рајковић-Петронијевић каже да лепота наше средњовековне музике лежи како у њеној идејној снази, тако и у њеној оригиналности и националној афирмацији. Ауторе наше старе црквене музике краси изузетна музичка писменост, као и језичка образованост, без ичега лакомисленог и вулгарног. Њихове композиције имају и данас своју изузетну музичку и мисаону вредност, које сведоче о њима не само као о личностима, већ као и о представницима једног прошлог, а нама – ипак – тако блиског света.<sup>34</sup>

\* \* \*

Од 19. века и романтизма може се код Срба пратити тенденција приближавања западноевропској, заправо римокатоличкој традицији. То се могло постићи, између осталог, уз помоћ народне новокомпоноване музике, профане и сакралне. Било је потребно *измислити* како народну (световну), тако и црквену музику. Са друге стране, у Аустроугарској је још у 18. веку постојала жеља за унијаћењем Срба, што се постепено могло остварити путем црквене уметности. О томе сведочи текст тајне инструкције кардинала Колонића из 1706. године, упућене цару Леополду I, који представља одговор на молбу патријарха Арсенија III Чарнојевића поводом дозволе за градњу цркава. Текст инструкције гласи: *У оним пак местима, где пре нису имали никакве цркве, а има велики број Срба, нека се дозволи за љубав мира, да бар једну цркву саграде; а у случају ако би градски магистрати, или земље господар, могли отклонити пламен неслоге и сваки сукоб, може им се, шта више, дати и потребна грађа за цркву, јер се српске цркве током времена лако могу у католичке цркве обрнути и заузети.*<sup>35</sup>

Када је Мојсије (Петровић) 1713. године дошао у Београд за митрополита, црквеном појању је посвећена већа пажња. Он је довео са Свете Горе јеромонаха Анатолија, искусног певача, и устројио је у Београду грчку школу, *из које је по времену узимао јуноше са добрим гласом, које је онај псалт (=певач) научио појати по грчкој псалмоди, числом довољне, чим је цркву изредно увесељавао. И тако распространивши се грчку пјенију свуда, преста српско пјеније сасвим тако, да се данас једва чује.*<sup>36</sup> Ваља напоменути да је у Цариграду (после његовог пада 1453. године) прва школа појања отворена 1727. године, дакле четрнаест године касније у односу на београдску школу.<sup>37</sup> Грчки утицај на црквени живот у Срба, па тиме и на појање, био је још већи после укидања Пећке патријаршије 1766. године. На владичанским

<sup>33</sup> Исто, 110.

<sup>34</sup> Љ. Рајковић-Петронијевић, *н. д.*, 248.

<sup>35</sup> Радослав М. Грујић, *Како се поступало са српским молбама на двору ћесара австријског последње године живота патријарха Арсенија III Чарнојевића*, Нови Сад 1906, 23.

<sup>36</sup> К. П. Манојловић, *н. д.*, 214.

<sup>37</sup> Δ. Γ. Παπαγιωτόπουλος, *н. д.*, 35.



местима српских епархија били су Грци, те је и богослужбени језик био претежно грчки.<sup>38</sup> Међутим, грчке владике су се углавном лоше односиле према српском становништву, што је за последицу у појединим крајевима (нпр. у Босни, Старој Србији) имало одбојност према свему што је грчко.<sup>39</sup>

Митрополит Стеван Стратимировић (1790-1836) за певање је позвао архимандрита манастира Крушедола – Димитрија Крестића. Он је 1776. године био код неког грчког учитеља у Бановцима или у Суботишту, где је учио грчко певање које је доцније дотеривао по *своме* укусу. Стратимировић је довео 1797. године најбољег певача тога доба, Дионисија Чупића, и наредио му да *свој* начин певања уведе као сталан у Богословију. Чупићево певање, које је било врло отегнуто, скратио је доцније, на *жељу* митрополитову, Јеротеј Мутибарић. Према томе, Чупић и Мутибратић су значајни радници, а можда и *творци* тзв. карловачког појања.<sup>40</sup> Ваља имати на уму да чим постоји *творца*, тј. аутор, то је онда ауторско, а не народно стваралаштво. Ово наглашавам, јер противници византијске црквене музике често наводе да је она непотребна и страна, сматрајући да Срби имају српску *народну црквену* музику, која је поникла од српске *народне* музике.

Будимски епископ Дионисије Поповић препоручио је 1821. године митрополиту Стратимировићу јеромонаха Макарија, који је већ започео рад на штампању *Црквеног појања по обичају Цркве у Константинопољу, а прилагођено на влашком (румунском) језику*. Стратимировић је предлог прихватио, али до издања на српском језику никад није дошло, док је румунска редакција византијског појања штампана у Бечу 1823. године.<sup>41</sup>

Исти митрополит Стратимировић касније је помогао Корнелија Станковића, који је 1862. године у Бечу објавио своју композицију под насловом *Божественнаја служба свјатаго отца нашего Иоанна Златоустаго, У ноте написао за четири гласа и клавир* удесио Корнелије Станковић.<sup>42</sup> Својим писмом од 13. јануара 1864. године Панчевачко певачко друштво моли К. Станковића да *компоњује* једну народно-црквену службу у *тврдом сугласју* (у дуру).<sup>43</sup>

Дакле, Станковић је, поред увођења вишегласног певања, увео и инструменталну пратњу која, као што смо видели, није у складу са предањем хришћанског Истока. То је свакако последица његовог образовања, јер је као

---

<sup>38</sup> К. П. Манојловић, *н. д.*, 214.

<sup>39</sup> И. Иванић, *Из црквене историје Срба у Турској у XVIII и XIX веку*, Београд и Нови Сад 1902, 21.

<sup>40</sup> К. П. Манојловић, *н. д.*, 214.

<sup>41</sup> Даница Петровић, *Карловачко појање и дело Корнелија Станковића*, у зборнику Корнелије Станковић и његово доба, САНУ књ. 24, Београд 1985, 139.

<sup>42</sup> Димитрије Стефановић, *Неколико података о грчком утицају на српско црквено појање*, Богословље св. 1-2, Београд 1961, 107.

<sup>43</sup> Срђан Јаћимовић, *О аутентичном у музици српске цркве*, у зборнику Српска Византија Београд 1993, 191.

и други српски композитори, који су у 19. веку обрадили црквене мелодије, похађао западноевропске академије, али са теологијом није имао присног додира.<sup>44</sup>

Васељенски патријарх Антим и Свети синод штампају новембра 1846. године у Константинопољу посланицу којом забрањују увођење вишегласног четворогласног појања и његову употребу при светим службама у свим православним црквама. Првенствено се критикују бечка и тршћанска капела, које су прве увеле четворогласно певање (вероватно руске музике). Васељенски патријарх је апеловао на тадашњег карловачког митрополита Јосифа Рајачића писмима у два наврата, тржећи да се посланица јавно прочита у свим црквама. Није добио одговор све до фебруара 1848. године.<sup>45</sup> Још једно мишљење митрополита Рајачића гласи: *уши су народа у Театру и на Концертима много задовољније него кад слушају једног кроз нос појућег појца у цркви.*<sup>46</sup>

Рајачићев став је у потпуности у складу са духом који је владао у круговима српске интелигенције у 19. веку по питању музике уопште. Код Петра Коњовића налазимо следеће о рецепцији музике у првим годинама ослобођења и оснивања српске државе: *у већим центрима српским, нису се много цениле, шта више пре су се омаловажавале оригиналне српске мелодије, које је и даље само народ певао. Тадашња интелигенција, која се састојала већином из странаца или од Срба под утицајем страначке културе, одушевљавала се више немачким, талијанским и француским мелодијама, а дружине које су се склапале, као она у Новом Саду 1828. године, певале су позоришне песме (на српском језику, наравно), које би сложили страни музичари из страних мотива. Те су мелодије, иако стране, припаљале за Србиново ухо, те је и тај први покушај хармоничког (вишегласног) певања код нас Срба наишао био на врло леп пријем.*<sup>47</sup>

У Београду је пред Први светски рат, одлуком Архијерејског сабора, званично примљена у штампу *Литургија светог Јована Златоустог*, коју је компоновао Стеван Мокрањац. Мокрањац се школовао у Минхену, Риму и Лајпцигу.<sup>48</sup> Прво издање Мокрањчевог *Осмогласника* изашло је 1908. године.<sup>49</sup>

У предговору свом *Осмогласнику* Мокрањац нам даје сведочанство о томе каква је црквена музика била у његово доба и какве је он интервенције

---

<sup>44</sup> М. Лазић, *н. д.*, 241.

<sup>45</sup> С. Јаћимовић, *н. д.*, 192.

<sup>46</sup> Исто, 192.

<sup>47</sup> Петар Коњовић, *Књига о музици српској и славенској*, Нови Сад 1947, 49.

<sup>48</sup> С. Јаћимовић, *н. д.*, 193.

<sup>49</sup> Даница Петровић, *Осмогласник у српском појању у мелографском раду Стевана Мокрањца*, у: *Духовна музика IV*, Сабрана дела Стевана Ст. Мокрањца, књ. 7, Београд 1995, 15.

учинио према свом укусу. Каже да је *Осмогласник* и све српско црквено појање ставио у ноте по певању старога, одличнога појца и znalца нашег црквеног појања – г. Јована Костића. Сам Мокрањац је у детињству знао и певао црквене песме као што су се онда певале – са силним шарама, мелизмама и тзв. трилама. Те мелодије су као такве са њим срасле, па је зато у *Осмогласнику* на више места задржао старинске мелодијске фигуре које би се могле упростити, али би та упрошћена места изгубила своју праву мелодијску карактеристику. Али је у овом издању по свом избору, дакле својевољно, *избацио све триле, сва кићења и претерана заигравања грлом на појединим тоновима, које су наши стари певачи тако радо употребљавали*. Даље у тексту описује начин певања који је постојао пре њега, а који заправо одговара византијском: *у оно време скоро ни један тон није се певао по својој вредности чист, већ је свака четвртина, па и свака осмина на своје почетку и на своје свршетку имала разна заигравања гласом, предударце и заударце. Често пута подизањем и спуштањем грла, задржавањем тона у грлу, вођењем тона кроз нос итд. Изводили су ефекте, којима се у оно доба дивило, и за које би се тада казало: „пева и јеца“, „пева и плаче“, „пева и смеје се“.* Мокрањац сугестивно закључује да би *данас такав начин певања у истини изазвао недопадање па можда и одвратност*.<sup>50</sup>

Митополит београдско-карловачки, патријарх српски г. Павле Стојчевић сматра да Мокрањац није добро забележио мелодије, јер речи нису правилно наглашене. Каже да *већ одомаћено без смисла наглашавање бива фиксирано радом Стевана Мокрањца и других музичара, који су их бележили онако како су чули од појединих појаца. Тако се оне певају и данас. Није се стигло до озбиљнијег одступања од механичког понављања навикнутог певања, које не води рачуна о бољем разумевању текста и правилнијем наглашавању речи да би их и појци и верни у цркви разумели и своју веру продубили и утврдили*.<sup>51</sup>

Рад Станковића и Мокрањца био је у складу са општом духовном климом и модом која је била доминантна у то доба на Балкану. Као паралелу, навешћу пример Грчке. Са ослобођењем од турске власти, многи грчки интелектуалци одлазе на студије у Западну Европу, претежно у Немачку. Грчка интелигенција, као и српска, желела је да се повеже са западноевропским културним наслеђем.

Јоанис Сакеларидис (Ιωάννης Θ. Σακελλαρίδης) је први започео хармонизацију византијске црквене музике, за два и три гласа, по узору на западноевропску хармонију. Рођен је у Литохору 1853, а умро је у Атини 1938. године. Био је професор црквене музике и химнограф, теоретичар и предавач. Прве часове музике имао је код свог оца, свештеника. Касније је студирао византијску музику у Солуну и западноевропску у Атини. Истовремено је студирао на атинском Филозофском факултету. Као студент је

---

<sup>50</sup> С. Мокрањац, *Српско народно црквено појање I Осмогласник*, Београд 1964, 3.

<sup>51</sup> Патријарх српски г. Павле, *Одговор*, Гласник, август – број 8, Београд 1996, 121.

био лапмадарије (=хоровођа леве певнице) у Светом Спиридону, а касније је постао протопсалт (=хоровођа десне певнице) у цркви Светог Николаја у Пиреју. У кратком периоду постао је познат, те је добио место протопсалта у цркви Свете Ирине (Еолу) у Атини. Био је протопсалт и хоровођа (вишегласног хора) у атинској Митрополији, у Светом Георгију (Каруки), у Светом Константину на Омонији, у Хрисоспилеотиси (Еолу) и, на крају, опет у Светој Ирини. У поменутиим црквама певали су вишегласни хорови.<sup>52</sup> Био је члан Црквеног музичког друштва Атине. Поменућу само нека од његових главних дела: *Хрестоматија црквене музике* (Атина 1880); *Црквене песме* (записане западноевропском нотацијом, Атина 1884); *Οκτωих* (Атина 1888).<sup>53</sup>

Дакле, и код Грка је у истом периоду уведено вишегласно певање. Као ново и у западноевропском, модерном духу, изазвало је одушевљење једног дела народа. Представници црквене јерархије подсећали су народ да такав начин певања није у складу са православним предањем Цркве.<sup>54</sup> Међутим, вишегласна црквена музика наставила је да се слободно развија.

На територији атинске Архиепископије и данас има храмова у којима је заступљено вишегласно хорско певање. Хорови су или мешовити (мушко-женски) или мушки – трогласни. Певачи су грчке националности, а изводе композиције и грчких и страних (претежно руских) композитора на грчком језику. Када се служи литургија светог Василија Великог, обавезно се певају композиције руских композитора које су записане у молу.

Навешћу само неке од цркава у којима се може чути ова врста музике: црква Светог Георгија (Карики), црква Светог Јована – Гаргаретас (Кукаки), црква Светог Пантелејмона (Илису), Успењска црква (Палео Фалиро), црква Свете Петке (Неа Смирни), Свети Николај (Пефкакиа).<sup>55</sup>

\* \* \*

Почетком деведесетих година 20. века на територији Београда (који у црквено-административном смислу припада Митрополији београдско-карловачкој) долази до оживљавања различитих аспеката црквеног живота. Зидају се православни храмови,<sup>56</sup> осликавају се већ постојеће и новосаграђене

<sup>52</sup> Τ. Καλογερόπουλος, *Το Λεξικό της Ελληνικής Μουσικής – από τον Ορφέα έως σήμερα*, τόμος 5, Αθήνα 1998, 316.

<sup>53</sup> Исто, 318.

<sup>54</sup> Исто, 317.

<sup>55</sup> У загради је наведен део града у коме се црква налази.

<sup>56</sup> Према извештају ЕУО АЕБК од 1990. године су на територији Митрополије београдско-карловачке изграђене следеће цркве у новом, српско-византијском стилу: Св. Јована Владимира, насеље Медаковић; Св. Кнеза Лазара, Земун поље; Св. Трифуна, Мали Мокри Луг; Св. Василија Острошког, Бежанијска коса; Св. Јована Милостивог, гробље Лешће, Св. Недеље, Велики Мокри Луг; Св. Прокопија, гробље Орловача; Нерукотвореног Лика Господњег, Зуце; Св. Димитрија, Нови Београд; Преображења Господњег, Крушевачка улица; Св. Петке, Чукаричка падина; Преображења Господњег, Видиковоца; Св. Луке, Крњача; Св. Василија Острошког, Бањица; Св. Луке, Чукарица.

цркве, отварају се иконописачке радионице. У црквеној архитектури и у иконографији, у овом периоду доминира српско-византијски стил. Постојећи црквени хорови добијају већи број чланова, а оснивају се и нови.

Д. Стефановић је пре десет година приметио појаву *хорских певача такозваног византијског појања*. Констатовао је да су грчке мелодије успешно прилагођене црквенословенском тексту руске редакције, а начин њиховог извођења је веома близак садашњем грчком светогорском певању. Према његовој процени, индивидуално опредељење верника, афинитет или одбојност према овом појању требало је да представљају одлучујући фактор за његово развијање у будућности.<sup>57</sup> Међутим, ово предвиђање се није остварило, о чему ће бити речи у наставку.

Мокрањчеве мелодије су, од када су се појавиле, дакле, пре непуних сто година, биле уједно и једине присутне у богослужбеној пракси. Древна српска византијска црквена музика поново је могла да се чује осамдесетих година 20. века у извођењу Драгослава Павла Аксентијевића.<sup>58</sup> Он је први код нас почео да поје по транскрипцијама неумских записа од 12. до 18. века и по сопственим записима, ослањајући се на живо усмено предање. Бави се углавном концертном делатношћу, а наступа уз бруј (исон) мањег мушког вокалног састава (до пет чланова). Ради бележења и снимања напева предузимао је бројна путовања по Грчкој, Светој Гори и Кипру. Наступао је широм бивше Југославије (Београд, Дубровник, Будва, Ниш, Неготин итд.) и у иностранству (Француска, Аустрија, Немачка, Грчка, земље бившег СССР-а, САД). Носилац је великог броја награда и међународних признања, а објавио је и већи број музичких издања.<sup>59</sup> Поред црквене византијске, бави се и старом српском народном музиком. Према мишљењу Д. Стефановића, Павле Аксентијевић песме изводи на доста индивидуалан начин, којим је успоставио свој стил.<sup>60</sup>

Значајна личност за развој српске византијске црквене музике у новијем периоду био је јеромонах Пајсије Танасијевић (1957-2003). Он је био

---

<sup>57</sup> Димитрије Стефановић, *Црквено појање и црквена музика*, Зборник Матице српске за сценске уметности и музику 15, Нови Сад 1994, 28.

<sup>58</sup> Рођен је 1942. године у Београду. Дипломирао је и магистрирао на Ликовној академији у Београду.

<sup>59</sup> Септембра 1988. године добио је прву награду за интерпретацију византијских напева на Међународном хорском фестивалу у Кардици (Грчка), а јануара 1990. године – једину награду Међународног фестивала у Москви. Добитник је награде Фонда за културу града Београда за 1989, Златне медаље Културно-просветне заједнице Србије за 1990, награде Радио Исбука 1990, и Годишње награде УМУС-а 2000. године. Музичка издања црквене музике: четири касете *Византијска духовна музика*, Беч 1984; ЛП и касета *Српски мелоди* (ППП Београд 1986) – бестселер за 1987. годину; ЦД *Музика старе Србије* (ППП Београд 1987); ЛП и касета *Србљак* (издање аутора 1989); ЛП и касета *Псалми* (Jugoton Zagreb 1990); ЦД *Антологија српске духовне музике 1* (издање аутора 2002). Подаци о Драгославу (Павлу) Аксентијевићу преузети су са Интернета: [www.jugokonzert.co.yu/umetnici/pavle/biografija.htm](http://www.jugokonzert.co.yu/umetnici/pavle/biografija.htm)

<sup>60</sup> Д. Стефановић, *Црквено појање и црквена музика*, 28.

игуман манастира Хиландара, а затим игуман манастира Свети Прохор Пчињски код Врања. Снимио је 1990. године у Београду касету византијске музике: *Химне са Хиландарског панигира – старо српско пјеније* (издавач Богословски факултет СПЦ). У манастирима којима је руководио било је заступљено византијско појање. Многи млади људи долазили су из Београда у ове обитељи и, поред осталог, имали су прилику да ту чују и науче ову врсту музике.

Један број хориста из Београда у контакту је са мушким општежитељним манастиром Светих Архангела, који се налази у Ковиљу, надомак Новог Сада, а припада Епархији бачкој. У овом манастиру се сва богослужења поју византијским напевом, који се ту негује од почетка деведесетих година 20. века, када је манастир почео да се обнавља. Братство манастира је објавило компакт диск и касету *Цветослов црквеног музичког предања православног истока – Објавићу име Твоје браћи својој, усред Цркве песмом ћу те величати* (Нови Сад 1999. године) а учествовало је заједно са светогорским појцима, Грцима, на богослужењу за славу манастира Хиландара, на Ваведење 1999. године, што је снимљено и објављено на пет компакт дискова под називом *Сазвучја Хиландарског славословља* (Београд 2000).

У Београду је 1993. године основан црквени православни хор *Свети Јован Дамаскин*. Хор је учествовао на богослужењима при храму Свети Александар Невски и у цркви Светих апостола Петра и Павла. У првом периоду хор се састојао из две групе певача (мушка и женска певница), које су на богослужењу антифоно појале. Хористи су научили савремену неумску нотацију од Владимира Јовановића, по образовању композитора, који је водио пробе оба хора и дириговао мушком певницом. Женски хор је 1998. године у Београду објавио прву касету *Радуј се Богомати Пречиста Пренепорочна лествице небеска*, са благословом митрополита црногорско-приморског Амфилохија Радовића, а затим су уследили компакт диск и касета *Певајте Господу песму нову – псалми Давидови* (Београд 2002).

Српски византијски хор *Мојсије Петровић* основан је 1996. године као црквени хор при капели *Светог Јована Богослова* на Теолошком факултету у Београду, на подстицај и са благословом свештеника Панајотиса Каратасиоса. Основна сврха постојања и рада хора јесте појање у цркви. У овој капели редовно поју недељом, на грчком и српском језику. Ту се појављује јединство мелодије, а једина је разлика у језику на коме се пева, као што је то био случај са древним рукописима, о чему је било речи раније. У једном периоду појали су суботом у цркви Рођења Пресвете Богородице (Ружици) и у манастиру Светог Архангела Гаврила у Земуну. Диригент хора Никола Попмихајлов, чувши хор братства манастира Ковиља, *пожелео је и*

сам да научи тај слатки напев.<sup>61</sup> Хор је издао касету *Снимак концерта у новосадској синагоги* (Београд 1998).

Женски хор *Света Касијана*, који носи име познате византијске химнографкиње, основала је 1997. године мр Весна (Сара) Пено, истраживач у Музиколошком институту САНУ. Циљ оснивања хора је изучавање православног црквеног појања, бележеног неумском нотацијом. Основни задатак хора је промовисање хиландарске традиције 19. века и учествовање на богослужењима. Хор је од 1998. године имао удела у суботњим и недељним литургијама у цркви Светог Јована Владимира. Од 1999. до 2001. године хор је појао у цркви Вазнесења Господњег у Жаркову. Хор је објавио компакт диск *Из хиландарске појачке ризнице – Викентије Хиландарац* (Нови Сад 2003). Исте године изашла је књига мр Весне (Саре) Пено, под насловом *Викентије Хиландарац*.

Чланови ових хорова су људи различитих професија, међу којима има иконописаца, фрескописаца, архитеката, филолога, теолога, математичара, музичара, етнолога, музиколога итд.

Поменути хорови су више пута учествовали на концертима и богослужењима у земљи и иностранству. Поједини чланови ових хорова одлазили су на позив надлежних црквених власти у друге епархије и тамо су држали часове појања монаштву и мирјанима. Примера ради, чланице хора *Свети Јован Дамаскин* држале су, на позив митрополита црногорско-приморског Амфилохија, часове византијског појања у неким од женских манастира његове Митрополије (нпр. Ждребаоник, Бања, Пипери). Чланови сва три хора учествовали су на богослужењима у Епархији херцеговачкој, на позив тамошњег владике Григорија. Дакле, у другим епархијама је на богослужењима у појединим црквама и манастирима присутно и византијско појање. Навешћу само неке од тих епархија, поред малопре поменутих, црногорско-приморске и херцеговачке, а то су бачка, жичка, врањска и рашко-призренска. То свакако сведочи о друкчијем односу према црквеној уметности, који имају, у првом реду, црквене власти у овим епархијама.

Када се византијско појање појавило на богослужењима, митрополит београдско-карловачки, патријарх српски г. Павле Стојчевић, није показивао одбојност према овој врсти црквене музике. О томе сведочи податак да је 1993. године српски византијски црквени хор *Свети Јован Дамаскин* за своју хорску славу певао на литургији коју је служио патријарх, који је затим пресекао хорски славски колач у патријаршијској капели Светог Симеона Мироточивог. Исти хор је учествовао више пута на литургијама које је служио поменути архијереј. До прве редуције византијског појања дошло је у јулу 1995. године, када је наређено да хор мора да пева наизменично једну литургију по Мокрањцу, па једну византијски и тако редом. До потпуне забране византијске црквене музике дошло је у јулу 2001. године. Убрзо

---

<sup>61</sup> Разговор са Николом Попмихајловим, *Тај слатки напев*, објављен у православном илустрованом часопису Искон, број 5, 29.

након тога разговарала сам са патријархом. Питала сам га за разлог забране: да ли је византијска црквена музика можда јерес када је изложена прогону и, коначно, забрани. Одговорио је да та музика *није јерес, ал је грчко!* Друга замерка је да је то певање *превише отегнуто, не може тропар* (=врста црквене песме) *да се пева пола сата*. Ипак, оставио је могућност да, конкретно, хор *Свети Јован Дамаскин* пева *понекад понешто* византијски. Рекао је да ни оно што се пева *по Мокрању* није сасвим исправно због погрешног наглашавања речи, а хорско певање је, посебно у високим деоницама, *превише бучно*.

На радикалну промену патријарховог става према византијској музици утицале су *приче о византинцима*. Наиме, тај назив се одомаћио за људе који се баве византијском музиком, а убрзо су у тзв. *црквеним круговима* почеле да се множе најразличитије и најневероватније приче о њима. Илустративна је анегдота везана за пробе хора *Свети Јован Дамаскин*, које су одржаване у црквеним просторијама при храму Свети Александар Невски. Хор је певао византијском солмизацијом једну композицију. Називи тонова у византијској музици разликују се од назива у западноевропској музици. Нису солмизација (до-ре-ми итд.)<sup>62</sup> нити абецеда (С-Д-Е итд.), већ тонови имају називе ни-па-ву-га-ди-ке-зо-ни.<sup>63</sup> Неко је у пролазу, чувши непознате слоге, закључио да се ту окупљају секташи који се баве *мантрањем* и ту причу је раширио даље.

У разговору који сам обавила у јануару 2005. године са старешином храма Свети Александар Невски сазнала сам да је, према његовом тумачењу, патријарх забранио византијско појање због *секташког понашања певача*. Када сам му напоменула да постоји више хорова у чији састав улазе различити људи, одговорио је: *знам, и на Теолошком факултету се окупљају исти такви секташи*, иако, при том, ниједну службу није са њима служио нити их је лично упознао. Исти јереј замерио је господину Владимиру Јовановићу што је једном приликом отишао на разговор код патријарха у тексас-панталонама: *молим вас, код патријарха у фармеркама*. Један од свештеника из ове цркве отишао је корак даље, па када је један пар тражио да на њиховом венчању пева византијски хор, рекао им је да је тај хор *избачен из*

<sup>62</sup> Називи тонова (до-ре-ми-фа-сол-ла-си-до) потичу од почетних слогова химне св. Јована:

<u>U</u> t queant laxis,	<u>F</u> amuli tuorum,
<u>R</u> esonare fibris,	<u>S</u> olve poluti,
<u>M</u> ira gestorum,	<u>L</u> abii reatum,
<u>S</u> ancte Johannes!	

Први их је користио Гвидо из Арца (995?-1050?), музички теоретичар средњег века, да би својим ученицима олакшао наставу певања. Назив за тон si настао је тек у XV веку, а у XVII је ut замењено са do; о томе видети у: Роксанда Пејовић, *Историја музике*, књ.1, Београд 1991, 59.

<sup>63</sup> Поменути називи тонова (ни-па-ву-га-ди-ке-зо-ни) потичу од назива слова грчког алфавита: Νη/πΑ-Βου-Γα-Δι-κε-Ζω-νΗ; *na*, пошто је Α у функцији редног броја 1, представља редни број 2, Γ редни број 3, значи да је *na* први следећи тон од *ni* који се узима као основа. О томе видети код: Σίμων Ι. Καράς, *Μέθοδος της Ελληνικής Μουσικής – Θεωρητικόν*, τόμος Α', Αθήναι 1982, 2.



*цркве*. Стицајем околности познајем младенце који су ме ужаснути питали о каквој је то јереси реч, јер се из Цркве *избацују* јеретици.

Једна од главних заблуда је да ови хорови певају на грчком језику. То убеђење влада међу многим клирицима и лаицима који, при том, никада нису чули ове хорове, али однекуд знају да *византинци* певају на грчком. На овом језику поју само на Теолошком факултету, јер је тамошња капела Светог Јована Богослова – тзв. *грчка капела*, у којој поред српског служи и грчки свештеник, пошто богослужењима присуствују и Грци. У осталим, пак, црквама *византинци* су певали и певају искључиво на црквенословенском и српском.<sup>64</sup> Ово је потпуно у складу са православним предањем да се верници моле на свом језику, како би могли што потпуније да учествују у богослужењу. Из тог разлога се, на пример, у Атини, у цркви Свете Тројице на Синтагми богослужења обављају на руско-црквенословенском језику, а у цркви Светог Андреја Првозваног поред Архиепископије недељне литургије су на енглеском језику.

Хор *Свети Јован Дамаскин* је после забране извођења византијских мелодија, од јула 2001. године па до данас, наставио са активним учествовањем на богослужењима у храму Светих апостола Петра и Павла, певајући дозвољени, Мокрањчев напев. Тиме ови хористи практично показују да им је на првом месту богослужење, а начин појања је у другом плану. Њима се придружио и део хора *Света Касијана*, а оба хора независно и даље изводе византијске мелодије на концертима. Хор *Мојсије Петровић* је, поред концертне активности, несметано наставио да и на богослужењима поје на византијски начин, у поменутој капели *Светог Јована Богослова* на Теолошком факултету. Овај податак садржи део одговора на питање зашто је, између осталог, дошло до забране византијске музике. У овој капели служи декан Теолошког факултета, а присуствују и поједини професори. Нико од њих не сматра да је тај начин појања теолошки неисправан, те да га треба укинути. Са друге стране, када сам старешину храма Светог Александра Невског замолила да ми да теолошко образложење забране византијске музике, одговорио је да *ми имамо наше српско и то треба да чувамо*. Ради се, дакле, о грубом незнању које је довело до апсурдне ситуације да се Стеван Мокрањац прогласи за *старијег и српскијег* композитора од Стефана Србина! Тиме се историја српске црквене музике своди на непуних сто година, а укида се 600 година познате, писане, српске византијске средњовековне музичке историје. Д. Петровић је у једном од својих радова скренула пажњу на проблем да историја византијске, старе руске и јужнословенске музике није нашла одговарајуће место у школским плановима и програмима.<sup>65</sup> Последице су поражавајуће.

---

<sup>64</sup> О томе да византијски црквени хорови изводе композиције на црквенословенском језику сведочи наведена дискографија ових хорова.

<sup>65</sup> Даница Петровић, *Српско црквено појање као предмет музиколошких истраживања*, Зборник Матице српске за сценске уметности и музику 15, Нови Сад 1994.

## Закључак

Део црквеног клира, не познајући историју и природу црквене музике, прогласио је византијски напев за *грчки*, што је за последицу имало његово укидање у богослужбеној употреби. Забрана византијске музике довела је до стигматизовања људи који се њоме баве: њих жигошу као *секташе*, као оне који су *из цркве избачени*. Замерка због ношења цинса, у ствари, само показује површност односа, и када се суди на основу форме. Већина свештеника са територије Митрополије београдско-карловачке није рођена нити је одрасла у Београду. Природно је да су им начин одевања, опхођења, целокупан животни стил Београђана и младих људи, уопште, страни и често неразумљиви. Један од начина да се то превазиђе јесте *уознавање*. У том смислу сматрам корисним да видимо шта сами *византинци* кажу о себи.

Према Попмихајлову, жеља за обновом црквеног живота код младих блиско је повезана са тежњом за повратком на изворне вредности и аутентично предање Цркве, што се одражава и на однос према црквеној музици. *Волео бих да се поново повежемо мелодијским нитима са осталим балканским православним народима, а и да васпоставимо јединство музичког израза са временом светог Саве и светог деспота Стефана.*<sup>66</sup> В. Јовановић каже да уколико неко покаже и докаже да постоји врста и начин богослужбеног свештеног појања које је у већој и дубљој вези са Светим предањем и учењем Отаца, које истинитије сведочи Откровење Царства Божијег кроз звук, које боље усмерава пажњу на текст молитве и звуком га боље тумачи – уколико, дакле, такво нешто постоји, *радосно ћу престати са овом праксом и сместа ћу се учланити у најближе певачко друштво.*<sup>67</sup> Весна (Сара) Пено у књизи уз компакт диск каже да рад и ентузијазам њеног хора није био ничим другим мотивисан – до несебичном љубављу према богослужењу.

Велики број појаца византијске црквене музике истовремено улази у састав разних ансамбала и певачких група које се баве извођењем српских народних, сеоских и градских песама (*Моба, Бело платно, Београдска чалгија*). То може да послужи као показатељ да ови извођачи имају изграђен и национални и верски идентитет, где један не искључује други.

Забрана византијске црквене музике у богослужбеној употреби на територији Митрополије београдско-карловачке има свој корен у извитопереној еклисиолошкој свести. Црква се, у односу према музици, доживљава као простор за националну афирмацију. Занимљиво је да, као што сам већ напоменула, у другим доменима савремене црквене уметности (архитектура, иконографија) преовладава српско-византијски стил. Осим тога,

---

<sup>66</sup> Разговор са Николом Попмихајловим, *Тај слатки напев*, у Православном илустрованом часопису Искон, број 5, 29.

<sup>67</sup> Интервју са Владимиром Јовановићем, *Нема више Марије Терезије*, у православном илустрованом часопису Искон, број 5, 26.

није забрањена продаја репродукција фресака из, на пример, манастира Грачанице, Сопоћана, Студенице, иако не само у што су у византијском стилу, него су их управо Грци и насликали.

Црквена музика коју су компоновали Мокрањац, Станковић и Сакеларидис има своју несумњиву уметничку вредност. Настала у доба романтизма, била је у складу са духом времена у коме се више ценио театар од дугих служби у цркви. Наравно да и данас постоје различити музички укуси и схватање Цркве – како у Србији, тако и у Грчкој.<sup>68</sup> Суштинска разлика у односу на ситуацију у Србији је та да у Грчкој ниједан начин певања није забрањен. Грчка јерархија се не осећа национално ужојеном ако у некој цркви на богослужењу хор изводи мелодије руских композитора. Према речима архимандрита Захаријаса А. Лианаса, *музика и мелодија коју је Црква изнедрила, није ни јудејска ни етничка, већ је хришћанска и црквена.*<sup>69</sup>

---

<sup>68</sup> Наводим пример Грчке, јер део нашег црквеног клира сматра да је византијска музика – грчка, иако је овај начин певања присутан и у Румунији, Бугарској, Русији и Албанији.

<sup>69</sup> Αρχμ. Ζαχαρίας Α. Λιανάς, *Εκκλησιαστική Ποίησης και Μελωδία*, εν Αθήναις 1949, 32.

**Gordana Blagojević**

## **On Reception of the Church Byzantine Music in Belgrade at the End of 20<sup>th</sup> Century and Beginning of 21<sup>st</sup> Century**

**(Or how Stevan Mokranjac Became More Ancient and More Serbian Composer than Stefan the Serb)**

*Key words:* Byzantine church music, Greek, Belgrade-Karlovac diocese, Mokranjac, church nationalism.

The subject of this paper is usage/misusage of a church music by a portion of clergy: a religious identity is being suppressed while a church music is used as a mean of communication of a national identity. The problem is discussed using the territory of the Belgrade-Karlovac diocese. In the 1990's many choruses were found that were suppose to perform in church-Slavic and Serbian languages. This music has evoked many different reactions, from delight to banishment until finally it was outlawed on the diocese territory. The mode of singing, present among Serbs in the last hundred years was proclaimed native and original, and therefore as the only mode suitable on liturgies. Thus, an invented tradition takes place, where newer mode of performing and singing becomes older and more Serbian.



**Јана Баћевић**

Филозофски факултет, Београд  
jbacevic@f.bg.ac.yu

## **Веронаука и(ли) евронаука: критика елемената реформе образовања 2000-2003.**

**(Шта антропологија о образовању може да каже о антропологији у образовању?)<sup>1</sup>**

Паралелно увођење веронауке и грађанског васпитања у оквиру реформе образовања 2001. године посматрано је као политичка стратегија којом се тадашња власт захваљивала Српској православној цркви, правила „симболички отклон“ од идеолошког наслеђа претходног режима и настојала да осигура подршку бирачког тела истовременим позивањем на сет „традиционалних“ вредности, и потврђивањем модерне, демократске, проевропске оријентације. Затим су закључци из рада примењени на питање увођења етнологије и антропологије у школе, где тврдим да нам перпетуација дихотомије између корпуса „традиционалних“ и „модерних“ вредности у политичкој реторици и реформи образовања даје велики простор за планирање будућности дисциплине.

*Кључне речи:* веронаука, грађанско васпитање, образовна политика, политичка антропологија, антропологија образовања, етнологија и антропологија у школама.

### **Увод**

Предмет овога рада је елемент реформе образовања коју Влада Србије и Министарство просвете и спорта спроводе од 2000. године – наиме,

---

<sup>1</sup> Овај текст је скраћена верзија дипломског рада *Веронаука и(ли) евронаука: критика неких елемената школске реформе 2000-2003*, који је одбрањен октобра 2004. године на Одељењу за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду, под менторством др Ивана Ковачевића.

паралелно увођење два нова предмета – веронауке и грађанског васпитања, у основне и средње школе у Србији.

Још прва нејасна помињања могућности увођења веронауке изазвала су многобројне и често оштре полемике у српској јавности. У области научне продукције, након што су веронаука и грађанско васпитање и званично уведени у школе, појавио се знатан број текстова који се баве овом темом. Већина наведених расправа се – независно од тога да ли су у њима учествовали политичари, свештеници, наставници, психолози, политиколози, новинари, историчари, педагози, социолози, филозофи, правници или (у малом броју) антрополози – концентрисала на следећа питања: однос државе и цркве (у оквиру постулата о њиховој формалној раздвојености), однос црквене догме и критеријума школског (или научног) знања, морално-педагошко-васпитне последице увођења веронауке (нарочито у основношколском узрасту), потенцијалне етничке и конфесионалне поделе или сукоби који би међу ученицима могли настати као последица конфесионалне организације наставе веронауке, или су те расправе, алтернативно, критиковале цркву (нарочито СПЦ) и увођење веронауке са феминистичких позиција.<sup>2</sup>

Мишљења сам да већина наведених текстова има један значајан недостатак: њихови аутори су (осим у неколико успутних напомена) пропустили да препознају на којим друштвеним актерима лежи примарна одговорност за увођење веронауке и грађанског васпитања, или – другим речима – да је у синтагми „образовна политика“ појам *политика* једнако релевантан као и *образовање* – и то не само политика Српске православне цркве. Стога сам веронауци и грађанском васпитању у овом раду, по угледу на неке од аналитичких приступа у антропологији образовања и политичкој антропологији,<sup>3</sup> одлучила да приступим као елементима политичке стратегије,

<sup>2</sup> Грађанско васпитање је остало у другом плану у овим расправама, пошто му је и у круговима креатора образовне политике придаван мањи значај, будући да је одлука о његовом увођењу практично *уследила* након одлуке о увођењу веронауке. За прегледе расправа око увођења веронауке и грађанског васпитања в. Војан Aleksov, *Veronauka u Srbiji*, [www.ceu.hu/papers/aleksov.htm](http://www.ceu.hu/papers/aleksov.htm), 2004; Stjepan Gredelj, *Slova i brojke oko veronauke*, *Filozofija i društvo XIX-XX*, Beograd 2001-2002, 279-302; као и текстове у зборницима *Верска настава и грађанско васпитање у школама у Србији* (ур. Снежана Јоксимовић), Институт за педагошка истраживања, Београд 2003, *Религија, веронаука, толеранција* (ур. Зорица Кубурић), Центар за емпиријска истраживања религије, Нови Сад 2002, *Žene, religija, obrazovanje – između duhovnosti i politike* (ур. Nada Sekulić), Umetničko-istraživačka stanica NANDI, Beograd 2001.

<sup>3</sup> За примере наведених приступа в. Daniel A. Yon, *Highlights and Overview of the History of Educational Ethnography*, *Annual Review of Anthropology* 32, <http://anthro.annualreviews.org>, 411-429; Драгана Антонијевић, *Симболичка употреба ликова Карађорђа и кнеза Милоша у политичким збивањима у Србији у последњој деценији XX века*, у: Традиционално и савремено у култури Срба (ур. Драгана Радојичић), Посебна издања Етнографског института САНУ 49, Београд 2003, 149-172; Ted Luellen, *Uvod u političku antropologiju*, Gradac, Čačak 2001; Ivan Čolović, *Politika simbola, XX vek*, Beograd 2000; Слободан Наумовић, *Од идеје обнове до праксе употребе: о односу политике и традиције на примеру*

односно да размотрим шта нам антрополошка реконтекстуализација реформе образовања може рећи о креаторима образовне политике, даљим правцима образовне реформе и, у крајњој линији, о импликацијама за будућност етнологије и антропологије у Србији.

## Проблем

Уредбом о организовању и остваривању верске наставе и наставе алтернативног предмета у основним и средњим школама<sup>4</sup> од 27. јула 2001. године одлучено је да се веронаука и грађанско васпитање уведу у први или други разред школа у Србији. У школској 2001/2002. години ова два предмета имала су статус факултативних (дакле, ученик се могао одредити да похађа наставу из једног од ових предмета или да не похађа ниједан); међутим, већ пред почетак следеће, 2002/2003. школске године (по неким проценама, услед већинског одсуства интересовања за ове предмете<sup>5</sup>) донесена је нова уредба којом је похађање једног од њих постало обавезно. Наравно, овакав потез је само додатно распламсао дебате у српској јавности. Међутим, Влада Србије и Министарство просвете и спорта остали су глуви за све критике. И поред неслагања у самом врху Министарства просвете и спорта,<sup>6</sup> протеста великог броја невладиних организација (укључујући и тужбу суду<sup>7</sup>) и, у крајњој линији, различитих ставова ученика, њихових родитеља и шире јавности према овом питању,<sup>8</sup> настава веронауке и грађанског васпитања неометано се обавља у школама у Србији и данас.

Како бисмо разумели проблем, неопходно је да контекстуализујемо увођење веронауке и, паралелно, грађанског васпитања, као и многобројне реакције које су уследиле. Почећу од веронауке, пошто је овај предмет изазвао и више реакција и оштрије реакције. Дакле, веронаука у образовном систему Србије није нарочито нов појам. Када су, за време прве владе кнеза Милоша, постављени основи школског система у Србији, „наука хришћанска“ била је на првом месту у плану наставних предмета, а *просвета* и *црквена дела* били су обухваћени једним министарством.<sup>9</sup> Касније се, под утицајем Светозара Марковића, јавља идеја о лаичкој школи, али систем ни за време

---

*савремене Србије*, у: Од мита до фолка (ур. Предраг Палавестра), Центар за научна истраживања САНУ и Универзитета у Крагујевцу, Крагујевац 1996; исти, *Upotreba tradicije*, у: *Kulture u tranziciji* (ур. Mirjana Prošić-Dvornić), Plato, Beograd 1995.

<sup>4</sup> Снежана Дачић, *Увођење предмета верска настава*, у: *Верска настава и грађанско васпитање у школама у Србији...*13-27, 17.

<sup>5</sup> S. Gredelj, *н. д.*

<sup>6</sup> Помоћник тадашњег министра Гаше Кнежевића, Вигор Мајић, поднео је оставку, а још двоје помоћника је јавно изражавало неслагање са овим потезом.

<sup>7</sup> В. Aleksov, *н. д.*

<sup>8</sup> Зорица Кубурић, *Реализација верске наставе у основним и средњим школама*, у: *Веронаука и грађанско васпитање...*, 96-124, 100, 123.

<sup>9</sup> В. С. Дачић, *н. д.*



Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца и касније Југославије не постаје строго секуларан, пошто укључује (конфесионално дефинисану) веронауку или „хришћанску науку“ у оквиру редовне наставе. Тек по завршетку Другог светског рата, када је створена Федеративна Народна Република Југославија, Уставом из 1946. године регулисан је однос државе и цркве и школа је одвојена од цркве. Заправо, веронаука је још неко време одржавана ван школског времена, све до службене забране – Законом о народним школама из 1951. године. Почетком наредне године издата је брошура „Школа и религија“, у којој су „избацивање религијске наставе из школе“ и „одвајање школе од цркве“ наведени као основни захтеви школске реформе.<sup>10</sup>

Статус верске наставе у другој половини 20. века био је логичан исход става који је држава имала према цркви, и то првенствено према Српској православној цркви, као политички најутицајнијем фактору.<sup>11</sup> Дакле, до краја осамдесетих година, сходно атеистичкој и антиклерикалној оријентацији Савеза комуниста, није било ни говора (на званичном нивоу) о поновном увођењу веронауке у школе. У деведесетим годинама се, са трендом ретрадиционализације и десекуларизације,<sup>12</sup> као и ескалацијом сукоба на територији бивше Југославије, мења и статус Српске православне цркве, која поново постаје „идеолошки подобна“ са становишта тадашње главне владајуће партије.<sup>13</sup> У овој деценији почиње и интензивније расправљање о поновном увођењу верске наставе у школе, међутим, став стручне јавности углавном је остао веома резервисан и скептичан.<sup>14</sup>

Након политичких промена 5. октобра 2000. године, један од првих потеза новоформиране Владе и Министарства просвете и спорта била је помпезна најаву реформе образовања. Реформа образовања подразумевала је констатовање лошег и заосталог стања у ком се налази просвета и целокупан образовни систем, преоријентисање на европске стандарде образовања изражене у Болоњској декларацији и конкретне кораке да би се ови стандарди достигли<sup>15</sup>. Међутим, један од првих конкретних корака у оквиру образовне реформе представљало је, управо, увођење веронауке и грађанског васпитања у основне и средње школе у Србији. У овом контексту делује чудно што је

---

<sup>10</sup> Зорица Кубурић, *Веронаука као део реформе образовања*, у: Религија, веронаука....117 – 127.

<sup>11</sup> Мирко Благојевић, *Верска настава у државним школама као индикатор де(контра)атеизације друштва*, у: Религија, веронаука..., 45 – 50.

<sup>12</sup> Душан Бандић, *Верски идентитет савремених Срба*, у: Традиционално и савремено у култури Срба (ур. Драгана Радојичић), Посебна издања ЕИ САНУ 49, Београд 2003, 13 – 24.

<sup>13</sup> I. Šolović, *Politika simbola...*

<sup>14</sup> З. Кубурић, *Веронаука као део....*, 119, 120, 121, где се помиње шест скупова са овом темом, одржаних између 1992. и 2001. године, а чији су закључци углавном били униформно против конфесионално дефинисане верске наставе као изборног предмета.

<sup>15</sup> Група аутора, *Квалитетно образовање за све*, Београд: Министарство просвете и спорта Републике Србије, 2000. [www.mps.sr.gov.yu](http://www.mps.sr.gov.yu)

нови режим, у оквиру најављене модернизације образовног система, изабрао да у школе уведе предмет који је из њих био одсутан више од пола века. Многе критике веронауке упозоравале су управо на контрадикцију између реформе која је као истакнуте циљеве имала модернизацију, демократизацију и приближавање европским стандардима и традиционалистичке, патријархалне и националистичке репутације и верске наставе и Српске православне цркве.

## Интерпретација

Верујем да ће се претходна контрадикција показати као привидна ако мало детаљније размотримо шта значи препознавање образовне политике као саставног дела државне (или републичке) политике. Другим речима, мислим да би требало да размислимо какву је симболичку вредност могла да има веронаука као политичка стратегија.

У том смислу, неопходно је подсетити се да је Српска православна црква подржала политичке фракције које су дошле на власт у Србији у октобру 2000. године. То се десило још током протеста 1996/1997. године, када је Патријарх Павле јавно осудио фалсификовање изборних резултата, а затим и изашао да предводи литију на дан Светог Саве, 27. јануара 1997, доприносећи на тај начин уклањању полицијског кордона који је претходно стајао у Коларчевој улици, где је блокирао протестну шетњу студената Београдског универзитета.<sup>16</sup> Тако долазимо до тога да се, с једне стране, увођење веронауке може посматрати као симболичка захвалница коју је нова власт упутила Српској православној цркви за подршку коју је од ње добијала у другој половини деведесетих година 20. века и, уз свест о њеном „симболичком капиталу“, покушај да се подршка СПЦ осигура и у будућности. У прилог овој тези говори и брзина којом је веронаука уведена у школе, пресецајући (или игноришући) дебате које су се у том моменту интензивирале у српској јавности. Ово нас наводи на закључак да је одговорност за увођење веронауке, у сваком случају, више на Влади Србије него на верским заједницама. То значи да би требало размотрити какву функцију, поред симболичке захвалнице и осигуравања подршке СПЦ, има увођење веронауке за саму политичку структуру власти. Тед Луелен у „Уводу у политичку антропологију“, рецимо, пише: „Улога религије и натприродног у политици се испољава углавном на три начина: (1) режим може бити непосредно заснован на религији, као у теократији; (2) религија се може користити за легитимизацију владајуће елите; и (3) религија може обезбеђивати подразумевајуће структуре, веровања и традиције којима претенденти на власт манипулишу“.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Olivera Pavlović i Milica Bogdanović, *The Chronology of Protests in Serbia November '96 – March '97*, Sociologija XXXIX/1, Beograd 1997.

<sup>17</sup> T. Luelen, *н. д.*, 62, курзив Ј. Б.

Мислим да су у овом случају нарочито релевантне последње две функције. Слично истиче и Жорж Баландије, када каже да: „Сакрално представља једну од димензија подручја политичког; религија може да буде инструмент власти, јемство њене легитимности, једно од средстава коришћених у оквиру политичких надметања“.<sup>18</sup>

Уколико размотримо специфичности политичког тренутка и околности под којима су уведени веронаука и грађанско васпитање, постаће јасније зашто је тадашњој новооформљеној власти било толико стало да овај потез спроведе. Као што смо видели, најаву реформе образовања била је међу првим потезима Владе конституисане након пада режима Слободана Милошевића. У том смислу се период о коме је реч може сматрати „лиминалним“: карактерише га општа несигурност изазвана интензивним променама, и на конкретном и на дискурзивном нивоу. Остаци некадашње (СПС-овске) власти још увек су приметни, а конституисање нове (ДОС-овске) власти још увек није завршено. На глобалнијем плану, земља улази у процес транзиције која је, по Годелијеу, и сама „лиминална“. Наумовић пише да „(...) транзиција, као историјски период у коме се изграђени скуп институција и правила спорије или брже разграђује и замењује новим, поставља на веома оштар начин питање легитимитета оних који су до тада владали, као и питање заснованости претензија на власт нових елита“.<sup>19</sup>

У оваквом друштвеном тренутку постаје јасније зашто је новооформљеној ДОС-овској власти било потребно нешто са „шмеком“ традиције, као веронаука, јер се „позивањем на традицију може (...) и легитимизовати положај нових елита или доказати заснованост новоуведених друштвених правила“.<sup>20</sup> Да је реч о класичном примеру употребе традиције говори и чињеница да је мало које образложење увођења веронауке у школе пропуштало да истакне како је управо веронаука била одсутна из школа више од пола века, и то не тек тако, већ захваљујући насилној интервенцији комунистичке власти; другим речима, коришћено је оно што Наумовић назива реториком „Пада“ и „Обнове“.<sup>21</sup>

Заправо, има више аспеката симболичке стратегије о којој се овде ради. С једне стране, нова власт истиче симболичку димензију веронауке као саставног дела традиције, односно бољих минулих времена, и тако легитимише положај везујући за себе нешто са епитетом традиционалног, правећи симболички мост између „веронауке некада“ и „веронауке сада“. О оваквим стратегијама Алаида Асман пише: „Осим понављања и преклапања, важну улогу у националној мнемотехници игра и повезивање хронолошки удаљених датума (...) У памћењу се непосредно додирује оно што је у историји одвојено (...) Узалудно је кудити такве „кратке спојеве“ као погрешно схватање

<sup>18</sup> Žorž Balandije, *Politička antropologija*, XX vek Beograd, 1997, 159.

<sup>19</sup> С. Наумовић, *Од идеје обнове...*, 127.

<sup>20</sup> Исто, 128.

<sup>21</sup> Исто.

историје. Они просто представљају посебан вид тумачења историје који није својствен историографији, него националном памћењу. Начину на који то памћење функционише ближи је мотив падања у сан и буђења него што му је то линеарна хронологија: овако се, наиме, могу преспавати, односно прескочити, велики временски периоди (...) *Један догађај из прошлости издваја се из свог историјског контекста и у виду мита ставља у службу одређеног политичког циља.* Као мит, историјски догађај има карактер магичне формуле: он обезбеђује *беспоговорну идентификацију с политичким циљем и чини од њега вредност која се не оспорава*.<sup>22</sup>

Међутим, овде се не ради само о позивању на традицију као историјски континуитет или праксу дугог трајања. Инсистирањем на поновном увођењу веронауке, као својеврсном исправљању „историјске неправде“, с једне стране се негира свака веза са Комунистичком партијом, која се сматра одговорном за „избацивање“ веронауке из школа, а самим тиме и са њеним „идеолошким наследницама“, СПС-ом и ЈУЛ-ом (чак до тачке да су све стране противне увођењу веронауке изједначаване са онима који су је из школа „избацили“), а с друге стране, гради се симболички мост између ДОС-овске власти и монархистичке Југославије у којој је веронаука постојала у школама, а која је – иначе – у реторици готово свих политичких противника Милошевићевог режима фигурирала као „боља прошлост“, носилац напредних и либералних тенденција, које су државу мирно држале у окриљу Европе, све до „злосрећног“ доласка комуниста на власт<sup>23</sup>. Другим речима, као што се „избацивање“ веронауке из школа користи да симболички обележи почетак периода „Пада“, тако би њено увођење требало да обележи почетак „Обнове“ за коју су, наравно, заслужни носиоци нове власти.

Тако долазимо до закључка да је оно што је на почетку деловало као анахронизам – увођење веронауке у школе након више од 50 година одсуства, а у оквиру реформе чији је прокламовани циљ да модернизује школство и друштво у целини – заправо врло логичан потез. Партије које су се током протеста 1996/1997. налазиле у опозицији имале су више него довољно прилика да схвате употребну вредност религије и симболичког капитала СПЦ. Након 5. октобра 2000. године, када се главнина дотадашњих опозиционих партија нашла у владајућој коалицији, поново је посегнуто за симболичким капиталом православља. Посезање је имало три функције: истовремено је послужило легитимизацији власти, симболичком повезивању са системом пре комунизма и идеолошком разграничењу са његовим наследницима на политичкој сцени. У овом случају, симболичка стратегија је попримила форму новог предмета у готово свим основним и средњим школама у Србији.

Међутим, како бисмо стекли потпуни увид у значење овог сегмента реформе, не смемо заборавити да је паралелно са веронауком, у истом „пакету“, у програме основних и средњих школа уведен још један предмет –

---

<sup>22</sup> Alaida Asman, *Rad na nacionalnom pamćenju*, Beograd: XX vek, 2002, 57 (курзив Ј. Б.).

<sup>23</sup> С. Наумовић, *н.д.*

грађанско васпитање. У време спровођења реформе, онај део стручњака који се противио увођењу веронауке, успут је помињао и апсурдност паралелног постојања грађанског васпитања, и док су оба предмета била факултативна, а нарочито када је опредељење за један од њих постало обавезујуће. Мислим, дакле, да треба размотрити о чему говори увођење грађанског васпитања као предмета *алтернативног* веронауци, односно зашто су веронаука и грађанско васпитање конструисани као својеврсне структуралне опозиције унутар исте образовне реформе.

На површини су се реторика у прилог веронауци и реторика у прилог грађанском васпитању прилично разликовале. Колико се реторика за веронауку позивала на традиционалне вредности, толико реторика за грађанско васпитање наглашава демократизацију, модернизацију и европеизацију (садржи традицију само утолико што се реферира на демократску, грађанску традицију Југославије пре Другог светског рата). Једини заједнички именитељи су им, у ствари, једнакост, толеранција, мир и разумевање – вредности које су општа места у савременој политичкој реторици. Међутим, уколико мало детаљније размотримо ствари, увиђамо да је реторика у прилог грађанском васпитању политички једнако потентан симболички капитал као и реторика у прилог веронауци. Укључивање у европске токове (и, у крајњој инстанци, у Европску унију) изискивало је током деведесетих година легитимизацију позивањем на традицију, опет кроз реторику „Пада“ и „Обнове“, односно – идеју да је Југославија била део Европе док се није појавио комунизам и уназадио је, те да то може и треба поново да постане.<sup>24</sup> Неопходност легитимизације политичке оријентације позивањем на традицију може се објаснити чињеницом да су истраживања јавног мњења у овом периоду показивала да становништво Србије има према Европи и њеним институцијама помешана осећања, која су укључивала и свест о неопходности интеграције у Европу, али и емотивну одбојност и неповерење – све до непријатељства, изазване санкцијама, изолацијом и општим неповољним положајем Србије на међународном плану. Међутим, како су се деведесете године ближиле крају, расла је свест о потреби за интеграцијом Србије у Европу и међународну заједницу, а ставови према међународним институцијама постајали су преовлађујуће позитивни.<sup>25</sup> Постепено, реторика „Србија против Европе“ или „Европа против Србије“ прерасла је, чак и код неких изразито националистичких партија, у реторику „Србија у Европи“. Другим речима, од 2000. године интеграција у Европу постала је „добра сама по себи“, политички циљ чија се исправност – барем на наративном плану – више не доводи у питање: „(...) бити део Европе“ данас практично значи бити члан европских организација и заједница, Европске уније пре свега (...) Генерална политичка воља садашње [2001, Ј. Б.] власти у Србији, Црној Гори и Југославији за испуњавање тих услова постоји: било програмски, било кроз

<sup>24</sup> Исто.

<sup>25</sup> Ljiljana Bačević, *Srbi i Evropa: javno-mnenjske pretpostavke integrisanja Srbije u evropsku zajednicu*, Beograd: Centar za antiratnu akciju, 2001.

јавна изјашњавања представника, странке (коалиције) на власти (а и већина опозиционих) постављају као један од примарних циљева улазак државе у заједницу развијених европских демократских држава.<sup>26</sup>

Када, дакле, увођење веронауке и грађанског васпитања посматрамо као истовремене и паралелне потезе у оквиру реформе образовања, можемо доћи до закључка да је у том тренутку владајућа коалиција покушала да свој положај учврсти позивајући се на, с једне стране, симболичку моћ националног и традиционалног – оличеног у веронауци и Српској православној цркви, а с друге стране, потврђујући своју демократску и проевропску оријентацију увођењем грађанског васпитања као алтернативног предмета.

Међутим, ни ово није све. Колико год да ова симболичка стратегија може изгледати разумљива као инструмент легитимизације власти, јасно је да је то могло да буде учињено на много мање радикалан начин (рецимо, увођењем културе религија – неконфесионално дефинисаног предмета, или, у најмању руку, задржавањем оба предмета у статусу факултативних, са охрабривањем похађања и једног и другог, уместо обавезног избора и практичног онемогућавања ученицима да у току школске године одаберу ниједан или оба). Начин на који су ова два предмета уведена – односно опредељење за традиционалистичку, патријархалну, конфесионално дефинисану веронауку, **или** за демократско, модерно, проевропско грађанско васпитање – значи да су креатори образовне политике – уместо потенцијалног мирења, хибридизације или коегзистенције ових, у суштини политичких тенденција – само допринели њиховој дихотомизацији.

О сличној дихотомизацији вредности пише Драгана Антонијевић, на примеру употребе ликова Карађорђа и кнеза Милоша у домаћој политици: „Стара династијска подела, премда потиснута у дубине подсвести, још увек је присутна у менталитету људи. То је стога што се она заправо испољава као **базични структурални образац понашања**, док постојећа подвојеност онемогућава доношење општег националног консензуса о томе шта нам ваља чинити у критичним историјским тренуцима.“<sup>27</sup>

Када је реч о дихотомији између националистичке и проевропске опције, нисам сигурна да бих ишла тако далеко да тврдим да се налази у менталитету становништва Србије, али оно што је релативно сигурно, то је да са постојањем ових принципа, као **два (и често међусобно искључива) типа политичког опредељења**, рачуна већина партија у Србији. Зато се увођење веронауке и грађанског васпитања може интерпретирати као, с једне стране, покушај придобијања и „једних“ и „других“ гласача, али на начин који управо подразумева непомирљивост ових опредељења. Не тврдим да су сви креатори образовне политике 2000. године били у потпуности свесни симболичке везе веронауке са традицијом, грађанског васпитања са Европом и политичке

---

<sup>26</sup> Исто, 7 – 8.

<sup>27</sup> Д. Антонијевић, *н.д.*, 151.

профитабилности увођења ова два предмета у школе. Међутим, мислим да чак и површно читање реторике која је пратила њихово увођење показује да је у редовима тадашње владајуће коалиције постојала прилично јасна идеја о употребљивости „симболичког капитала“ који је у питању, те се у том смислу реформа образовања дефинитивно може посматрати као политичка стратегија.<sup>28</sup>

Колико год овај закључак може изгледати банално (а претпостављам да у савременој Србији констатација о упливу политике у било коју област живота делује банално), мислим да није лоше имати га на уму, пошто се савремени дискурси о образовању (барем када је реч о домаћим контекстима) сувише често руководе претпостављеним алтруистичним критеријумима: образовање се посматра као добро само по себи, без детаљнијег разматрања не само могућих негативних последица, већ и релативности (условљености, променљивости) образовних концепција и циљева уопште. Исто тако, у научној продукцији дисциплина које традиционално полажу монопол на сферу образовања – првенствено психологије и педагогије – углавном је проблематизован *пут* до образованости или социјализованости, док се ови концепти по себи, барем у већини случајева, не доводе озбиљно у питање. Кратко речено, у **домаћим образовним дискурсима уочљиво је одсуство проблематизације образовања као културне праксе**, управо оног приступа који је карактеристичан за антрополошка проучавања образовања. При том, уколико прихватимо да (супротно „Деполитизацији школе, [и] фокусирању на питања образовања, а не на политичка“;<sup>29</sup> што је у брошури Министарства „Квалитетно образовање за све“ истакнуто као дугорочни циљ реформе), сфере политике и образовања никада нису раздвојене, добијамо солидну основу за будућа истраживања, а и експланаторни оквир за неке од скоријих потеза Министарства (рецимо, „избацивање“ Дарвинове теорије еволуције из уџбеника за један од разреда основне школе, или спор око „штетности“ компјутера). Увођење веронауке и грађанског васпитања само је један од примера како образовање (и образовна реформа) може да буде употребљено као потпора политичким циљевима<sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> Сенка Ковач, у анализи порука предлагача нових државних празника Србије, такође примећује два претпостављена примаоца ових политичких порука: комуникацијски колектив (јавност) у Србији и комуникацијски колектив (јавност) у Европи и свету (С. Ковач, *Поруке предлагача нових државних празника Србије*, у: Традиционално и савремено....., 101-110, 106).

<sup>29</sup> Група аутора, *Квалитетно образовање за све....*

<sup>30</sup> Уп. Michael Apple, *Creating Difference: Neo-Liberalism, Neo-Conservatism and the Politics of Educational Reform*, Educational Policy Vol. 18 No. 1, London, Thousand Oaks and New Delhi 2004, 12-44.

## Импликације

На терену на ком се сусрећу антропологија и образовање, у „дисциплинарном фолклору“, готово је неизбежно поменути увођење етнологије и антропологије у школе. Зато бих сада желела да на ово питање применим неке од изнесених закључака.

Претпоставимо да ће и симболика „традиционалног“, како је коришћена у веронауци, и симболика „модернизације“, „демократизације“ и „европеизације“ још неко време остати као потентан – или барем употребљаван – реторички капитал (у ствари, највероватније је да ће „европска“ реторика бивати све присутнија како се земља буде приближавала интеграцији у ЕУ, док ће „традиционално“ и „национално“ фигурирати или као легитимација европских тенденција или као реакција на неизбежне лоше стране транзиције, све док укључење у ЕУ не постане непосредна будућност, у ком тренутку ће појмови „традиционално“ и „национално“ вероватно проћи својеврсну реevaluацију, у светлу односа према европском идентитету). Овде лежи велика шанса за етнологију и антропологију. Наиме, као дисциплине које (у националном контексту) имају историјски монопол над „традиционалним“, а истовремено (у контексту савременијих тенденција) монопол над проблемима идентитета, културних контаката, друштвених промена итд. – укратко, над свим проблемима које демократизација друштва и интеграција у ЕУ и те како актуелизују – етнологија и антропологија могу да, због својих (заиста већ „традиционалних“) поља интересовања, постану не само интересантне већ и релевантне будућим креаторима образовне политике и, што је још битније, готово независно од тога којој политичкој опцији они буду припадали. Ово значи да област коју би етнологија и антропологија обухватале као потенцијални предмет у школама, може једнако да задира у садашње домене и веронауке и грађанског васпитања. Истовремено, ово не значи да би између етнологије и антропологије у школама и два претходно наведена предмета морао да постоји конфликт на нивоу компетенције, организације или финансирања. Постоје барем два разлога зашто ово не мора да буде случај. Први је што, на нивоу „етнографских примера“, етнологија и антропологија обухватају много шири дијапазон феномена него што је случај било са веронауком било са грађанским васпитањем (на пример, школска настава етнологије и антропологије у домену религије могла би да укључује и наставу о различитим светским конфесијама, а не само о једној – као у веронауци). Други разлог је што, за разлику од веронауке (упркос њеном имену) и грађанског васпитања, етнологија и антропологија уживају статус наука, што значи да полажу право на то да међу својим предностима истакну научну објективност. Ова могућност је компатибилна са Миленковићевим предлогом ангажмана етнологије и антропологије као „мултикултурне пропедеутике“, школског увођења младих у мултикултурне аспекте цивилног



друштва, кроз рехабилитовање њиховог профила „националне науке“.<sup>31</sup> Овако редефинисане, етнологија и антропологија би, дакле, у контексту система основног и средњег образовања полагале право на проучавање и наставу – како у домену „традиционалног“ у култури (укључујући и могућност проблематизовања и редефинисања појма традиције у наставним дискурсима<sup>32</sup>), тако и у домену савремених културних проблема. Овај приступ одликује не само прагматичан став према прошлости дисциплине (будући да је, у локалним/националним контекстима нарочито, и не само у даљој прошлости, заиста била задужена за проучавање свега што се подводило под традицијску културу, а овај имиџ је на нивоу јавне рецепције прати и данас), него и према њеној садашњости и будућности, јер простор између „традиционалних“ и савремених проблема, којима се етнологија и антропологија баве, оставља довољно места – како за укључивање различитих приступа у домаћој дисциплинарној продукцији данас, тако и за готово неограничену могућност редефинисања и прилагођавања дисциплине (у) њеном школском облику, уколико до њега дође. У том смислу, мислим да можемо мало проширити закључак да „слика какву о дисциплини изградимо током процеса друштвене реформе, и посебно реформе средњег и високог школства, вероватно ће је пратити док опстају и трансформисане институције за које је 'вежемо“,<sup>33</sup> утолико што ћемо у обзир узети променљиву природу како слике дисциплине, тако и образовних институција,<sup>34</sup> те кажемо да ће **трансформација слике о дисциплини, током процеса друштвене реформе бити зависна од трансформације институција за које је будемо везали.** У овом смислу, антрополошка истраживања образовања могла би да понуде солидну и инспиративну основу за планирање неких аспеката будућности дисциплине у Србији.

---

<sup>31</sup> Милош Миленковић, *Антропологија као мултикултурна пропедеутика у Србији*, у: *Традиционално и савремено у култури Срба...*, 133-148, 133.

<sup>32</sup> Овде првенствено мислим на предмет *Народна традиција*, који, колико ми је познато, од школске 2003/2004. постоји као изборни у школама, а чије би проучавање захтевало посебан рад.

<sup>33</sup> М. Миленковић, *н.д.*, 136.

<sup>34</sup> В. рецимо Michael Davis, *Barriers to Reflective Practice – the Changing Nature of Higher Education*, *Active Learning in Higher Education*, Vol. 4(3), London, Thousand Oaks and New Delhi 2003, 243-255.

**Jana Baćević**

## **Religious and Civic Education: A Critique of Elements of Educational Reform in Serbia 2000-2003.**

**(What Can Anthropology of Education Say About Anthropology in Education?)**

*Key words:* religious education, civic education, educational policy, political anthropology, anthropology of education, ethnology and anthropology in schools.

This paper attempts to re-interpret an element of the educational reform carried out since the end of 2000 by the Serbian Government and its Ministry of Education and Sports, namely, the introduction of two new subjects: Religious Education and Civic Education, to primary and secondary schools curricula. Based on similar analyses in educational and political anthropology, this element is viewed as a strategy of political legitimation of the regime that came to power in Serbia after Slobodan Milošević. In this context, the introduction of Religious Education appears as, on the one hand, an act of symbolical gratitude to the Serbian Orthodox Church for the support it has provided in the second half of the 1990s for then-oppositional parties that came to power in Serbia in 2000; while on the other, it appears as a strategy of justifying political decisions by appeal to the set of “traditional” values embodied in religion and the Church. Likewise, the introduction of Civic Education as a “structural opposite” to Religious Education can be viewed as an attempt to balance between the traditional, nationalist and modern, pro-European sentiments, but in a way that perpetuates the artificial dichotomy between these two types of political orientation. Finally, I discuss some implications of the above analysis for the question of possibility of introduction of ethnology and anthropology to schools. In this context, I claim that the perpetuation of the “traditional/modern” dichotomy in political rhetoric and the educational reform, provides a chance for ethnology and anthropology to find its place in Serbian school curricula through simultaneously relying on the past, acknowledging the present, and planning the future of the discipline.



**Александра Павићевић**

Етнографски институт САНУ, Београд  
Aleksandra.Pavicevic@sanu.ac.yu

## Шта ради и где седи „Бели анђео“?<sup>□</sup>

### Један пример конструисања и реконструисања традиције

Слика Белог анђела у цркви манастира Милешеве представља део веће композиције под називом „Мироносице на гробу Христовом“. Међутим, у савременој, популарној култури у Србији, он је издвојен из контекста и егзистира као самостална целина која се репродукује на најразличитијим материјалима и подлогама. Анализа процеса и узрока његовог „исецања“ из смисаоне целине, функција коју ова „икона“ данас врши, као и митологизација њене садржине, представљају садржај рада.

*Кључне речи:* измишљање традиције,  
реконструкција, „Мироносице на  
гробу“, Милешева, „Бели анђео“

„Икона не представља пропадљиво тело, предодређено да се распадне, већ преобразује плот, озарену благодаћу, тело будућег века. Материјалним средствима и преко видљивих телесних очију преноси се лепота и божанска слава. Због тога оци Седмог сабора и указују да је икона (као изображење обоженог човека) поштована и света, с обзиром да преноси обожено стање свога првообраза и носи његово име. Утолико је освећујућа благодат Духа Светог, која је присутна у првообразу, присутна и у његовом образу. Другим речима, управо је благодат Светог Духа узрок светости и изображеног лица и његове иконе: она представља и могућност општења са светим преко његове иконе. Икона, такорећи учествује у

---

<sup>□</sup> Текст је резултат пројекта бр. 1868: *Савремена сеоска и градска култура – путеви и трансформација*, који финансира МНЗЖС РС.

Захвалност за идеју, информације и помоћ при изради овог рада дугујем господину Владимиру Кидишевићу, живописцу из Београда, госпођи Љиљани Вулевић, вајару, која ми је као предавач у једној београдској средњој школи уметничко-занатског усмерења омогућила да међу ученицима спроведем анкету, и господину Бојану Поповићу, историчару уметности запосленом у Галерији фресака у Београду.

његовој светости, а преко ње се и ми, у нашем молитвеном општењу са њом, приопштавамо тој светости.“

Леонид Успенски, Теологија иконе, Хиландар, 2000.

Феномен о коме ће бити речи у овом раду можда не представља (измишљену) традицију у оном смислу у коме се она препознаје и третира у савременој антропологији и друштвеним наукама уопште.<sup>1</sup> Исто тако, он није ни раг ехелансе етнолошки, односно антрополошки феномен, јер би његову темељну анализу требало започети сагледавањем са становишта историје уметности. Но, без обзира на наведене отежавајуће околности због којих би ми се могло замерити одсуство компетентности, одлучила сам да о њему говорим, јер сматрам да он представља веома оперативан пример конструисања „традиције“, али и могућности њеног реконструисања, што мислим да би требало да буде задатак оних који се овом врстом проблема уопште баве.

Морам на почетку да приметим да је фасцинантно колико одређени „идеолошки“ (мада је, због оптерећености овог појма, можда боље рећи *мисаони*) трендови у (хуманистичким) наукама успевају да замагле суштину антрополошких питања којима се оне баве и да истраживаче оставе на површини, углавном, добро уочених проблема. Мислим да с правом могу тврдити да је ово случај и са увођењем појма „измишљених традиција“ у инструментариј наведених дисциплина, чиме је најчешће оспорено и релативизовано постојање традиције уопште. Тако, на пример, савремени етнолошки радови често почињу, односно, боље је рећи, често као полазну основу даљег излагања користе недавно „откривену“ неупитну истину да је традиција конструкт, састављен од одређених идеја, система вредности и правила понашања, створен (измишљен) и широким народним масама прокламован од стране одређених, више или мање формалних групација, а у циљу остварења њихових политичких, економских и других циљева. Но, за разлику од писаца „библије“ измишљених традиција, савремени аутори најчешће и не покушавају да тај конструкт реконструишу, те да тако евентуално дођу до неке „објективне“ традиције, или бар до објективних потреба њених „конзументата“ и разлога селекције баш оних елемената који су у конструкт укључени. Овакав приступ логично произилази и из наведене поставке проблема у коме се, дакле, суштинска хипотеза третира као општеприхваћено и заокружено схватање, али и из аисторичности као битне и све више доминирајуће одлике модерних хуманистичких студија. Ипак, без обзира на веома оперативне примере реконструисања традиције, и код писаца поменуте књиге тешко да се могу наћи одговори на горе наведена питања; читајући ово штиво, ми можемо да закључимо само то да измишљених традиција има у сваком времену и у свакој епохи, али не и то да постоји нека неизмишљена, „истинска“ традиција. Неко ће можда рећи да је то тако јер је

---

<sup>1</sup> Erik Hobsbom, Terens Rejndžer ur, *Izmišljanje tradicije*, Beograd 2002.

она заиста и увек само конструкт, док се мени чини да је основни разлог за овакву релативизацију једног појма – недостатак барем академског договора о томе шта је његов садржај.

Решење наведеног проблема свакако превазилази и оквири и циљеве овог рада, као и компетенцију сваког појединачног истраживача (ту убрајам и себе). Желела бих овде само да сугеришем разликовање фалсификованих од измишљених традиција. И једне и друге одговарају на потребе времена и одређених друштвених групација, с тим што су у креирању једних коришћени лажни историјски, па чак и материјални докази,<sup>2</sup> а у случају других, дакле – измишљених, чини се да је било у питању просто издвајање из (историјског) контекста селекције пожељних елемената и њихово комбиновање у „нову“ традицију, чија се легитимност доказује континуитетом са прошлошћу. Иако се може ставити примедба да је измишљена традиција уједно и лажна, ово разликовање може послужити у оперативном смислу при њиховој анализи и при одговору на питање разлога и контекста избора одређених садржаја и (не)постојања „реалне“ традиције.

Може се рећи да традиција поштовања милешевског *Белог анђела*, којој је овај рад посвећен, представља истовремено и фалсификован и измишљен конструкт, чију је реконструкцију, међутим, донекле лако извршити, јер се ради о феномену о коме поседујемо материјалне доказе.

*Бели анђео* је део веће композиције, *Мироносице на гробу Христовом*, насликане фреско техником, у наосу на јужном зиду западног травеја главне цркве манастира Милешева, у 13. веку.<sup>3</sup> Следећи иконографска правила, живописац је на слици приказао догађај забележен у Светом писму,<sup>4</sup> којим се описује долазак жена мироносица на Христов гроб у недељу ујутру, после догађаја Распећа, да би – по јеврејском обичају – његово тело помазале миром. Тамо, међутим, оне наилазе на разваљен улаз у гробницу, а ушавши унутра и видевши само посмртне повоје којима је тело „покојника“ било умотано, срећу се са анђелом у белим хаљинама који им саопштава радосну вест о Васкрсењу. (Мат. 28, 1-7; Јов. 20, 11-18). Сходно овоме, у оквиру композиције милешевског сликара приказане су две жене мироносице, *Бели анђео* који седи – или с обзиром на раширена крила – лебди изнад мермерне гробне плоче и руком показује у гроб у коме се налазе посмртни повоји. У десној руци он држи штап, а преко хаљине, на рамену леве руке, налази се украсна трака, мада се може наћи и тумачење по коме трака симболизује његов чин. Испод њега насликани су и уснули војници који су чували гробницу да би спречили Христове ученике да тајно однесу тело и тиме

---

<sup>2</sup> Нју Тревор-Ропер, *Измишљање традиције: Брданска традиција Шкотске*, у: *Измишљање традиције*, 27 – 64.

<sup>3</sup> Светозар Радојчић, *Милешева, уметнички споменици Југославије*, Београд 1963, 78.

<sup>4</sup> Прибислав Симић, *Богослужења и фреске XIII и XIV века*, у: Милешева у историји српског народа, САНУ Научни скупови XXXVIII, Одељење историјских наука књ. 6, Београд 1987, 103 – 109, 104.

његову посмртну славу учине већом од оне коју је за свог земаљског живота стекао (Мат. 27, 63-66).

Судећи по православном предању и учењу о бестелесним силама, *Бели анђео* не представља неку посебну врсту анђеоских бића или посебан чин ове „небеске војске“. С обзиром на улогу коју има у причи чији је садржај приказан на фресци коју анализирамо *Бели анђео* је – у ствари – Арханђел Гаврило, који свој задатак *весника Божијих тајни* обавља и овде, објављујући свету Христово Васкрсење.<sup>5</sup> Бела одећа, односно хаљине у којима је приказан, не представљају његово „свакодневно“ него управо свечано рухо, чија боја симболише светлост и радост Васкрсења и која је назначена у наведеним деловима јеванђеља. У свим другим ситуацијама (на пример, композиција Сабор арханђела, као и Благовести) овај Арханђел се слика потпуно другачије: у обојеним хаљинама, са јасним ознакама свог анђеоског чина који га разликује од других бестелесних сила у овој, небеској хијерархији.<sup>6</sup>

Милешевске *Мироносице на гробу* су, упркос бурним историјским дешавањима, у миру сведочиле о централном догађају хришћанске вере – Васкрсењу све до 17. века, када је стари живопис, због оштећења, прекривен новим фрескама.<sup>7</sup> Иако у ликовном смислу далеко испод нивоа милешевског сликарства 13. века, нови слој фресака одиграо је значајну улогу у заштити старих композиција од пропадања и намерног уништавања. Светозар Радојчић у навођеној студији каже да је своју новију историју Милешева почела крајем 19. века као уметнички споменик,<sup>8</sup> а овоме се може додати да јој је овај епитет, као и већини старих цркава и манастира у Србији, приписиван као примарни све до последњих деценија 20. века. Третирање верских храмова и сакралне уметности искључиво као споменика културе и историје налази се и у основи стварања традиције *Белог анђела*.

Нови слојеви милешевског живописа уништени су у пожару, након чега су се пред очима света поново појавила дела старих мајстора.<sup>9</sup> Осамдесетих година 19. века о овом мајсторству је посведочио енглески археолог Артур Еванс, објавивши у листу *Манчестер Гардијан* да „ништа што је створио Ћото не премашује лепотом Анђела из српске краљевске задужбине, манастира Милешеве“.<sup>10</sup> То што се господин Еванс није бавио догматским садржајем слике, већ искључиво њеном ликовношћу, па стога – вероватно – без неке посебне намере нагласио само један њен детаљ, не треба

---

<sup>5</sup> *О анђелима*, ур. јеромонах Бенедикт Јовановић, Београд 2004, 17.

<sup>6</sup> Здравко Кајмаковић, *Георгије Митрофановић*, Сарајево 1977, 296.

<sup>7</sup> Светозар Радојчић, *н. д.*, 51, 52.

<sup>8</sup> Исто, 56.

<sup>9</sup> Бранислав Тодић, *Уводна реч*, у Бранислав Живковић, Милешева, Цртежи фресака, Споменици српског сликарства средњег века 10, Београд 1992.

<sup>10</sup> Војислав Ђурић, *Милешевско најстарије сликарство, Извори и паралеле*, у: Милешева у историји српског народа, 27 – 36, 27; Драгана Тасић, *Милешева*, ЈАТ Ревивија 10, Београд 2004.

му много замерити. Међутим, требало би размислити о одговорности оних који су почели са масовним репродуковањем само тог детаља, изопштивши га тако не само из ликовне, него, чак на првом месту, смисаоне целине.

Тешко је са прецизношћу утврдити када се тачно почело са масовнијим репродуковањем икона и, уопште, слика религијске садржине у Србији. Но, посебан третман црквене и верске уметности, којим је наглашавана њихова културно-историјско-уметничка вредност, а употребна, религијска потискивана у други план, може се датирати у период првих деценија после Другог светског рата. Тада се у читавој држави оснивају заводи за заштиту споменика културе, чији се циљ, наведен већ у називу, спроводи путем конзервације, рестаурације и копирања дела из области религијске уметности. Почетак радова на послу заштите најчешће је значио дуготрајну обуставу употребе храмова за потребе богослужења. Осим тога, на „споменицима“ нулте категорије биле су забрањене било какве интервенције без сагласности завода, чиме је велики број цркава претворен у музеје оштећених, избледелих фресака, које у таквом стању свакако више нису могле да врше функцију која им по православном учењу припада.<sup>11</sup>

Године 1947. од стране Савета за науку и културу владе ФНРЈ, а уз помоћ и обуку спроведену од стране професионалних кописта из Француске, започето је копирање српских средњовековних фресака. Копирање је вршено у циљу стварања својеврсне документације која би требало да надживи већ прилично дотрајале оригинале. Наредних година акцију је подржавао и Одбор за приређивање изложбе средњовековне уметности, која је одржана 1950. године у Паризу. У палати Шајо (Chaillot), у француској престоници, било је изложено 160 копија фресака и 105 одливака скулптуре. Међу њима се нашла и милешевска слика *Мироносице на гробу*.

Могуће је да су високе оцене иностраних ликовних критичара биле својеврстан подстицај да се дела средњовековне уметности комерцијализују, а као главни извођач овог новог „пројекта“ појавила се Српска православна црква. Било би сасвим неправедно рећи да је разлог за масовнију репродукцију икона и фресака био искључиво економске природе. Чак са сигурношћу могу да тврдим да је она првенствено имала мисионарски смисао, посебно у времену активне атеизације и секуларизације југословенског друштва. Међутим, са истом количином уверености тврдим да је издвајање „Белог анђела“ из контекста композиције имало не само комерцијалну, већ на првом месту идеолошку подлогу.

Масовним репродуковањем на различитим материјалима и подлогама, у различитим амбијентима, увек препознатљив и лако „читљив“, *Бели анђео* је постао раг ехелансе производ кич културе. Од весника васкрсења, Арханђел Гаврило уназађен је у непостојећег *Белог анђела* православне ангеологије, у површни симбол националне вере, чија је централна догма – догма о Васкрсе-

---

<sup>11</sup> Прибислав Симић, *н. д.*, 103; Леонид Успенски, *Теологија иконе*, Манастир Хиландар, Света Гора Атонска 2000, 113.



њу „исечена“ из сећања „анђелопоклоника“, заједно са „исечањем вишка“ композиције *Мироносице на гробу*.

Комунистичка идеологија и специфичности народне религије Срба били су одлична подлога за овај процес. Могућност „поправног испита“, која се са реактуелизацијом религије појавила деведесетих година 20. века, Српска православна црква (али ни друге институције од националног значаја), није искористила, настављајући још масовније са репродуковањем *Белог анђела*, који се данас може видети на најразличитијим местима. Он се налази у кућама, црквама, школама, канцеларијама, коцкарницама, на банковним и телефонским картицама, на пивским флашама (које, узгред буди речено, после употребе завршавају у канти за отпатке), на професионално сликаним иконама(!),<sup>12</sup> у уџбеницима из историје уметности и ликовне културе,<sup>13</sup> у црквама и црквеним продавницама, и на многим другим местима на којима асоцијација на заштиту „свише“ може допринети остварењу различитих жеља, а понајвише трошењу, односно зарађивању новца. Чак је и један рукометни клуб из Пријепоља прозван „Бели анђео“, вероватно са уверењем да ће овај изасланик Божји, као директни покровитељ тима, олакшати његову борбу за престижне спортске титуле. Црква, преко својих појединачних представника реагује против злоупотребе, али не против злоупотребе и искривљавања истине, него против злоупотребе *Белог анђела*.<sup>14</sup> Министарство културе Републике Србије одговара позитивно на овај апел цркве, па забрањује коришћење лика *Белог анђела* на националним платним картицама *Јуба* и *Динакард*.<sup>15</sup>

Но, ствар је отишла предалеко. Без обзира на то што се репродукција *Белог анђела* јавља у две варијанте (у једној се види само анђео који седи на коцки од мермера и руком показује у „нешто“, а то „нешто“, односно Христов гроб, не види се, као ни мироносице; у другој варијанти виде се и анђео и гроб, али опет без жена мироносица), ни у једном ни у другом случају они који је поседују или је виђају сваки дан на радном или неком другом месту, не знају шта се на њој заправо налази, шта ради и где седи *Бели анђео*, и шта представља и како се зове композиција којој припада.

Резултати анкете спроведене у једној београдској средњој школи уметничко-занатског усмерења показали су да 27 од 39 ученика (од прве до четврте године), сматра да је *Бели анђео* наша најпознатија фреска (курзивом су у овом пасусу означена питања која су била садржана у анкети), само два ученика је на ово питање одговорило наводећи другу слику, и то Богородицу Тројеручицу (мада се овде ради о икони), а њих 9 је одговорило да не зна која

---

<sup>12</sup> Web презентација сликара Јована Здравковића: [www.zdravkovic-jovan.com/beli-andjeo.htm](http://www.zdravkovic-jovan.com/beli-andjeo.htm)

<sup>13</sup> Видосава Галовић, Бранка Караџић, *Ликовна култура за гимназије и средње стручне школе*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд 2000.

<sup>14</sup> Мирјана Петак, *Чувар анђела чувара*, Илустрована политика, текст преузет са сајта: [www.politika.co.yu/ilustro/2401/2](http://www.politika.co.yu/ilustro/2401/2)

<sup>15</sup> Инсајдер 17. октобар 2004.

фреска заслужује епитет најпознатије. Занимљиво је да већина испитаника, такође њих 27 не зна *где се налази Бели анђео*, њих 8 зна да се налази у манастиру Милешева, а у 5 одговора наведени су манастири Грачаница, Студеница, затим Рашка област и „црква“. *Шта је на фресци насликано*, то сматра да не зна 13 ученика, а исто толико њих је написало да је насликан анђео, док је само 4 одговорило да је насликан анђео на Христовом гробу. Међу онима у чију перцепцију је ушао само анђео, додати су му различити, реално постојећи и измишљени реквизити: штап, наруквица на рамену и књига. *Где седи Бели анђео* изјавило је да не зна 17 ученика, „на камењу“ је написало њих 7, а у појединачним одговорима се налази: „на кутији“, „на зиду“, „на коцки“, „на стени“, „на столици“. Искључиво одричан одговор на питање *да ли на слици има још некога* дало је 16 анкетираних, а мање сигурно је било њих 17. Највећа разноврсност одговора налази се код питања *шта ради Бели анђео*: 20 ученика је одговорило да не зна, 5 је одговорило да „седи“, 4 да „показује нешто“, 2 да „држи штап“, 1 да „држи књигу“, исто толико да се „моли“, „седи и гледа“, „чучи“, „чува“, „плаче“, „чека неког“. Само 3 ученика од 39 анкетираних знало је да анђео седи на Христовом гробу, показује на његову празну унутрашњост и тиме објављује недавно Господње васкрсење.

Занимљиво је да су на питања о својим личним верским убеђењима одговорили сви ученици, док су нека од претходно наведених остављена и без одговора. Верником себе сматра 24 ученика, несигурност где себе да уврсти, у вернике или атеисте, показало је њих 12, а само 3 је изјавило да не верује ни у шта. Међу „убеђеним“, као и међу „несигурним“ верницима, могу се наћи различити описи њихових уверења. Само Бога као објекат вере навело је 9 ученика, њих 13 је поред Бога навело разне друге ствари и идеје, а 14 верника у опису своје вере није поменуло Бога, него су наводили различите идеје о сили која управља светом и животом. Овде се могу наћи представе о судбини, љубави, миру, астрологији, реинкарнацији, правди, о четири елемента од којих је све створено, о човеку као ономе ко „управља својим животом“, па чак и једно опредељење за мислиоце античке филозофије.

Од петнаест усмено анкетираних високообразованих интелектуалаца, само двоје је знало да каже шта се налази на слици *Белог анђела*, али ниједан одговор није показао знање о догађају о коме слика сведочи. И на крају, посебан куриозитет представља чињеница да у одређеном броју црквених продавница не можете купити репродукцију „Мироносице на гробу“, све док продавца не асоцирате на њен „анђеоски“ идентитет.

Период деведесетих година двадесетог века донео је, као што је већ поменуто, процес ревитализације религије и реактуелизације улоге цркве (и уопште верских заједница) у животу људи. Површност као битна одлика овог процеса, који је и сам садржао у себи измишљање разних нових традиција, погодовала је цветању не само институционализованих верских аспирација, него и умножавању разних култова, мистичких знања, окултистичких секти и сујеверја. Дисконтинуитет са прошлошћу, слабо догматско образовање и неагилност и аутистичност Српске православне цркве били су плодно тло за

развој овакве врсте „духовности“. У том и таквом историјско-културолошко-антрополошком контексту и *Бели анђео* је постао „Свети Бели анђео“, свеобухватна икона епохе, чије поштовање асоцира на традицију, прошлост, српство, божанску заштиту, али не и на Васкрсење. Свест о централном догађају хришћанске вере замењена је магловитом представом о заштитнику са митолошко-демонолошким карактеристикама, доносиоцу једнократне среће и спортских успеха, чувару од незгода и болести, и покровитељу финансијских трансакција.

Но, било како било, „традиција“ поштовања милешевског *Белог анђела* представља реалност одређеног дела савременог друштва Србије. Као таква она – с једне стране – сведочи о одређеним потребама својих „конзументата“ и начину задовољавања тих потреба, док – са друге стране с обзиром на начин на који је настала, она отвара могућности даљег манипулисања и релативизовања садржаја хришћанске традиције и појма традиције уопште.

**Aleksandra Pavićević**

## **The White Angel: Where He Sits and What He Does?**

**An example of construction and reconstruction of a tradition**

*Key words:* invention of tradition, reconstruction, Mileseva, the White Angel.

The question of “invented traditions” became very popular among academics of various backgrounds, especially among anthropologists and ethnologists. It becomes almost a rule to proclaim that such and such custom or cultural element belongs in fact to “the invented tradition”, made up by some power group as a means to a political or social end. Most contemporary authors faced with a problem of the invented/not invented tradition do not even try to rule out/find out what makes or constitutes such phenomena of invented/objective tradition. Therefore, we are left with a conclusion that such “invented” traditions exist in all epochs; the question of a “true”, non-invented traditions is left unexplained or unanswered. Some will argue that a tradition is always a construct, while I think that the basis for such thinking is that there is no consensus among academics on what/which are the true contents of a tradition.

Cutting it out and taking it out of its original context, the White Angel became an invented tradition by itself. Namely, the White Angel from the monastery Mileseva belongs to a fresco composition called “Mironosice na grobu” (female religious believers who carry an ethereal oil, to unction Christ body) whose significance and meaning can be understood only in context of Resurrection. However, cutting out of the White Angel from its original fresco composition and its mass reproduction created the invented tradition of worship of the White Angel itself. Based on a questionnaire and some media products, I came to a conclusion that most „consumers“ of this invented tradition have no clue on the real and original context/content of the fresco, where the White Angels sits, and what is his role.



## Љиљана Гавриловић

Етнографски институт САНУ, Београд  
Ljiljana.Gavrilovic@sanu.ac.yu

### Појединац и породица

У раду се разматра однос идеалног и реалног модела породичне организације у патријархалним заједницама, места појединца унутар породичне структуре и могућности изградње и реализације индивидуалног идентитета.

Коришћени су подаци из широке класичне литературе о задрузи и из личних истраживања обављаних током осамдесетих година 20. века и у савременом периоду. Претпоставка је да изградња личног идентитета унутар патријархалних односа може бити стимулисана само у стабилним социо-економским условима, док се кризне ситуације одражавају на повратак на породични/групни идентитет, дефинисан идеалним моделом породичне организације.

*Кључне речи:* породица, задруга, патријархално друштво, појединац, индивидуални идентитет

Идеални модел функционисања балканског патријархалног друштва формиран је у стручној литератури на основу исказа припадника патријархалног културног миљеа и одражава идејни ред, односно систем вредности, идеја, веровања и представа о идеалним обрасцима и принципима деловања унутар друштвене структуре у којој су ти људи живели. Он представља образац схватања које појединци из окриља патријархалног друштва имају о себи и друштвеној стварности око себе и битно је различит од реалног модела који функционише у пракси. Реални модел, неопходан за истинско разумевање односа унутар патријархалних заједница, може се утврдити на два начина:

- прикупљањем података о феноменолошком реду, односно о појединачним појавама, понашањима и догађајима који најчешће произилазе из идеалног реда, али и одступају од њега;

---

▫ Текст је резултат пројекта бр. 1868: *Савремена сеоска и градска култура – путеви и трансформација*, који финансира МНЗЖС РС.

- ⊠ анализом „граничних случајева“, односно правила понашања која постоје унутар самог идеалног модела, а регулишу односе и појаве које могу да наруше његово функционисање, не толико у пракси, јер он у пракси никада не функционише у потпуности, колико у свести појединаца који не могу да прихвате одступања од идеалног модела, јер то угрожава њихово схватање света који их окружује.

Основу вредносног система на коме почива идеални модел организације патријархалних заједница, како породице као основне друштвене групе, тако и односа између породица у оквиру рода или родова, чине равноправност, заједништво и сарадња,<sup>1</sup> па би, према таквом моделу, патријархална друштвена организација била практично бесконфликтна, а појединци унутар ње – неагресивне и неауторитарне личности, срећне и задовољне у заштитничком окриљу заједнице.

Анализа, која ће нам показати да у пракси односи изгледају другачије, заснована је на:

- ⊠ широкој литератури насталој после испитивања патријархалних заједница на територији западне Србије, Херцеговине, динарског далматинског залеђа, Црне Горе, Санцака и Косова и Метохије, дакле оних које су дуг временски период провеле у оквиру релативно самосталног унутрашњег организовања, далеко од центара позитивноправног ауторитета, односно ван оквира различитих позитивноправних система који би могли битно да утичу на промену њихове унутрашње структуре;<sup>2</sup>
- ⊠ теренском истраживању широког простора западне Србије – села у околини Ариља, Ивањице, Прибоја, Нове Вароши, Пријепоља, Новог Пазара, Сјенице, укључујући Сјеничко-пештерску висораван. Истраживања су обављана у периоду 1982-1989. године, а поред непосредног испитивања коришћени су и подаци из Архива Округног суда у Новом Пазару<sup>3</sup> и Општинског суда у Сјеници;<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> D. Rihtman-Augustin, *Struktura tradicijskog mišljenja*, Zagreb 1984.

<sup>2</sup> Литература обухвата текстове о задрузи, од Утјешиновића и Богишића до радова из седамдесетих година 20. века, литературу о обичајном праву, опет од Богишића до Ђурице Крстића, Петра Стојановића и Милутина Ђурићича, и широку етнографску литературу – монографије и текстове посвећене само породичним односима. Како је то проблематика којом су се и етнологи и правници и историчари бавили изузетно много, навођење укупне литературе превазилази обим овога рада; добар преглед ове литературе у: Љ. Андрејић, *Прилог библиографији о породичној задрузи код наших народа*, Гласник Етнографског музеја у Београду 36, Београд 1973, 191 – 290. Темелјан приказ литературе која се односи на Хрватску и анализа односа идеалног и реалног модела односа у задрузи: D. Rihtman-Augustin, *op. cit.*

<sup>3</sup> Предмети из статусног права из 1978 – 1979. године.

<sup>4</sup> Оставинске расправе, спорови због деоба и кривични предмети из периода 1978-1983. године.

- ⓧ теренском истраживању живота избеглица из Книнске Крајине, досељених у Срем 1995. године. Ово испитивање спровођено је у периоду 1995-2005. године, при чему су свакодневни усмерени и неусмерени разговори допуњени анкетама.

Дакле, за формирање модела унутар испитивања односа између појединца и породице, као основне референтне заједнице унутар патријархалне друштвене структуре, коришћен је широк дијапазон података из различитих извора са читаве територије динарске културне зоне, у којој систем социјалне организације почива на агнатском сродству, без обзира на етничке и/или професионалне разлике.

Идеалну слику друштва у потпуној равнотежи, какву даје готово читав старија литература о заједницама организованим на принципима агнатског сродства, нарушава већ изузетно прецизно дефинисано, самостално остваривање права – самосуд,<sup>5</sup> које подразумева сталну могућност сукоба на основу повређених права појединца, породице или рода. Реализација самосуда повлачи за собом континуирану неравнотежу: породице и родови који дугују крв имају ограничена права, без обзира на то да ли је ограничење права прецизирано обичајноправном нормом, у крајевима где је за дужнике крви обавезан кућни притвор (у албанском и, делимично, у старијем црногорском обичајном праву), или самом могућношћу губитка једног или више одраслих мушких чланова у крајевима где таквог прецизирања нема. Ова недоследност се, додуше само делимично, превазилази изузетно високим вредновањем одустајања од самосуда (то су сви облици бесе, вјере, умира крви и сл.), које је потпуно функционално на свим друштвеним нивоима, од појединца до локалне заједнице у целини, али, с друге стране, доприноси социјалном и економском раслојавању друштва.<sup>6</sup> То производи сталне промене у унутрашњој економској стратификацији из које произилази укупна социјална хијерархија,<sup>7</sup> а тиме и сталне унутрашње тензије. Дакле, укупно патријархално друштво није хармонично, чак и ако би се посматрало потпуно изоловано од остатка света, јер унутрашње тензије произилазе из самог начина његовог организовања.

Да бисмо могли да видимо какав је реалан однос између појединца и породице унутар таквог друштва, какви су нивои могућих конфликта али и самореализације појединца, неопходно је испитати:

---

<sup>5</sup> Под самосудом се подразумевају све варијанте освете и крвне освете.

<sup>6</sup> Љ. Гавриловић, *Беса као ограничење самосуда*, Гласник Етнографског института САНУ XXXI, Београд 1983, 55 – 64.

<sup>7</sup> Иако то нигде није исказано у идеалном моделу, у реалном животу су породице са великим бројем мушких чланова („пушак“) јаче не само у смислу већег броја гласова у родовским и племенским скупштинама, него и због тога што самосудом лакше могу да остваре своја права. Оне су мање угрожене, јер ће се други тешко одлучити да их нападну или оштете њихова права, али могу и да обаве више посла, те тако имају и већу реалну економску моћ.



- ☒ идеални модел односа појединаца унутар породице, формираних у свести појединаца и група, што подразумева:
  - односе ауторитета
  - начин остваривања личних жеља и циљева појединаца,
  - обичајноправно регулисање/заштита функционисања модела
  - њихову повезаност идеалног модела са економијом,
  - слике и представе о самом идеалном моделу, које постоје у свести носилаца овог модела,али и
- ☒ реалне историјске моделе понашања и организације породичног живота,
- ☒ међусобне односе између идеалних и реалних модела, као и
- ☒ односе тих модела према савременом реалном моделу породичне организације.

У литератури се током друге половине 20. века усталио термин „традицијски“ или „традиционални“ модел, односно говорило се о традиционалној породици која је супротстављена савременој, с тим што најчешће није било прецизирано из ког је времена модел о коме се говори, осим што је било јасно да је смештен у прошлост, у период пре испитивања. Углавном није било помена ни о томе да ли се ради о идеалном или реалном моделу породичних односа и какав је однос између њих. Досадашња испитивања породице показују да су казивачи, на чијим се исказима заснива прикупљени материјал о породици, по правилу истицали да је „раније било боље,, да су се чланови породичног домаћинства боље слагали и сл., а да се у тренутку испитивања, односно у казивачевој садашњости, без обзира да ли се ради о средини 18. века или савременим испитивањима, породица распада, ауторитет старијих губи итд.<sup>8</sup> То значи да сами казивачи пројектују идеални модел породичних односа у прошлост, у време свог детињства, или чак у период пре свог рођења, односно – формирају га на основу прича старије генерације (старост казивача изгледа да нема утицаја на формирање идеалног модела, осим када се ради о адолесцентима, генерацијској групи која је са старијима у сукобу и код које процес социјализације није завршен). Уколико се такав идеални модел, смештен у неку непрецизирану прошлост, прихвати као реалност и упоређује са савременим реалним моделом организације породичног живота, стиче се утисак о драстичним променама у породичној структури у релативно кратком временском периоду, што не одговара стварном стању. Због тога је критички однос према казивачевој идеализацији

---

<sup>8</sup> О томе јасно говоре D. Rihtman-Auguštin, *op. cit.*, V. Bogišić, *Zbornih sadašnjih pravnih običaja u Južnih Slavena, Građa u odgovorima iz različitih krajeva slovenskog juga*, JAZU, Zagreb 1874; Ђ. Крстић, *Правни обичаји код Куча*, Београд 1979, 113 и низ других аутора, а исто су показала и моја истраживања.

прошлости неопходан предуслов за успешно утврђивање реалног модела породичних односа.

Основни проблем је недостатак података на основу којих би могла да се утврди разлика између идеалног и реалног модела у ранијем периоду, али истовремено и недостатак критичког односа истраживача према подацима добијеним од казивача на терену, односно некритичко усвајање казивачеве идеализације прошлости. Такав однос истраживача према идеалтипским казивањима на терену непосредно је утицао на формирање научног мита о задрузи као идеалној, бесконфликтној породици, чију истинску структуру и односе унутар ње, управо „захваљујући“ идеализацијама, ни до данас нисмо у потпуности разјаснили.<sup>9</sup> Међутим, ту постоји још један ниво проблема: сва истраживања су увек рађена у периодима мира и релативне економске стабилности, дакле у време када су тензије могле да дођу до изражаја. Идеализација коју наводе казивачи може бити везана и за кризне периоде – време ратова и немаштине, када је сарадња била предуслов опстанка, не само породице већ и сваког појединца унутар ње.

Поред тога, окретање интересовања истраживача искључиво ка различитим типовима социјалне организације довело је до готово потпуног искључивања појединца из оквира етнологије, укључујући испитивање његовог места у породици као основној референтној заједници, али и култури као целини.

Током сопствених испитивања покушала сам да избегнем замке мешања идеалног и реалног модела, да разграничим ставове казивача од реално постојећих односа у породици, те да на основу тако успостављеног оквира одредим место појединца у њој и реалну мрежу односа коју успоставља са осталим члановима породице.

На основу прикупљеног материјала из осамдесетих година 20. века и у актуелном тренутку, делимично се могу разграничити реални и идеални модел у периоду истраживања. Међутим, резултати су још увек некомплетни, управо због разлике у времену формирања ова два модела породичних односа. Идеални модел, који је током осамдесетих година 20. века бележен на терену, може се датирати у период између два светска рата, што значи у генерацију родитеља или дедова тадашњих казивача, а идеални модел, произашао из тадашњих реалних односа, могао би да се забележи данас, када су тадашња деца стигла до пуне економске и социјалне зрелости. Први проблем се може отклонити допунским истраживањем архивске грађе, која би могла да нам пружи слику реалних односа у породици у периоду из кога потиче идеални модел, као и прикупљањем личних историја, које могу да буду показатељ реалних односа у породици из тог периода.<sup>10</sup> Претпоставка је била да ће

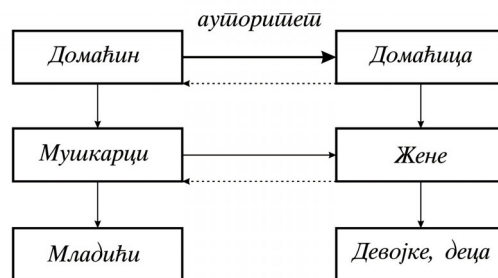
<sup>9</sup> D. Rihtman-Auguštin, *op. cit.* Иако је овде анализа грађе извршена само на основу материјала у монографијама рађеним по Радићевој „Основи“, дакле у Хрватској, она потпуно одговара стању у читавој зони заступљености задружне породице.

<sup>10</sup> То је делимично урађено, али је довољно за утврђивање реалног модела.

накнадна истраживања, крајем века дати комплетну слику идеалног и реалног модела односа у савременој породици, као и начине њихове трансформације. Међутим, како је у међувремену дошло до потпуног слома на нивоу глобалне заједнице који се посебно снажно одразио на вишенационалне/вишеконфесионалне средине – какав је испитивани део западне Србије – овај циклус развоја модела је нарушен, па истраживања, и да их је било, не би дала очекивани резултат. Иста врста проблема се јавља и код савремених истраживања: било би неопходно проверити како ће наредна генерација за двадесетак година формирати идеални модел, с обзиром на то да податке о реалном моделу бележимо данас.

Ипак, чак и на основу разлике између ова два тренутно утврђена модела можемо да закључујемо о реалним односима у породици и у ранијем периоду, те да укажемо на чињеницу да су се односи у њој изменили далеко мање него што се то на први поглед чини, и то најчешће само на појавном плану, а не и у суштини, што потврђује раније резултате анализе обичајноправног регулисања породице у крајевима са оваквом социјалном организацијом.<sup>11</sup>

Идеални модел односа појединаца у породици своди се на идеални модел расподеле моћи и прихватање ауторитета у оквиру породице:



Најистакнутија опозиција у оквиру идеалног модела – мушкарци/жене – обично се изједначава са опозицијом јавно/приватно, иако односу јавног и приватног више одговара опозиција домаћин/одрасли мушкарци, јер се, по претпоставци, јавним пословима могу бавити једино мушкарци, али су практично сви осим домаћина искључени из саобраћања са спољним светом. Боље речено, само домаћин или мушкарац који има његово овлашћење има право да у име породице склапа било какве уговоре са светом ван породичног круга, односно да наступа у спољном свету у име породице. Опозиција мушкарци/жене представља заправо опозицију између две различите врсте делатности: мушкарци се баве стоком и земљом, дакле пословима који су удаљени од куће и домаћинства, док се жене баве децом, кућом, окућницом и прерадом млека и вуне. То је, у ствари, опозиција споља/унутра унутар сфере приватног. Опозиција између домаћина и осталих одраслих мушкараца у

<sup>11</sup> Љ. Гавриловић, *Обичајноправно регулисање породичних односа*, Гласник Етнографског Музеја у Београду 52-53, Београд 1989, 43-71.

идеалном моделу породице превазилази се претпостављеним договарањем о свим пословима, како јавним тако и приватним, а опозиција мушког и женског сегмента – односом сарадње између домаћина и домаћице, који су задужени за функционисање сегмената, при чему је домаћин надређен, као што је и читав мушки сегмент надређен женском.

Односи између одраслих мушкараца подразумевају, чак истичу сарадњу, што је последица крвнородничке блискости свих мушкараца унутар породице, али и захтева породичне економије. Односи између жена такође подразумевају сарадњу, мада се прихвата и могућност сукоба, првенствено између заова, ређе између свекрве и снаја. То показује да идеални модел односа инсистира на крвном сродству: сви мушкарци у породици су, по претпоставци, крвни сродници било у вертикалном или хоризонталном правцу, док њихове жене нису у крвном, већ су само у социјалном сродству. Управо недостатак крвног сродства између жена допушта сукобе између њих, не нарушавајући идеал блискости које крвно сродство претпоставља, што омогућује и да се све дисхармоније у породици припишу женској нетрпеливости и суревњивости. И поред тога, највећи број деоба не приписује се унутрашњем сукобу, него – пре свега – превеликом броју чланова или спољним условима (од аграрне реформе ограничење земљишног поседа наводи се као најзначајнији узрок деоба). Истиче се мирна подела, уз даљу међусобну сарадњу и љубав после деобе.

Жене, младићи, девојке и деца искључени су из расподеле моћи, без икаквог утицаја на одлучивање, чак и када се ради о њиховом личном животу.

Чврсто утврђени и прецизно дефинисани статуси појединаца у оквиру патријархалне породице, на први поглед, остављају веома мало простора за истицање појединаца – у оквиру породице или ван ње. У оквиру идеалног модела, могућност остваривања личне идентификације лежи у потпуном уклапању у права и обавезе које проистичу из статуса у коме се појединац налази, јер је то једино понашање које је друштвено поткрепљено. Међутим, већ код дефинисања статуса, који се заснивају на припадност родној и старосној категорији и утврђују прилично чврсту хијерархијску структуру у оквиру породице, постоји унутрашња колизија. Наиме, домаћин породице се, самим својим положајем, налази ван склада породичне равнотеже, односно ван своје генерацијске групе којој је надређен, иако ограничења његовог ауторитета настоје да га уклопе у идеални модел односа. Како, у принципу, сви мушкарци из једне породице имају могућност да се нађу на месту домаћина у тренутку када њихова генерација достигне период пуне зрелости, несумњиво је да то представља изузетан стимуланс за све младе мушкарце да, што је могуће више, развију друштвено пожељне особине. Овако успостављен такмичарски однос између мушкараца истог статуса одржава се и у периоду пуне зрелости, јер је домаћина најчешће могуће променити ако његове одлуке и руковођење породицом не обезбеде успешно функционисање унутрашњих

односа, односа са другим породицама и групама, као и економски напредак.<sup>12</sup> То, с једне стране, као извор могућих сукоба у оквиру породице, може бити дисфункционално са становишта идеалног модела, али је у пракси најчешће корисно, јер истицање више мушкараца из исте куће истовремено ојачава статус породице у оквиру рода, а њихово залагање доприноси и економском напретку породице.

Изузетно високо вредновање угледа, части и јунаштва, формирано у периоду сталних међуродовских и међуплеменских зађевица, односно пре успостављања чврсте државне власти, омогућавало је појединим мушкарцима да превазиђу уски оквир породице и потврде се, пре свега, као јунаци у оквиру локалне заједнице, што је посредно утицало на успостављање вишег статуса њихове породице у тој заједници. Иако су ови појединци најчешће излазили ван оквира идеалног модела понашања – заснованог на међусобној сарадњи и поштовању ауторитета, друштво, нарочито у кризним периодима, не само да их је толерисало, већ је и стимулисало њихово кршење идеалног обрасца све док је оно усмерено према споља – ван оквира крвнородничке групе.<sup>13</sup> То је једноставан начин за максимално коришћење потенцијала појединаца у сталној игри престижа између појединих крвнородничких група, као и читавог патријархалног друштва према осталом свету. У периоду испитивања, када је сарадња између крвнородничких група била примарни интерес сваке породице, јунаштво се искључивало, а углед и част су се заснивали на способностима појединих истакнутих чланова породице, што се огледало у њиховом позивању од стране шире заједнице да, као „добри људи“/„људи“/„суд добрих људи“, делују на одржавање стабилности и равнотеже унутар локалне заједнице.<sup>14</sup>

Положај жена унутар идеалног модела патријархалне друштвене структуре увек је и само подређен, тако да је стицање угледа, поштовања, али и самопоштовања жене било могуће једино у оквиру потчињавања свеприсутном ауторитету мушкараца – од најмлађег мушког детета, па до најстаријег сродника. За статус жене у широј заједници био је пресудан прво углед оца и браће, што значи примарне породице, а касније мужа и његове породице, тако да би сан сваке девојке морао бити удаја у што познатију, јачу

<sup>12</sup> Чак и у крајевима где је идеалним моделом предвиђено да је старшина задруге обавезно најстарији брат, постоје механизми којима га је могуће сменити уколико тај задатак не обавља задовољавајуће. У случајевима када само један брат остаје на имању, док се остали школују и селе ван родне куће/родног места, у периоду после седамдесетих година 20. века, на снази је принцип ултимогенитуре: најмлађи син остаје са родитељима, али се имање не дели и сва одсељена браћа имају право да га користе, као што имају и обавезу да улажу у њега. Домаћином се сматра онај брат који је остао на имању.

<sup>13</sup> Исти образац мишљења/понашања поновио се током ратова 1991-1995, и то на свим сукобљеним странама, само што је уместо познате и уобичајене крвнородничке припадности као основ идентификације узета етничка припадност.

<sup>14</sup> Љ. Гавриловић, *Муслихуни на Сјеничко-пештерској висоравни – функције суда добрих људи у савременом друштву*, Зборник Сјенице 3-4, Сјеница 1988, 115-122. Сличан принцип је постојао на читавој територији агнатске социјалне организације.

и богатију породицу, као и живот проведен у сталном, доследном испуњавању свих обавеза жене и мајке. Иако су неки аутори већ говорили о функционисању женске субкултуре, која у пракси битно делује на структуру патријархалне заједнице,<sup>15</sup> то обично подразумева мање-више заједничко, прикривено деловање жена на каналисање мушког понашања, које, и када изазива сукоб унутар породице, формално никад не прелази у отворено кршење идеалног модела.

Међутим, обичајноправна институција *тобелије*, заветоване девојке или жене, мада је ретко бележена у пракси,<sup>16</sup> очигледан је канал који сам идеални модел патријархалних односа оставља за жене које нису спремне да прихвате услове идеалтипског начина живота.<sup>17</sup> Како се заветовање своди на добијање новог статуса на основу одустајања од права на удају, нови статус зависи искључиво од тежине одустајања – највиши је у случајевима заветовања одрасле девојке због раскида нежељене веридбе и заветовања девојчице уколико у породици нема синова. У тим случајевима жене у потпуности добијају статус мушкараца из своје старосне категорије: у првом случају по сопственом избору, а у другом по жељи родитеља. Својеволјни раскид нежељене веридбе подразумева неупоредиво већи степен самосталности потенцијалне тобелије од осталих девојака, које најчешће пристају на брак да задовоље жељу оца и осталих агнатских сродника, јер су на то припремане процесом социјализације током читавог живота. Претпоставља се да би девојка која је спремна да раскине нежељену веридбу, ако би је ипак натерали на склапање брака, могла касније да изазове сукоб између породица, што практично значи спор око крви, односно освету, а један од битних интереса заједнице је да такве могућности сведе на најмању могућу меру. Због тога је девојкама које нису спремне да се потчине мушком/генерацијском ауторитету омогућено да свој лични идентитет потврде променом статуса и плате га одрицањем од права на остваривање основне био-социјалне улоге – рађања и одгајања потомства. Разлика у статусу између заветоване девојке, која добија највиши могући статус, и жене која се по разводу брака заветује да се неће удавати, чији је статус негде између жена и мушкараца,<sup>18</sup> указује не толико на високо вредновање невиности, колико на поштовање спремности да се оствари живот најближи личним жељама и храброст да се то за себе захтева. Практично, то је опет последица високог вредновања личне храбрости, као и начин да се особа код које су самосталност и храброст веома изражене смести у друштвено

<sup>15</sup> Наведени рад Д. Рихтман-Аугуштин само је први корак у разјашњавању односа у задрузи, и то само у крајевима где је утицај глобалног друштва (канонског и позитивног права) већ у 19. веку деловао на делимичну измену односа унутар породице.

<sup>16</sup> Током мојих истраживања потврђена је једна тобелија, која је радила као фотограф у Тутину, а П. Шарчевић је забележио неколико савремених примера у Црној Гори. Све савремене тобелије припадају категорији заветованих на рођењу.

<sup>17</sup> Љ. Гавриловић, *Тобелије – завет као основ стицања статуса*, Гласник Етнографског музеја у Београду 46, Београд 1983, 67-80.

<sup>18</sup> Loc. cit.

најприхватљивију улогу, која ће бити максимално функционална и за девојку која се одриче права на удају и за читаву заједницу.

С друге стране, жене које у потпуности одговарају идеалном обрасцу понашања патријархалног друштва – с годинама, дуготрајним пожртвованим радом и угађањем свекру, мужу, касније синовима, а и свим осталим мушкарцима из мужевљеве крвнородничке групе – тек када стекну статус свекрве, која је реално прави центар моћи у оквиру патријархалне породице, постају заиста само формално потчињене, с тим што се и симболизација потчињености своди на најмању могућу меру. Због тога жене инсистирају на рађању синова чак можда и више него мушкарци, јер ће им само синови омогућити достизање највишег женског статуса: тек када они стигну до пуне зрелости, мајка преко њих може изузетно много да делује на односе у породици, далеко више него преко мужа. Рађање синова тако постаје женски начин стицања статуса и остваривања личног престижа<sup>19</sup> – прво у својој породици, а на основу тога и у читавој локалној заједници. У прилог томе говори и делимична институционализација чедоморства, која је прећутно прихваћена у случајевима ванбрачних рођења, али и учесталог рађања женске деце.

За девојку је самосталан избор мужа путем фингиране отмице била друга могућност искорака из оквира идеалтипског понашања, којом се задржавала биосоцијална улога, али се губила заштита агнатских сродника. Сукоб између породица, изазван фингираном, отмицом могао се изгладити, али је за то још осамдесетих година прошлог века било потребно више година континуираног ангажовања шире заједнице. Помирењем, односно прихватањем девојачког избора мужа од стране њених сродника, успоставља се поново и њена пуна заштита. Породица младожење/мужа у овој ситуацији, иако не може да рачуна на сарадњу са новим социјалним рођацима, бар је сигурна да се они неће мешати у унутрашње ствари брака/нове породице своје одиве, те најчешће пристаје на избор младих, без чега брак и не би могао да опстане. Истовремено, прихватањем избора који је њихов син/унук/братанац јавно учинио, а који га уводи у свет одраслих у коме се налазе само ожењени/удати, породица у њему ојачава самопоуздање и, опет, фаворизује личну храброст и одлучност. Тако је отмица, била она фингирана или не, за младог мушкарца значајан начин самопотврђивања и одређивања места унутар хијерархије одраслих, али је ипак нефаворизована унутар идеалног обрасца понашања.

Из наведених примера види се да је основни начин самоостваривања појединца у идеалном моделу патријархалних заједница двојако решен:

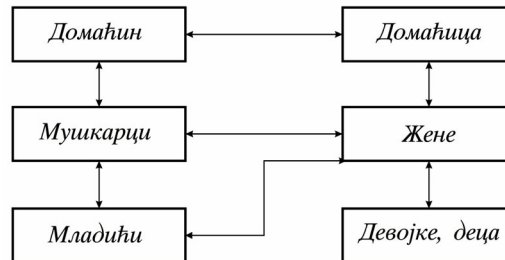
---

<sup>19</sup> Ставови о родитељству као *жртви* у традиционалној вредносној оријентацији, који се јављају код неких аутора (М. Благојевић, *Roditeljstvo i fertilitet*, Србија деvedesetih, Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta u Beogradu, Beograd 1997, 159), показују неразумевање и идеалног и реалног културног модела о коме се говори.

- ⓧ мушкарцима је у кризним ситуацијама (рат, међугрупни сукоби и сл.) одобрено и чак стимулирано понашање које превазилази оквир идеалтипског обрасца понашања, све док је оно усмерено ван оквира крвнородничке групе, док у мирним и стабилним периодима идеалтипски образац преовлађује, а евентуалне способности појединаца користе се за остваривање равнотеже између група;
- ⓧ женама је доследно придржавање идеалтипског обрасца понашања основни понуђени модел.

Наравно, општедруштвено инсистирање на прихватању идеалних образаца понашања утолико је строже уколико је статус појединца – пре свега у породици као основној референтној групи – нижи. За узврат, породица, али и шира заједница пружају појединцу заштиту, емоционалну, социјалну и економску сигурност, и омогућују му да се развија као стабилна личност у унапред датим оквирима, са мање-више потпуним увидом у основна збивања током читавог живота, који може бити нарушен само спољним деловањем на које појединац не може да утиче. Границе овог модела су уске, а искораци ретки. Међутим, у оквиру обичајноправног регулисања друштвених односа, које се заснива на идеалном схватању односа у оквиру друштва, али регулише и односе који нису жељени, мада у пракси постоје, предвиђени су механизми којима се неприлагодљивим појединцима, који својим понашањем излазе из унапред наметнутог оквира, пружају и другачије могућности. Алтернативе су најчешће, такође круте и малобројне, али омогућују појединцу некакав избор, а породици – да до максимума употреби сваког члана према његовим могућностима, без страха од нарушавања унутрашње равнотеже или губитка угледа у широј заједници.

Реални модел породичних односа показује сасвим другачије односе и другачију расподелу моћи унутар породичне заједнице:



У реалном моделу женски и мушки сегмент нису раздвојени у потпуности,<sup>20</sup> јер – упркос идеалним претпоставкама – жене поред редовних

<sup>20</sup> Утицај сексуалних односа и сексуалног понашања на расподелу моћи унутар породице/рода остављен је у овом тренутку по страни, иако је његова улога изузетно значајна. Међутим, како у дефинисању идеалног модела породичних односа нема помена о сексу као фактору успостављања хијерархије, анализа сексуалног понашања у патријархалном друштву остављена је за неку другу прилику.



кућних послова и обавеза обављају велики део истих послова као и мушкарци (осим косидбе, која је најтежи физички посао), чиме се поништава опозиција унутра/споља. Опозиција приватно/јавно поништава се не само када су у питању мушкарци, већ нарочито жене: њиховим правом да слободно располажу *особином*<sup>21</sup>, као и да се баве повременом продајом вишка вуне или тканих ствари, и тако стечен новац да користе за потребе своје нуклеарне породице. *Обобина*, као и додатни приход најчешће нису били велики, нарочито у пасивним планинским крајевима, где је све до седамдесетих година 20. века било мало новца у оптицају, али само понуђено решење знатно одступа од идеалног модела унутарпородичних односа. Тек осамдесетих година је опозиција приватно/јавно нагло почела да добија на снази у случајевима када се, првенствено у граду, мушкарац запошљавао или одлазио на рад у иностранство, док је жена – по правилу – остајала да се бави само кућним пословима. Чак и када се жена запошљавала, дакле излазила у сферу јавног деловања, њен став се обично поклапао са схватањем околине да њено запошљавање не утиче на промену односа у браку и породици, чак до тога да њена плата има статус *особине*, док је муж/мужевљева породица дужан/дужна да издржава њу и децу.<sup>22</sup> То је, с једне стране, била последица чињенице да мушкарци најчешће нису прихватили никакве обавезе из сфере приватно/унутра, али зато нису били ретки покушаји да део обавеза из сфере јавно/споља пребаце на жену, што је доводило до озбиљних сукоба у браку.

У реалном моделу породичних односа жене представљају значајан центар моћи: оне врше утицај на мишљење и одлуке својих мужева, па је тако и утицај нуклеарних породица на одлуке које доноси задруга битан, иако је то у идеалном моделу непризнато. Утицај женских сродничких линија на односе у задрузи, пре свега – на одржавање бракова, увек је био веома велики. Наиме, сви брачни спорови и несугласице који могу довести до раскида брака, решавали су се ангажовањем „људи“/„добрих људи“<sup>23</sup> који су у овом случају по правилу женина браћа и ујаци, тако да се морао задовољити и интерес жениних сродника да би нарушени брак био настављен. Поред тога, женини агнатски сродници имали су право, чак и у идеалном моделу, да раскину брак своје одиве којим нису задовољни – било због њеног неповољног положаја у дому, било због неодговарајућих односа између породица. Идеални модел тако даје предност ауторитету агнатских сродника над ауторитетом мужа и његове породице, што се поклапа са укупним фаворизовањем крвног сродства, али то реално значи стално уплитање женских сродничких линија у свакодневни живот патријархалне породице. Подршка агнатских сродника је истовремено ојачавала позицију жене у мужевљевој породици – дајући јој

<sup>21</sup> *Обобина* је оно што жена добија од своје породице приликом удаје. *Обобину* обично чини неколико грла ситне стоке, а много ређе – крупна стока или делови имања. Термин не обухвата спрему – одећу и текстилно покућство које она током девојаштва спрема за свој живот одрасле жене. *Обобина* остаје њено власништво, којим само она има право да располаже и које ће дати својим кћерима када се буду удавале.

<sup>22</sup> Љ. Гавриловић, *Обичајноправно регулисање породичних односа*, 45 и даље.

<sup>23</sup> Различити термини за укључивање шире заједнице у спорове између породица.

много већу самосталност него што идеални модел признаје, производећи чак неочекивано високу стопу развода бракова.<sup>24</sup>

Омладина и деца, такође, могу да остваре утицај на породичне одлуке, нарочито ако се оне тичу њиховог личног живота (удаја, женидба, школовање и сл.), иако то постижу посредним путем – захваљујући функционисању женске субкултуре, односно утицају мајке и осталих пријатељски расположених жена на одлуке њихових мужева. Често су та питања решавана у потпуности без знања мушкараца из породице, који су обавештавани тек када се склапање брака између младих договори. У исти склоп понашања улазе и сви случајеви отмице, нарочито фингиране.

Деобе задружних породица, до којих је обично долазило када се сва браћа ожене и добију своју децу (исти модел био је уобичајен, или бар веома чест, и у периоду између два рата), биле су осамдесетих година најчешће веома бурне.<sup>25</sup> То су дуготрајни процеси који подразумевају ангажовање „добрих људи“, односно представника шире заједнице, али и дуготрајне судске спорове, а последица су дубоких унутрашњих сукоба, који нису само резултат женских нетрпељивости, већ много чешће представљају производ међусобне суревњивости мушкараца, што доводи до сукоба између нуклеарних породица.

Испитивање избеглица досељених у Срем показало је повратак на познати идеализовани модел породичних односа, иако он у крају из кога су се доселили већ деценијама није функционисао. Губитак дома постао је синоним за губитак идентитета, јер је симболичка повезаност са њим била битан део породичног и личног идентитета. Примарна жеља свих избеглица – непосредно по досељавању – била је повратак на своје имање, иако су већ тада били свесни да ће то бити веома тешко, можда и немогуће. Деценију касније, они по правилу желе да остану ту где су се затекли, мисле да њихова деца треба да остану овде и да ту изграде своје животе. Ипак, не осећају се интегралним делом нове средине, јер су уместо изгубљеног идентитета изградили нови, заснован на припадности породици, групи и унутаргрупно оријентисан. Основа овог идентитета поново је сродничка повезаност, било да се ради о крвном или социјалном сродству, што подразумева и емотивну везу са крајем из кога су се доселили, јер је тамо простор (у смислу окружења, али и у географском смислу) био сроднички организован. Како је ту врсту географске организације било немогуће доследно спровести у новом окружењу (иако су у многим местима настале нове улице, па и читави квартави организовани на сродничком принципу), то је надокнађено успостављањем друштвеног простора који је готово у потпуности искључио све који не припадају групи.

---

<sup>24</sup> Љ. Гавриловић, *Обичајноправно регулисање породичних односа*.

<sup>25</sup> Широка грађа о деоби задружних породице захтева посебну анализу која превазилази оквире овог рада. Због тога је овде изнета само констатација која говори о разлици између реалног и идеалног модела.

Реконструисане породице опет су постале вишегенерацијске, чак и у случајевима када су у старом крају деца и родитељи живели у различитим реалним просторима: стари су остајали на селу, док су деца у потрази за послом и бољим условима живота одлазила у градове и тамо заснивала своје породице. Иако везе унутар генерација никада нису прекидане, а симболичка повезаност са родним имањем била веома висока, реално родитељи и одрасла деца или одрасла ожењена браћа више нису живели под истим кровом.<sup>26</sup> Тешка економска ситуација је заправо, као и у другим крајевима на Балкану, оживела традиционалну структуру породичне задруге. Унутар овако реконструисаних породица ојачани су традиционални мушко-женски односи, што подразумева мушко ангажовање у спољној, а женско – готово искључиво у унутрашњој сфери. У савременом тренутку се оваква подела посла у потпуности поклапа са дистинкцијом јавно/приватно. Најјаснији показатељ тог односа је интересовање за политику, која је у Србији после слома комунизма постала свакодневни и целодневни оквир живота и мишљења обичних људи. Избеглице су се у то опште бављење политиком укључиле само парцијално, у складу са родном поделом улога. Жене се „не интересују за политику“, не виде никакву разлику између политичких странака, чак ни њихових лидера, а нарочито не између програма. Њихово политичко опредељивање је опредељивање мушкараца из њихове куће, потпуно у складу са контекстом патријархалног културног обрасца, односно – њему припадајућем деловању жена искључиво у сфери приватно/унутра, која дефинише и њихово интересовање и информисаност.

О томе говори и женски став о запошљавању. Од 200 жена, обухваћених анкетом која је 2003. године попуњавана за потребе Црвеног крста, само је 31 изјавила да је запослена, а још осам да раде повремено, док су се остале изјасниле као домаћице, дакле као жене које брину о кући и породици. Заправо, све су оне у пракси повремено радно ангажоване, али то не сматрају својим истинским занимањем, јер то раде само због тога што им је новац неопходан за свакодневно преживљавање.<sup>27</sup> Њихов искључиви интерес је оријентисан према кућним пословима, деци и дружењу са рођакама и пријатељицама које су такође незапослене/повремено запослене и у 99% случајева досељене из истог краја, најчешће чак из истог села.

Унутарпородична повезаност, коју одржавају свакодневним контактима и усложњавањем унутрашњих социјалних веза економским, али и симболичким везама, омогућила је избеглицама да се снађу у новој средини: изградили су куће углавном *мобом* (бесплатним добровољним радом у коме учествују првенствено рођаци, али и пријатељи из истог краја), нашли

---

<sup>26</sup> Ипак, највећи број имања остајао је неподељен: синови/браћа су одлазили у свет, али се кућа и имање нису делили (оставинске расправе нису спроведене), тако да се они и данас воде на неког прадеду или чукундеду. То отежава повратак имовине, а тиме и поправљање економског положаја избеглица.

<sup>27</sup> То се односи и на жене које имају завршену средњу школу, чак и факултет, дакле на оне које имају своју струку којом могу да се баве, или то реално и чине.

послове уз помоћ рођака или земљака који су се раније доселили и полако, корак по корак, успели да започну нови живот. Све време су били свесни да им је подршка шире породице/групе била основ опстанка и једина могућност за било какву врсту напретка. Ту врсту свести одржавале су жене које су, поред традиционалних женских послова, преузеле и низ обавеза проистеклих из губитака и траума – обавеза које су биле услов за могућност реконструкције живота у новој средини. И у најтежим тренуцима успеле су да сачувају делиће материјалне културе – понеки комад традиционалне одеће, слике дома и породице, што су све постали битни елементи симболичке реконструкције личног и групног идентитета, али и елементи реконструкције породице. У томе је посебно значајна била улога старијих, нарочито баба које су активно учествовале у социјализацији деце, преносећи им културне вредности донете из матице. Идеализација породичних односа, која и сада постоји, односи се на економски положај породице који је био достигнут пре иселења, а не више на интерперсоналне или интергенерацијске односе.

Идеја о изградњи личног идентитета и самоостваривању код избеглица потиснута је потпуно у други план – идеалтипски образац организације породице, али и шире групе, како је још увек основ преживљавања и напредовања у новој средини, чврсто опстаје. Самоостваривање и мушкараца и жена дефинише се у оквиру делања на добробит читаве породице. Иако испод површине и сада постоје сукоби, суревњивости и тензије, њихово испољавање је одложено за нека боља, стабилнија и економски безбеднија времена. Све док постоји економска угроженост и несигурност појединаца у односу на шире окружење, идеалтипски образац ће диктирати њихове животе, јер им он обезбеђује бар релативну сигурност и заштиту.

Може се претпоставити да се овакво враћање у оквиру идеалног модела дешавало сваки пут у кризним и економски тешким условима – у временима ратова и глади, која су на Балкану била веома честа. Тек у мирним и економски стабилним условима, када заштита породице/групе није била виђена као предуслов опстанка, лични животи појединаца постајали су довољно важни да би могли да постану извор несугласица и раздора унутар породичне структуре. И тек када буду одрасла деца избеглица која су рођена у новом крају, стичући пријатеље и склапајући бракове са припадницима других група, гетоизираност избеглица почеће полако да нестаје. Везе успостављене ван породице биће им једнако важне као и унутарпородичне, а лични идентитет ће се све мање ослањати на породични/групни. Тако ће наредне генерације моћи да постану интегрални део балканског културног шаренила, не губећи ништа од свог личног идентитета. Они који су реално преживели ратове и избеглиштво, остаће заувек ослоњени на унутарпородичне и унутаргрупне везе захваљујући којима су успели да преживе. Њихов гето и њихово одрицање од личног идентитета и самоостваривања ван круга породице био је заправо њихова једина могућност опстанка.

Пример избеглица потврђује претпоставку да је у кризним временима принцип сарадње и занемаривања унутрашњих интерперсоналних тензија у корист опстанка породице преовлађивао над развојем личних амбиција и потребом за самостваривањем, јер је то био једини начин преживљавања. Како су ти периоди били чести и трају практично до данас, модел сарадње – као основ функционисања балканске патријархалне породице – обнављао се готово у свакој генерацији. Идеализације прошлости, судећи по овом примеру, постоје и тада, али се оне не односе на идеализацију унутарпородичних односа, него на бољи, богатији и стабилнији живот.

**Ljiljana Gavrilović**

## **An Individual and His Family**

*Key words:* family, co-operative society, patriarchal society, individual, individual identity.

The paper discusses the relationship between an ideal and real model of a family organization in patriarchal communities, the position of an individual within his family structure, and possibilities of creation and realization of an individual identity. The main assumption is that the creation of an individual identity within patriarchal relationships is encouraged only in stable socio-economic conditions, while crisis situations bring about the return of family/group identity, defined by an ideal model of a family organization. This assumption is confirmed on the example of refugees: in a crisis situation the principle of cooperation and disregard of interpersonal tensions become dominant over display of individual ambitions-and this is proven to be the only modus of survival. Such periods were frequent, and last until this day, so the model of cooperation as a basis of functioning of a Balkans patriarchal family reinvents itself in almost every generation. Some ideal images of the past still live, but they refer to better, wealthier and more stable life, while inter-family relations remain the same.

**Јадранка Ђорђевић**

Етнографски институт САНУ, Београд  
Jadranka.Djordjevic@sanu.ac.yu

## Полна припадност и наслеђивање <sup>□</sup>

Посматрајући установу наслеђивања у социјалистичком периоду, аутор констатује да полна припадност представља главни параметар по којем се врши распоред наследних добара између наследника. У раду се објашњава веза између пола наследника и начина на који се регулишу наследно-својински односи између сродника у врањском крају. Самим тим се јавља потреба да се размотри и питање равноправности полова у социјалистичком друштву.

*Кључне речи:* наслеђивање, полна припадност, закон, обичајно право, социјализам.

Наслеђивање, према правном схватању, подразумева распоред заоставштине умрлог лица на његове наследнике.<sup>1</sup> Деоба наследних добара<sup>2</sup> се врши уз поштовање одређених правила. Позната је чињеница да у нашем друштву паралелно егзистирају два правна система. Упркос томе што државно законодавство, као и правна наука у целини, признаје легитимност само прописима нормираним законом, паралелно са њима јављају се и

<sup>□</sup> Рад је настао као резултат истраживања у оквиру пројекта број 2157: *Традиционална култура Срба – системи представа, обреда и социјалних институција*, финансираног од стране МНЗЖС РС.

<sup>1</sup> Видети: Б. Благојевић, *Наследно право у Југославији*, Права република и покрајина, „Савремена администрација“, Београд 1988, 3 – 5.

<sup>2</sup> Предмети наслеђивања, у правном смислу, могу бити материјална покретна и непокретна добра, као и извесна права и обавезе. Институција наслеђивања се у оквиру правне етнологије посматра много шире. Наследна добра се, према етнолошкој концепцији наслеђивања, деле на материјална, социјална и социо-духовна добра (N. Pavković, *Etnološka koncepcija nasleđivanja*, *Etnološke sveske* IV, Beograd 1982, 31 – 33). Аутор у начелу прихвата поменути поделу, с тим да у раду износи оне резултате до којих се дошло анализирајући наслеђивање следећих материјалних непокретних и покретних добара: стамбени објекти, обрадиве површине, превозна средства, пољопривредни прикључци, оружје и штедне књижице. Констатовано је да кулминира колизија између обичајног права и законодавства при наслеђивању управо поменутих наследних добара.

обичајно-правна начела. Примарна разлика између једног и другог правног система, када је у питању регулисање наследно-својинских односа, испољава се приликом одређивања наследника. Наиме, према обичајно-правним начелима сродници женског пола не наслеђују, поготово не непокретности. Женско дете, у складу са тим неписаним правилима, има право једино на девојачку спрему, односно на мираз.<sup>3</sup> Закон о наслеђивању,<sup>4</sup> за разлику од наведеног правног система, не прави разлику између полова када је у питању одређивање наследника.

Наследни односи су се у врањском крају у периоду социјалистичког друштвеног уређења регулисали у складу са обичајно-правним начелима.<sup>5</sup> Изузетак представљају примери када у породици нема мушког потомства. У том случају се као наследници непокретних породичних добара, тј. куће и

---

<sup>3</sup> Потребно је нагласити да постоји не само термилошка, већ и суштинска разлика између мираза и девојачке спреме, мада Врањанци наведене изразе често користе као синониме. Мираз као институција више не постоји у проучаваној средини, али се и даље користи сама лексема за поклон који родитељи дарују кћерки приликом удаје. Саставни део мираза могу да буду и непокретности, рецимо њива или ливада, али само у случају када у породици нема мушког потомства. Економска вредност мираза зависи и од материјалних могућности родитеља. Тако постоје примери да кћер добије у наследство и непокретност (њиву, виноград), иако има брата. Међутим, њен наследни део је у том случају неупоредиво мањи, такођећи незнатан у односу на наследни део брата. За разлику од наведеног, девојачка спрема, односно „ру'о“, како наводе казивачи, подразумева само тканине и одевне предмете које девојка добија приликом удаје. Наравно да економска вредност девојачке спреме такође зависи од материјалних могућности родитеља.

За потпуније објашњење установе мираза у врањском крају видети радове: В. Николић-Стојанчевић, *Врањско Поморавље, Етнолошка испитивања*, Српски етнографски зборник књ. LXXXVI, Београд 1974, 432 – 433; С. Златановић, *Значењски склоп традицијске свадбе – Врање и околина*, у: *Ethnologie* 4, издато од: Друштво DIOS, Balkanski institut po ethnologie, Софија 2001, 7 – 49.

<sup>4</sup> Мисли се на Закон о наслеђивању из 1955. године. Данас се наслеђивање регулише према Закону о наслеђивању из 1995. године. Премда, између оног првог и овог сада важећег нема суштинских разлика.

<sup>5</sup> Емпиријско истраживање, чији се резултати износе овом приликом, вршено је у граду Врању и оближњим селима током 2002. године. Проучавање установе наслеђивања још увек је у току. С обзиром на то, овај прилог представља прегледни рад у којем су изнета конкретна запажања у вези са регулисањем наследно-својинских односа на овом подручју у другој половини XX века. Током истраживања су консултовани различити извори и одговарајућа етнолошка, правна и социолошка литература. Етнографски материјал је сакупљен применом основних метода теренског рада – опсервација са партиципацијом, интервјуисање и вођење неформалног разговора са казивачима. У разговору су учествовали казивачи оба пола, који су рођени и живе у Врању, а стари су између 25 и 75 година. Посебну групу испитаника чине казивачи чије су информације дате на основу њиховог професионалног искуства. Ради се о правницима, адвокатима и судијама. Другу врсту извора представљају оставински списи. Поменути архивска грађа је прикупљена у архиви Општинског суда у Врању. У истраживачком поступку су, осим поменутог, консултовани: закони о наслеђивању РС (из 1955. и 1995. године) и закон о пољопривредном земљишном фонду општенородне имовине и додељивању земље пољопривредним организацијама (објављен у: *Службени лист Федеративне Народне Републике Југославије*, Број 22, Год. IX, Београд 1953, 205 – 209).

пољопривредног земљишта, јављају кћери. Одступање од поменутог правила је било могуће и приликом наслеђивања „мајковине“.<sup>6</sup>

Обичајно-правно схватање да је мушко дете једини наследник<sup>7</sup> породичне имовине<sup>8</sup> стоји у тесној вези са схватањем обавеза деце према родитељима. Старање о родитељима, како наводе казивачи, сматра се задужењем мушког детета, тј. сина. Он за пружање помоћи, што се уједно сматра и његовом моралном обавезом, добија надокнаду. Надокнаду, у ствари, чине покретна и непокретна добра која син наслеђује након смрти родитеља, односно оца.<sup>9</sup> Потомци мушког пола сматрају се јединим наследницима породичне имовине из још једног разлога – син не само што наслеђује материјална добра, већ уједно постаје наследник и социјалних добара. Он задржавањем презимена наставља „лозу“, тј. продужава линију оне крвнородничке заједнице из које потичу његов отац и деда по оцу, као и остали њихови преци. Положај особа женског пола у сродничкој структури разликује се у односу на положај особа мушког пола. А као основни разлог за неравноправни положај кћери, када је у питању наслеђивање имовине родитеља, наводи се чињеница да она удајом излази из породичног дома. Самим тим се не прекидају сродничке везе са примарном породицом, али се мења презиме. Судаћи према тим параметрима, примарни утицај при избору наследника над непокретном имовином имају социјална, а не материјална добра, односно – наследник социјалних добара биће и наследник материјалних. Премда, у суштини, разлика између наслеђивања једне и друге врсте добара не постоји, јер се и материјална и социјална добра наслеђују патрилинеарно. Међутим, постоје примери, додуше засад малобројни, нарочито у проучаваној средини, који наводе на помисао да за

<sup>6</sup> „Мајковина“ је израз који се у проучаваној средини користи за означавање добара која су била у својини мајке. Заоставштину мајке могу чинити покретна (шиваћа машина, намештај) и непокретна (њива, ливада, воћњак, виноград или плац) добра и њих су, поштујући обичајно-правна начела, наслеђивале кћери.

<sup>7</sup> Уколико родитељи имају сина и кћерку или сина и више кћери, онда се за то мушко дете користи израз *јединак син* или *јединац*. Употреба наведених назива за сина који нема браћу у складу је са обичајно-правним схватањем да је син – као једини мушки потомак – и једини наследник. Употреба израза „*јединац*“ у поменутом контексту веома добро илуструје положај женског детета у породици, у којој се традицијски обрасци понашања прихватају као императив.

<sup>8</sup> У раду се користи израз *породична имовина*, иако су скоро сва покретна и непокретна добра која користе сви чланови породице, у формалном погледу, у својини једног њеног члана, најчешће оца, односно мужа. Та имовина није колективна са аспекта њеног поседовања, али јесте са аспекта располагања њоме. Аутор сматра да је употреба израза *породична имовина* оправдана из још једног разлога: она је, уколико није у целини наслеђена, стицана заједничким улагањима брачног пара или родитеља и деце заједно.

<sup>9</sup> Наведено је да се као носилац имовинских права над породичном имовином најчешће јавља отац. Због тога се и наслеђивање исте врши након његове смрти, а не након смрти мајке. Самим тим смрт мајке иницира наслеђивање породичних добара само у случају када је она била власник имовине или њеног једног дела, а такви примери су у проучаваном периоду били ретки.



неравноправност особа женског пола у наслеђивању материјалних добара није одлучујуће њихово ненаслеђивање социјалних добара.<sup>10</sup> По свему судећи, суштина проблема није у томе што ће услед наслеђивања непокретности од стране особа женског пола доћи до уситњавања имања,<sup>11</sup> већ у чињеници да ће део имања припасти афиналној сродничкој групацији, односно другој фамилији. У прилог овом схватању иде и податак да до сукоба сродника долази због неусаглашених мишљења о расподели непокретних, а не покретних добара. Покретна имовина, иако може да се наслеђује из генерације у генерацију, колико год била материјално вредна, нема исто значење као непокретна. Самим тим, наслеђивање покретних добара од стране особа женског пола није спорно.

Социјалистичко друштво у Србији је, следећи идејни програм Комунистичке партије, тежило да постане савремено. То је, између осталог, захтевало да се „раскрсти“ са свим оним што конотира прошлост и традицију или заосталост. У оквиру установе наслеђивања то је подразумевало сузбијање неједнакости полова. У том смислу доношење Закона о наслеђивању 1955. године представља најрадикалнији потез нашег послератног законодавства. На самом почетку овог закона стоји: „Грађани су, под истим условима, равноправни у наслеђивању. Мушка и женска лица равноправна су у наслеђивању“.<sup>12</sup> Међутим, особе женског пола су се, упркос законом нормиране равноправности, при давању својих наследничких изјава у више од 80 % примера позивале на члан 136 или, евентуално, на члан 139 Закона о наслеђивању.<sup>13</sup> То конкретно значи да су се одрицале свог наследног

---

<sup>10</sup> Овде се, конкретно, мисли на оне случајеве када жена приликом склапања брака задржава презиме оца, односно када девојачком презимену додаје презиме мужа. Осим тога, постоје и реверзибилне ситуације – када особе женског пола наследе непокретност, али не и презиме. Таквих примера има небројено, рецимо, у Бугарској, у постсоцијалистичком периоду. Тако се намеће закључак да веза између наслеђивања материјалних и социјалних добара ипак није нераскидива. Ауторка је тај проблем у целини разматрала у: *Наслеђивање у постсоцијалистичком периоду у Бугарској и Србији*, у: *Всекидневната култура на Българите и Сърбите в постсоцијалистически период*, Софија 2005, 175 – 185.

<sup>11</sup> Није искључено да је обичајно-правним нормама особама женског пола онемогућено наслеђивање непокретности са намером да се спречи уситњавање имања. Међутим, како онда објаснити наслеђивање породичне имовине од стране мушких потомака који су изједначени у наслеђивању. Изворна грађа којом аутор располаже води закључку да управо деоба породичне имовине између мушких потомака резултује уситњавањем непокретних добара (пре свега – обрадивих површина).

<sup>12</sup> Члан 4 Закона о наслеђивању – са објашњењима и напоменама, у издању Архива за правне и друштвене науке, Београд 1955, 7.

<sup>13</sup> Наш Закон о наслеђивању познаје два могућа начина регулисања наследства када је у питању неприхватање наследног дела. Један подразумева одрицање од наследства (члан 136, 1955, 42), а други – уступање истог у корист једног или више сунаследника (члан 139, 1955, 42). На избор начела према којем су особе женског пола поступале утицало је у послератном периоду, првенствено, обичајно-правно схватање. Сестра никако није желела да „узме“ свој део наследства. У том смислу је њој, у принципу, било свеједно како ће изјава да гласи. Последице које проистичу из њене наследничке изјаве небитне су за њу.

дела у корист сунаследника мушког пола, односно да су поступале у складу са обичајно-правним, а не законским прописима о наслеђивању.

Наследничке изјаве особа женског пола<sup>14</sup> најчешће су гласиле: „не тражим ништа, јер сам измирена у свом делу“, или „не примам се наслеђа, из заоставштине не тражим ништа“, или „заоставштину покојног НН ме не интересује, јер од исте ни досад нисам имала користи“. Формулација наведених изјава указује на схватање које је присутно код великог броја Врањанаца – да је женско дете добијањем поклона приликом удаје „измирено“, односно – да су јој је већ тада дата добра која јој, према начелима обичајног права, припадају.

Женин основни мотив за одрицање од наследног дела јесте жеља да очува складан однос са најближим крвним сродницима: „Оћу да имам род, да имам код кога да одем“. Оне у образложењу својих поступака истичу: „Оћу да имам брата, да ме братанци не гађају са камење сутра“. Казивачи, такође, наводе: „Одрекла се имања да би имала род“. За потпуније разумевање проблема индикативна је и следећа изјава: „Не тражим ништа, само нек чува родитеље“. Из тога се може извести закључак да особе женског пола очекују противуслугу, а то је – да их брат поштује и да брине о родитељима.

Наведено показује да је у врањском крају у периоду социјалистичког друштвеног уређења превладало обичајно-правно схватање права појединца на наслеђивање заоставштине покојног оца или мајке. Особе женског пола нису се прихватале наследства, осим у изузетним ситуацијама. Постојање

---

Међутим, посматрано са законодавног аспекта, није свеједно како ће изјава да гласи. Различите наследничке изјаве производе различито правно стање. У случају када се наследник одрекне свог наследства, он престаје да се сматра наследником (сматра се да никад ни није био у том својству) и, самим тим, лишава своје потомке права на наследство које би им, евентуално припало. У другом случају, када наследник свој део уступа, он ипак задржава то своје право. Међутим, целу ситуацију је потребно посматрати и са практичне стране. Наиме, приликом наслеђивања се плаћају извесне судске таксе и порез. Поучене од стране судије у вези са својим правима и финансијским последицама које имају наследничке изјаве, жене се махом одлучују за регулисање наследства према члану 136. У том погледу је запањујући податак да жени последице њене наследничке изјаве нису битне, а важно јој је да се избегну судски трошкови који, узгред речено, и нису толико високи да би било потребно избећи их уколико је то могуће. Самим тим је мало вероватно да би наследничке изјаве гласиле другачије уколико не би било судских трошкова и пореза. Уједно се намеће закључак да њихово постојање, на изврстан начин, доприноси примени обичајно-правних начела приликом наслеђивања.

<sup>14</sup> Упркос томе што се у раду говори углавном о положају кћерке, односно сестре, треба рећи да је приликом истраживања узето у обзир да се уз кћер, односно сестру, као наследник женског пола појављује и супруга, односно мајка. Њена, законом стечена права у оквиру институције наслеђивања неколико су другачија од права кћери. Упркос томе, оне су се након смрти мужа, непосредно након Другог светског рата и неко време након њега, најчешће одрицале свог наследног дела у корист сина или синова. Данас поступају исто уколико живе са сином у заједничком домаћинству. У том погледу готово да не постоје разлике између положаја супруге, односно мајке, и положаја кћери, односно сестре, када је у питању наслеђивање. Њихови положаји се и неће разликовати све док и једна и друга буду поступале у складу са нормама обичајног права.

сукоба између сестре и брата наводи се као један од таквих случајева. Међутим, независно од разлога који је подстакао сестру да се не одрекне свог наследног дела, околина њено поступање осуђује, што најбоље илуструје реченица: „Проклетница узела брату имање“. Највећој критици су подвргнуте оне жене које су „узеле“<sup>15</sup> свој део, а живе у другом граду или иностранству, јер у таквим околностима реално постоји мала вероватноћа да ће то имање (њиве, ливаде, породична кућа или стан) обрађивати и плодуживати. Међутим, када се тражи образложење од жена које су, или би евентуално, поступале мимо обичаја, најчешће се добија одговор: „хоћу да имам успомену на родитеље, на татковину“ или „хоћу да ми деца знају одакле потичем“. У прилог наведеном схватању истиче се како „земља није да се богатиш, већ да имаш успомену“. Из наведеног произилази да особе женског пола породичну имовину или, боље речено, имовину својих родитеља доживљавају као социјално добро. Оне не мисле да ће тиме што су наследиле део те имовине поправити своју материјалну ситуацију, а и – реално гледано – нема могућности да до тога дође. Међутим, у опозицији са овим је мишљење и мушких и женских испитаника да „женско неће да узима тамо где нема користи“. То би значило да сестре прихватају наследство само у случају када имање чији део наслеђују има извесну економску вредност. Подаци којима се засад располаже не иду у прилог наведеном. Стога се не може прихватити, као једино могуће објашњење, да жеља за стицањем богатства представља примаран разлог за неуступање наследног дела од стране женског пола, поготово ако се узме у обзир чињеница да жене социјалне вредности стављају изнад материјалних. Наиме, особе женског пола су свесне последица свог поступања. Оне знају да се евентуална материјална корист коју би имале уколико би наследиле део из заоставштине покојног оца, односно родитеља, никако не може упоредити са оним што би у том случају изгубиле, а то је складан однос са братом и осталим сродницима.

Потребно је такође истаћи да особе мушког и женског пола не виде и не доживљавају на исти начин наслеђивање породичне имовине. Претпоставља се да та врста неусаглашености произилази из њихових различитих улога и положаја у породици и друштву, који су као што знамо биолошки условљени, а друштвено детерминисани. Испоставља се да кћи, односно сестра, одрицањем од наследства не доприноси у толикој мери очувању целине породичног имања, колико задржавању братовог статуса у друштву. Сестра је тиме што је „оставила брату имање“ показала не само да га поштује и воли, како сматрају казивачи, већ је – уствари – јавно потврдила његов ауторитет и статус у породици. Претпоставља се да је брату управо из тог разлога важно како ће сестра поступати приликом регулисања

<sup>15</sup> Овом приликом се скреће пажња на језичке конструкције којима се објашњава поступак сестре приликом одрицања од свог наследног дела: „узела брату“, „не тражи ништа од брата“, „одрекла се у корист брата“. Из наведених реченица се јасно разазнаје ко су главни актери у драми и какве су им улоге, а из контекста у којем се користе поменуте реченице може се закључити ко се сматра наследником породичне имовине. Све се чини тако јасним и нормалним као да остале могуће комбинације и расподеле улога и не постоје.

заоставштине покојног оца или мајке, а да је практична страна њене одлуке – распарчавање имања – од секундарног значаја. Посматрано из те перспективе, посве је разумљиво да ће брат у случају када сестра прихвата свој наследни део јавно манифестовати своје противљење због њене одлуке, и то тако што ће прекинути њихову комуникацију. С обзиром на то, стиче се утисак да брат улази у сукоб са сестром у намери да сачува не само свој пољуљани статус, већ и углед фамилије из које потиче и чијим се наследником сматра.<sup>16</sup> Чињеница да непокретна добра која су предмет спора имају одређену економску вредност, за коју казивачи сматрају да утиче на крајњи исход при деоби заоставштине, по свему судећи, небитна је брату и осталим сродницима који га подржавају у спору са сестром. У прилог овом запажању иде податак да до сукоба између брата и сестре долази независно од материјалне вредности добара која се наслеђују.

У анализи односа полова у наслеђивању посматрана је и улога брачног партнера. Наиме, Врањанци сматрају да је супруг, тј. зет, главни иницијатор за поступање кћери, односно сестре, мимо обичајног права. Казивачи истичу како муж „натера жену да узме део“. Међутим, судећи по томе што жене приликом наслеђивања ретко остварују своје законом стечено право, такве ситуације нису честе, али не зато што жене „не слушају“ своје мужеве, већ због тога што је далеко више оних мужева који ни у ком случају неће допустити жени да „узме брату имање“. Мушкарац, уколико не жели да се подвргне критици и осуди од стране оних који подржавају обичајно-правна правила понашања, неће дозволити да жена уради нешто што та иста средина тумачи као неморално и срамно понашање. Из наведеног произилази да се припаднице женског пола налазе у позицији која им пружа две могућности – да наруше или да сачувају друштвени статус и положај особа мушког пола. Претпоставља се да је због тога неопходно да жена буде под контролом мужа и брата. Другим речим – мушка моћ се базира на контроли жена.

Положај жене у наслеђивању јесте само један од показатеља да је у нашем социјалистичком друштву постојала полна дискриминација. У складу са тим се поставља питање: да ли жене, у случају да наследе непокретност, постају равноправне са сунаследницима мушког пола.

Потребно је истаћи да многе од њих познају закон и права која им по тој основи припадају. Свесне су, такође, свог неравноправног положаја у

---

<sup>16</sup> Потребно је скренути пажњу на чињеницу да се особе мушког пола не понашају према свим женским сродницима на исти начин. Наиме, уколико се мушкарац као брат противи да родитељи на било који начин помогну сестри или јој оставе у наследство неки део непокретности, утолико се мушкарац као отац понаша другачије. Наиме, „гледаће“, како кажу Врањанци, да помогне кћерки. У којој мери и на који начин зависи првенствено од његове материјалне ситуације. Из наведеног произилази да код особа мушког пола постоји дихотомија у понашању и прихватању начела обичајног права приликом наслеђивања. Поменуто понашање оца према кћерки представља једну од трансформација у понашању родитеља према њој. Поменута промена, као и низ других које се тичу регулисања својинских и наследних односа, одвија се постепено, а паралелно са променама у сродничкој структури породице и економској сфери живота.

друштву. Осим тога, одрицање од свог наследног дела у корист брата буди код жена осећај неправедности. Њихово емотивно доживљавање те ситуације илуструје следећа реченица: „Криво ти ако не добијеш ништа“. Чињеница је да оне наслеђивање и не сагледавају као могућност да измене свој положај у породици и друштву, или да поправе своју материјалну ситуацију. Уколико и реше да прихвате наследство, наведено се не јавља као примаран разлог. Жене знају да тиме што ће наследити део породичне имовине и остварити своје законско право, у суштини, неће постати равноправне. Самим тим, обичајно-правно схватање којег се придржавају приликом доношења одлуке о ненаслеђивању одаје утисак јаког чиниоца, који њихове личне потребе и жеље оставља по страни. Положај особа женског пола у таквој друштвеној атмосфери може се такође посматрати као „конфликт са собом, јер имају ставове које друштво не прихвата“.<sup>17</sup> Све то, у ствари, указује на амбивалентност ситуације у којој се налазе жене као наследнице.

Судећи према досад изнесеним запажањима, главни чувари обичајног права су жене, што представља својеврсну контрадикторност. Обичајно-правна начела поштују, и опходе се у складу са њима, особе које су тим истим правилима постављене на маргину и обесправљене.

Наведено води закључку да је судска пракса у проучаваном периоду у мањој мери била одраз закона, а у већој одраз обичајно-правног одређивања положаја особа женског пола у наслеђивању. Поменути законским прописима се, у извесном смислу, омогућава примена обичајно-правних начела у оквиру позитивноправног система.<sup>18</sup> На тај начин се на легалан начин решава проблем искључивања женских сродника из наслеђивања. Укидање и сузбијање неравноправности полова у наслеђивању, с обзиром на све досад речено, може се посматрати као нереализована идеја која је у старту погрешно осмишљена. Очигледно је илузија да социјалистичко или било које друго друштвено-политичко уређење<sup>19</sup> у Србији може својим законодавним системом постићи равноправност полова у наслеђивању и на тај начин разрешити дуализам између обичајног права и закона. Наиме, постизање равноправности полова у наслеђивању јавља се као примаран проблем када је у питању превазилажење колизије између та два правна система. Решити га, по свему судећи, немогуће је, премда – како показује ово, али и нека друга

---

<sup>17</sup> М. Благојевић, *Родитељство и фертилитет*, видети у: Србија крајем 90-их, Институт за социологију Филозофског факултета у Београду, Београд 1997, 161.

<sup>18</sup> У оквир проучавања установе наслеђивања неминовно улази и питање међусобног односа и утицаја обичајног права и државног законодавства. С обзиром на то да посматрање тог проблемског склопа превазилази оквире овог рада, остаје да се поменуто питање размотри неком другом приликом.

<sup>19</sup> Судећи према резултатима истраживања наследно-својинских односа у врањском крају у постсоцијалистичком друштву, ни садашње демократско друштвено-политичко уређење неће решити проблем неравноправности жена у наслеђивању, а ни и у осталим сферама живота и рада, јер није проблем у самој идеји водиљи коју одређени политички систем пропагира, већ у некомпатибилности те идеологије са постојећим животним околностима.

истраживања обичајног права код нас – значајну улогу у том покушају има судска пракса.<sup>20</sup>

Из наведеног, такође, произилази да за мењање одређеног мисаоног склопа свакако није довољно постићи само равноправност у наслеђивању, премда она може бити почетак кретања у правцу веће еманципације жена у српском друштву. Међутим, претпоставља се да је нереализацији идеје о једнакости полова у социјализму допринело управо погрешно тумачење процеса еманципације. Еманципација је „схватана као прости збир старих и нових улога, чији резултат опет ни на који начин не сме да поремети традиционалне положаје и односе међу половима“.<sup>21</sup> Наведено нас наводи на закључак да је еманципацију жене у социјалистичком друштву било немогуће реализовати у потпуности, јер се у покушају постизања њене равноправности и даље подржавала традицијска улога мушкарца – како у породици, тако и друштву. Све док се постизању равноправности полова тежи тако што се положај и улога жене разматрају одвојено од положаја и улоге мушкарца, равноправност ће бити само идеја која је теоријски савршено разрађена, али у пракси неостварива, јер као што се испоставило: „законом нормирана равноправност полова није друштвено призната“.<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> О улози судске праксе у превазилажењу колизије између обичајног и позитивноправног система видети код: Љ. Гавриловић, *Судска пракса као превазилажење колизије између обичајног и позитивног права*, Етнолошке свеске VIII, Београд – Крушевац 1987, 141 – 145.

<sup>21</sup> М. Малешевић, *Осми март – од утопије до демагогије*, Гласник Етнографског института САНУ XXXVI – XXXVII, 53 – 80, Београд 1988, 66.

<sup>22</sup> Љ. Гавриловић, *Додељивање деце после развода брака као показатељ положаја жене у друштву*, Етнолошке свеске VI, 11 – 16, Београд 1985, 15.

**Jadranka Đorđević**

## **Gender Affiliation and Inheritance**

*Key words:* inheritance, gender, law, customary law, socialism.

Looking at the inheritance matter in the socialist period, the author concludes that it was based solely on gender. This paper explains the relationship between gender, inheritance, ownership and possessions among kinsmen in the Vranje district. During the socialist period so called customary law of inheritance (a right to inherit a deceased father, that is, a mother) was socially and legislatively accepted. The women from the Vranje district are aware of their unfair position in matters of inheritance, but also they know that even if they are to inherit a property they will not become equal to men. It is obvious that it was an illusion that a socialist organization with its legislative system (or any other, as a mater of fact) could establish the gender equality in inheritance and thus solve the dualism between the customary law and the law.

**Елена Узенева**

Институт по славяноведение РАН, Москва  
ely@cea.ru

## Джендър в български пословици\*

В анализираните над 5000 български пословици се откриват културните стереотипи и представи за мъжа и жената и доминиращите тенденции и оценки във връзка със пола, фиксираните в езика. Поголямата част от пословиците принадлежи към мета-джендърното равнище, полово-социалният фактор няма водещо значение, но в изследвания материал са отчетливо изразени андроцентричност, т.е. отражението на мъжката перспектива, и женския поглед към света.

*Ключни зборови:* джендър, пословици,  
мъжко/женско, стереотипи, картина  
на света, фолклор,  
лингвокултурология

В последните години в българската научна литература се появиха редица сборници и студии, посветени на въпроса за отношения между половете. Най-продуктивното направление като че ли засега са женски изследвания (women's studies). Авторите спират вниманието си върху образа на жената във традиционната култура, фолклора и литературата,<sup>1</sup> върху

---

\* Авторската работа е направена при финансовата помощ на гранта на Президента на РФ за подкрепа на Ведущи научни школи НШ-2141.2003.6 „Славянска етнолингвистика“.

<sup>1</sup> Д. Добрева, *Пази Боже от женска беля! Образът на жената в българската анекдотична традиция*, Литературна мисъл 3, София 1993, 65 – 81; Ф. Бадаланова-Покровска, *Дивна града – девица и невеста, съпруга и вдовица. А понякога и блудница*, Епос – етнос – етос. Епосът във фолклорната култура на славянските и балканските народи, София 1995, 137 – 196; Й. Коцева, *Момата greyница или българските женски вълшебни приказки*, Български фолклор 5, София 1994, 33 – 44; М. Дечева, *Чертог на българката чародейка*, София 2000; А. Георгиева, *Фолклорни възгледи за произхода на жената*, Образи на другостта в българския фолклор, София 2003, 37 – 44; *Тя на Балканите*, Под ред. на Елена Тачева и Илия Недин, Благоевград 2001; *Жената и фолклорът*, Български фолклор 4, София 2001.



ролята и мястото на жената в историята на България,<sup>2</sup> висшето образование и жените,<sup>3</sup> мястото на жената в семейството,<sup>4</sup> а също така върху образи на половете и полови взаимоотношения,<sup>5</sup> в това число и в частната сфера.<sup>6</sup> Маскулиността е по-малко засегната в проучванията.<sup>7</sup>

Настоящата статия е посветена на анализа на джендърния аспект на българските паремии. В научното описание понятието джендър беше включено с цел да се прокара границата между понятието биологичен пол (sexus) и социални и културни импликации, които се подразбират под концепта мъжко-женско: разделението на ролите, културните традиции, отношенията на властта във връзка с пола на хората.<sup>8</sup> Джендърът не е лингвистична категория, но съдържанието му в значителна степен може да се разкрие, като се разглеждат структурите на езика и семантика на отделните му единици.

---

<sup>2</sup> *От сянката на историята: жените в българското общество и култура (1840 – 1940)*, Съст. Красимира Даскалова, София 1998; *Граница на гражданството: европейските жени между традицията и модерността*, Съст. ред. Красимира Даскалова, Райна Гаврилова, София 2001; А. Лулева, „Женският въпрос“ – идеология, политика, реалност, Социализъм – реалности и илюзии. Етнологични аспекти на всекидневната култура, София 2003, 155 – 174; Ж. Кръстева-Благодеева, *Българката и социализмът*, Социализъм – реалности и илюзии. Етнологични аспекти на всекидневната култура, София 2003, 182 – 190.

<sup>3</sup> Ж. Назърска, *Университетското образование и българските жени 1879 – 1944*, София 2003.

<sup>4</sup> У. Брунбауер, *Социалистическите семейства в България: между идеология и практика. Един изследователски проект*, Българска етнология, год. XXVII, кн. 2, София 2001, 40 – 65; М. Карамихова, *Брачна снимка от Кърджали*, София 2000; Сл. Гребенарова, *Семейният и роднински конфликт в малкия град и ролята на жената в постсоциалистическото общество*, Българска етнология, год. XXVII, кн. 2, София 2001, 79 – 100; Е. Минчева, „Събраха се... живеят заедно...“ (аспекти на семейството и брачността), Българска етнология, год. XXVII, кн. 2, София 2001, 101 – 125; М. Беновска-Събкова, *Статусни роли, власт и ценности в семейството*, Българска етнология, год. XXVII, кн. 2, София 2001, 7 – 25; М. Тодорова, *Балканското семейство*, Историческа демография на българското общество през османския период, София 2002.

<sup>5</sup> П. Бочков, *Етничните образи на мъжкото и женското: власт и компетентност*, Български фолклор 4, София 1999, 36 – 43; П. Бочков, *Пол и социални роли в селищната общност*, Локални общности, Културна идентичност – традиции – регионална принадлежност, София 2000, 105 – 111; А. Лулева, *Образи на половете в българското село през XX век – между традиционното и модерното*, Българска етнология, год. XXVII, кн. 2, София 2001, 26 – 39; М. Елчинова, *Жената на Балканите между традиция и модерност: роли, статус, ценности*, Тя на Балканите, Благоевград 2001, 46 – 53.

<sup>6</sup> Р. Иванова, *Култура на кризата – криза в културата*, София 2002; М. Беновска-Събкова, *Политически преход и всекидневната култура*, София 2001; А. Лулева, *Полов ред (gender order) и трансформация*, Българска етнология, год. XXIX, кн. 2 – 3, София 2003, 96 – 109.

<sup>7</sup> П. Христов, *Гурбетчийството/печалбарството в централната част на Балканите като трансграничен обмен*, Да живееш там, да се сънуваш тук. Емиграционни процеси в началото на XXI век, София 2003, 223 – 235.

<sup>8</sup> *Словарь гендерных терминов*, Под ред. А. А. Денисовой, Москва 2002, 20 – 24.

Паремиологията беше избрана като предмет на изследването неслучайно – тя се намира на границата на фразеологията и фолклора, което прави изучаването на пословиците и поговорките доста значимо от гледна точка на съвременния лингвистично-културологичен подход. Паремиологичният фонд на българския език е важен източник за интерпретация, т.к. повечето от пословиците са, според мнението на професор Телия, „прескрипции-стереотипи на народното самосъзнание, даващи широки възможности за избор с цел самоидентификация“.<sup>9</sup>

Паремиологията е показателна от гледна точка на културните стереотипи, фиксирани в езика, а анализът на голямо количество на единици ни позволява да направим извод за доминиращите тенденции и оценки. Материалът беше събран от „Сборниците за народни умотворения“,<sup>10</sup> речника на Н. Геров,<sup>11</sup> сборника на български пословици и поговорки,<sup>12</sup> антология на Б. Христов<sup>13</sup> и др. източници. Общо бяха анализирани над 5000 пословици.

При избора и класификацията на материала за тази статия се разглеждаха само единици, имащи джендърна специфика (над 200 единици), т.е. тези, които се отнасят до социалните аспекти на взаимодействие между мъжете и жените. Класификацията беше затруднена обаче поради семантичката многопластовост на пословиците и поговорките. По-голямата част от пословиците принадлежи към метаждендърното равнище, т.е. може да се съотнася с човека въобще, независимо от неговия пол (например, *Човек се учи докато е жив*; *Парен от каша – на фасуль духа*; *Ако имаш крив другар, и ти си крив*).

В общия масив на изследвания материал са отчетливо изразени две явления: андроцентричност, т.е. отражението на мъжката перспектива, и отражението на женския поглед към света. Във връзка с принадлежността на пословиците към различни семантични области може да се отделят следните групи:

- 1) *бракът* (бит, стопанска дейност, взаимозависимост на мъжа и жената, надмощие на мъжа, насилие в семейството, зли и добри жени);
- 2) *качествата* на женската личност (ум, характер, външност, оправност);

---

<sup>9</sup> В. Н. Телия, *Русская фразеология. Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты*, Москва 1996, 240.

<sup>10</sup> *Сборник за народни умотворения, наука и книжнина* (от кн. 19 – Сборник за народни умотворения и народопис), Кн. 1-60, София 1889 – 1993.

<sup>11</sup> Н. Геров, *Речник на българския език*, Фототипно издание, Т. 1–5, Т. 6: Допълнение, Събрал, наредил и изтълкувал Т. Панчев, София 1975 – 1978.

<sup>12</sup> *Български пословици и поговорки*, Съст. М. Григоров, К. Кацаров, София 1986.

<sup>13</sup> Б. Христов, *Народни устни писмена. Антология. Български пословици и поговорки, гатанки, клетви и благословици, баяния, вярвания и прокобявания*, София 1995.

- 3) *социалните роли* на жената (мома, годеница, булка, съпруга, тъща, баба, вдовица, сватовница, кума и пр.);
- 4) *майчинството*;
- 5) *социалните роли* на мъжа (момък, съпруг, кум, приведен зет, старец, поп, хайдутин, чорбаджия и др.);
- 6) характеристики на *мъжката личност*.

В „мъжките“ пословици се акцентират функциите на мъжа, който се явява като представител на различни общности: селска, съсловна, етническа (цигани, власи, турци) и др. Тези образи, като правило, са оцветени негативно.

Пословиците, характеризиращи мъжете, имат по-малък дял в сравнение с тези за жените; мъжът не доминира нито като адресат, нито като адресант, при това преобладаващо количество на паремии (положителни са 8, негативните – 42) отбелязват отрицателните качества на мъжа: пиянство, глупост, мързел, нехайност, недееспособност, злосторност, – и изобилстват с разнообразни „черни“, примери на мъжко поведение: *ходи пиян и залян, па на работа да ще Господ; шапката му добре, главата му не струва; хайдутин майка не храни; отишъл да оре, ралото си забравил; клисав мъж жена не храни; за две жени мъж станал, а нож не похванал; мъж като лайно на дъжд; тяжкий мъж и той гол, и жена му гола; мъж белило, мъж червило, мъж чернило*). Положителни характеристики са единични: *силният мъж преполовява дните си; умните мъже си почитат жените; с майка до време, а с мъж – през море; мъжът е китюк на къщата; мъж с мустаки и жена с гърди не се учат; замोजен мъж мъка не знае*.

Старецът се явява един от водещите персонажи на паремииологията, той често се характеризира иронично, например: *оженил се дедо, да си има баба; дедо на седенки, баба на трошенки; оставил дедо баба, та ся уловил за кака; дойди дядо да си видиш брадата и пр.*

Андроцентричността се проявява най-ясно в пословиците, отразяващи мъжкия поглед към света и властта на мъжа (мъжът е вържиглава на жената; виното е за пиене, жената е за биене; бий кожюха по-топъл, бий жена си – помила; дете мъж стъпи, жената не може да помирише; жената от закон не отбира, а от дърво повече отбира). А също така в пословиците, посочващи зависимо положение на жената (жена без мъж като кон без юзда; жената си давам, коня си не давам; жената е като нога на стола, един извади, друг тури; волята разваля добра жена).

Освен това често жената се характеризира положително чрез признака на „мъжественост,, ср. изразите: *мъжка Гана, мъжка Драгана; мъжко момиче*. И обратно, слаб, недостоен мъж получава определението „женски,, „майчин,,: *женска опашка, женско покрепало, женска Богородица, женска тетка, женски Дойно, мамино синче, мамино детенце; който слуша жена си – дважд жена*.

„Мъжки,, глас има проява в пословиците и поговорките, фиксиращи зависимо положение на мъжа в семейството: *жена ми ми носи калпака; жена ми ме води за езика; жена ме възсяда като кон; мъж под чехъл.*

По-голямата част от избраните пословици са посветени на жената, на различните и статуси и социални роли. Значителна част от единиците е свързана с понятието съпруга и баба, което е обусловено от широкия семантически обхват на думата *баба* в българския език (това е и стара жена, и баба, и тъща, и акушерка и др.). Възможно е в този концепт имплицитно да е представен концептът майка и да е отразена водещата роля на свекървата в ръководството на патриархалното семейство. Бабата се характеризира както позитивно – отбелязва се нейната мъдрост и грижовност (*баба знае две и двеста; баба ум не купува, ами продава; закон баба поваля; баба бабува и старца не заборава*), така и негативно, нерядко иронично. Подчертава се нейната зловредност, недоволство, скъперничество (*нарекла се баба за бърдо; баба прави, дявола се слави; дяволът започева, баба доизкарва; нашла баба краставица, на рекла: крива е; търпи баба за хубост; кога градина се копала, баба се ресала; баба умира, умира, и пак над гърня надзира; Баба Неда и гнили круши яде*).

Групата *майчинство* в българските пословици, за мое учудване, се оказва слабо засегната. Защо? Вероятно, защото майката в българския фолклор е издигната на пиедестал, тя е недосегаема като икона и светица и това понятие е свещено за българина: една псувня към майка е била достатъчна за убийство (подобни случаи са известни в историята на България). Затова в пословиците, които имат назидателна функция, думата майка почти не се споменава. В много редки случаи значението на пословицата носи ироничен или негативен подтекст, например: *Майка ми е вещица, знае, как се вари леца; раждала мама синове, да не е улицата без хора; народила майка синове, да не са празни друмове; каквото преде майката, такова ще тъкае дъщерята*<sup>14</sup>.

Андроцентричността се проявява и в наличието на голям процент „отрицателни,, пословици за жени (около 80). Внушително число от пословиците отразява съществуване на негативния стереотип на жената, който се характеризира с такива качества като *зло* (*лоша жена – звяр виреп; зла жена – бясна свиня; празден мъж – остър нож, праздна жена – сама злина; лоша жена – вечна мъка; жена вечна злина; жена, огън и море по-добре да ги не срещаш; който иска жена без кусур, без жена остая; от коя*

<sup>14</sup> В плана на сравнение ще отбележим, че в руския език групата *майчинство* има голям дял и включва както интроспективни пословици (изказвания от позицията на самата жена, разказваща за трудностите на майчинството, грижите и отговорностите, свързани с възпитанието на децата: *не устанешь детей рожаючи, а устанешь на место сажаячи; детушек воспитать – не курочек пересчитать*), така и тези, отразяващи позицията на колективното (и андроцентричното) езиково „аз“. Тук майката е символ на всичко положително, тя пази и брани, тя е източник на внимание, грижа и топлина: *нет лучшего дружка, чем родная матушка; от солнышка тепло, от матушки добро* – А. В. Кирилина, *Гендер: лингвистические аспекты*, Москва 1999, 120.

страна седи жената, от това страна по-напреж побелява брадата на мъжа), **глупост** (жените са дългокосы, а плиткоумы; размислена жена неопрана ходи; женското естество е баня и хоро), **бърбивост** (бърбланица жена е като празна воденица), **недееспособност** (у която къща жената нарядда, тамо е бъркония; загубила булка черяслото, и го намерила зад вратата), **прахосничество** (мъж с две ръце да внася, а жена с малкия пръст да изнася, къщата пак е празна), **хитрост** (жена мъжа не бие, а накарва го по волята и ходи; наша Митра е много хитра), **мързел** (мързеливата жена по комшиите престива; която жена не ще да меси, тя три дни сее; жени мързеливи – деца въшливи; в зора ранила, ден изхабила). Жената, която се оказва **недостойна за мъжкото доверие**, понеже е **безчестна, безсрамна** (жена срам не зима; честта е като жена), **непостоянна** (жената е нокъня кукувица), **неверна** (жена мъжа жалее дор го гледа пред нея; жена мъжа толкоз помни, колкото ври отнето гърне; няма жена да н'се либи), се приравнява към врага, например, турчин (който си казва сърцето на жена, не е мъж; турчин побратим не хващай, на жена тайноти си не казвай).

Трябва да отбележим обаче, че негативният стереотип на жената съществува едновременно с негативния стереотип на мъжа (*Болен мъж – суров тиквеник, болна жена – печена кокошка*). Нека да имаме предвид, че в езика по-често се отбелязва отрицателното като противопоставяне на идеала, който се подразбира. В народното творчество също предпочитанието е към изобразяване на отклонението от нормата. На този факт в българския фолклор е обърнал внимание П. Динеков в характеристика на битовите приказки и анекдотите: „При това обект на разобличение е преди всичко жената (друг белег на андроцентричността на културата – бел. Е.У.), макар че до неверните жени се нареждат цяла редица образи на мъже-съблазнители“.<sup>15</sup>

Образът на жената, обаче, често има положителни конотации (над 20 единици): в пословиците се акцентират женска красота, ум, оправност, търпение, главенството и над мъжа и пр. (*Мъжът къщата държи, а жената я краси; хубавата булка и под вето було е хубава; имаш ли добро вино и хубавелка жена, за достовы се не вайкай; мъжът е главата в къщи, а жената е душата; де няма жена, няма и къща; къщата не стои на земята, а на жената; сиромашията се бои да влезе у работлива жена; гърда е жената, ала работна и е ръката; умната жена чини повече от елмаз; жената вродява и жената отродява мъжа; къща без жена – кладенец без кофа; комуто е добра жена, не трябва да ходи на църква*).

Освен това не може да се оспорва фактът на наличието на „женски глас“ и женско виждане в картината на света, създавана от българските пословици. „Женският глас“, в който понякога звучи печал и страдание (*да се напие мъж, да се наплаче жена; мъжът тягобы не знае; мъжът е гостенин в къщи*), се характеризира също така с емоционалност, решителност, проява

<sup>15</sup> П. Динеков, *Битови приказки и анекдоти*, Българско народно творчество в дванадесет тома, Т. 10, Отбрали и редактирали П. Динеков и Ст. Стойкова, София 1963. Цитира се по статията на Д. Добрева, *op.cit.*, 73.

на собствена воля (ако съм ти жена, не съм ти робиня; ако съм ти буля, не съм ти булка; мотовило вила, та мъжа си била; всеки мъж с нови гащи: моят ни нови, ни вехти; хитър духовник пита ме, ами и аз хитра, не казвам; имам мъж малка лъж: бѣхъ не хваща, нѣ не плаща; за неволя с мъжа като гости нема).

Образът на момата в българските паремии почти винаги е оцветен в тъмни тонове (срв. *Дете ли имаш или момиче?*): момата се възпитава за друго семейство, рано или късно тя ще напусне дома. В пословиците се осъжда суетността на момите, самовлюбеността, мързела, отсъствието на срам, пристрастие към виното: *момата е чужда отмяна; момата относи, момчето приноси; още ли мома ходи, още ли света лъже; ожени мома, да не е дома; момичя е смръдливо сирене: махай го докле му е времето, та не ся е увоняло; момата хубава, ала главата и гнидава; кучето от ходене остарява, момата от китене; която мома много пее, рядко сее; момата вино не пие – коза сено не яде; ерген вярва няма, мома срам няма.* В руските паремии момичето често играе ролята на годеницата, която във фолклора и лирическите песни почти винаги се отбелязва с положителни епитети. Там често присъства възприемането на жената като сексуален обект.<sup>16</sup>

Младата жена (булката) в българските пословици нерядко се характеризира отрицателно, акцентира се върху нейният лош характер, нехайност, отбелязва се отношението към булката като към стока: *харна мома, зла невеста; мома гиздосия, булка поразия; шета като булка без дарове; булка се купува, дете не може; хвърлила си булото; мързеливата булка срещу празник се познава.*

В заключение ще отбележим, че анализът ни показва – джендерният фактор не заема водещо положение в общия масив на българските пословици и поговорки (от 5000 само 200 са джендър-маркирани). Андроцентричността в българската паремиология има място, но не доминира, проявявайки се главно в пословиците, които отразяват зависимостта на жената в патриархалното общество. Но образът на жената на аксиологическата скала не е винаги конотиран отрицателно. Може да се говори по-скоро за тенденция, отколкото за еднозначно негативно отношение, въпреки че отрицателните характеристики присъстват във всички групи на „женските„ пословици: за съпруга, жена, мома, булка. Пословиците имат за цел да поучават и затова подчертават, изпъкват отрицателното, за да се избягва то, а положителното се подразбира от само себе си.

Същата картина имаме и в българските анекдоти за брачни двойки, детайлно анализирани от Д. Добрева. По законите на жанра и тук преобладават и „се разкриват чрез конкретни конфликтни ситуации различни страни на отрицателния женски характер – мързеливи и неуредни домакини,

<sup>16</sup> А. В. Кирилина, *Гендер: лингвистически аспекти*, Москва 1999, 114.

клюкарки, интригантки, опърничави, неверни, склонни към прелюбодеяние жени/съпруги“.<sup>17</sup>

Но въпреки това наличието на „женски глас“ в картината на света, създавана от българските пословици, е очевидно. В тази картина, която се отразява от женското езиково „аз“, се предават не природни, иманентни за жената области на действителността, а се показва, в какви сфери на обществения живот и социални институции участието на жената се е допускало и в каква степен. „Женският глас“ се характеризира с решителност, ирония, проява на собствена воля.

Разгледаните паремии ни дават възможност да направим извода за определена самостоятелност на жените дори в такъв древен период на историята, който се фиксира в езика на пословиците. Това потвърждават и историческите факти: срв. наличието на отделен имот на омъжената жена, с който тя се разпореждала самостоятелно.

До близките изводи стигат и К. Рот,<sup>18</sup> говорейки за „еманципиращо значение“ на словесните форми за хитрите прелюбодейки, и Д. Добрева, анализирайки образа на жената в българската анекдотична традиция, като показва чрез коментари и обобщения на жените разказвачки „едно разкрепостено или може би разкрепостяващо се, еманципиращо се самочувствие“.<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> Д. Добрева, *op. cit.*, 72.

<sup>18</sup> К. Roth, *Ehebruchschwanke in Liedform. Eine Untersuchung zur deutsch- und englischsprachigen Schwankballade*. München 1977, 117.

<sup>19</sup> Д. Добрева, *op. cit.*, 76.

**Elena Uzeneva**

## **The Gender in Bulgarian Proverbs**

*Key words:* gender, proverbs, stereotypes, male/female, picture of the world, folklore

We have chosen the paremiology as the object of this article because it is the area where phraseology and folklore are closely related. This fact makes the study of proverbs significant from the lingua-cultural point of view. The subject of the Bulgarian proverbs is an important source of interpretation because most proverbs are “prescriptions-stereotypes of folk self-consciousness” (Telija). We can see proverbs as cultural stereotypes reflected in common language. The analysis of different proverbs (more than 5000) makes it possible to draw valid conclusions about the dominating tendencies and assessments.

We concentrated on proverbs connected with the gender issues. They reflect the social aspects of relationships between a man and a woman. The analysis was seriously hampered by the natural semantic richness of proverbs. Our article focuses on the inner form of proverbs.

Our first obvious conclusion will be as follows: the gender factor does not play the leading role in the majority of the Bulgarian proverbs. We can see in some proverbs the reflection of the masculine mentality and the power of man, which in itself is not the dominant factor. The negative female stereotype exists alongside the male one. At the same time the female character does not always have negative connotations. Very often the feminine beauty, mind, positive housewife image and patience are in focus. In addition, the indisputable fact of the presence of the “female” voice, in which sorrow and suffering dominate, and the female consciousness becomes apparent in the understanding of the world created by Bulgarian proverbs. They characterize her emotional side and decisiveness, as well as her expression of resistance.

The above in-depth analysis allows us to make the conclusion about certain independence of women even in those past times which are reflected in the proverbs. Confirmation of our main conclusion can be found in some historical facts such as: a married woman had the right to manage her inherited property on her own.





**Др Драгана Радојичић**

Етнографски институт САНУ, Београд  
Dragana.Radoicic@sanu.ac.yu

## Кречане/клагине – занат који је изумро

У раду се, на основу расположивих архивских вести, говори о заборављеној производњи креча за потребе некадашњих грађевинара, чија су камена здања и данас у добром стању. Креча, који се производио у кречанама вековима познатом методом, данас готово да нема. Понеки остаци кречана које датирају из XVIII века и старе архивалије млетачких нотара, који су у судским књигама помно бележили све што се односило на поједине кречане, локалитете на којима су се налазиле, њихове власнике, набавке, као и на спорна питања у којима су потражња и наплата биле најзаступљеније, једино су сведочанство о овој делатности.

Млетачка власт је строго водила рачуна о производњи креча, његовој испоруци, судским споровима који су се водили око креча и кречана, као и о исплаћивању новца за испоручени креч, а ми смо овим радом подсетили на делатност које више нема.

*Кључне речи:* кречана/клагина, креч, производња, продаја, наплата

Да је којим случајем у XVIII веку било реклама, реклама за производњу креча/клага у бројним кречанама/клагинама на целом простору Боке Которске би можда гласила „*Клагине са препоруком*“. Асоцијација на рекламу: *Зорка, боје са препоруком*, једну у мноштву рекламних понуда за материјал којим се може обојити или, како се у жаргону још увек може чути,

---

□ Текст је резултат пројекта бр. 1868: *Савремена сеоска и градска култура – путеви и трансформација*, који финансира МНЗЖС РС.

□ Креч (тур.), продукт добијен сагоревањем кречњака који том приликом губи угљен-диоксид. Кречњак је општи назив за важну групу седиментних стена, врло распрострањених и углавном сачињених од калцијум-карбоната. *Нова енциклопедија*, Вук Караџић, Larousse, Београд 1977, 947

окречити кућа/стан, навела ме ка архивалијама старим три века, у којима се налазе подаци о кречанама/клагинама.<sup>□</sup>

Креч, материјал вековима употребљаван као везивни у грађевинарству и при кречењу, односно бојењу и дезинфекцији спољашњих и унутрашњих зидова стамбених и других објеката, производио се у кречанама у руралним условима, а његова производња је, као и свака друга, имала своје специфичности и законитости у односу на географску средину и период.

Грађевинарство је, као привредна грана, отпорно на све турбуленције друштва, било да су изазване економским успоном, потребом за технолошким напретком, ратовима, елементарним непогодама, катастрофама: увек се нешто подизало градило, рушило, обнављало, а у том послу је креч био незаобилазан материјал.

Креча, који се производио у кречанама вековима познатом методом, данас готово да нема. Урушени остаци кречана које датирају из XVIII века и старе архивалије млетачких нотара, који су унутар нотарских канцеларија – смештених у бедемима опасаним градским језгрима Котора и Херцег Новог – у судске књиге помно бележили све што се односило на поједине кречане, локалитете на којима су се налазиле, њихове власнике, набавке, као и на спорна питања у којима су потражња и наплата биле најзаступљеније, једино су сведочанство о овој делатности.

Након завршетка последњег турско-млетачког рата полако је нестајала атмосфера барута, мировних процеса, територијалних разграничења, што се преламало кроз друштвени и привредни живот Боке Которске, нарочито херцеговског краја.<sup>1</sup>

Током првих деценија XVIII века у херцеговском крају уследили су мирнији животни токови, развијала се трговина, посебно поморска, поправљали су се порушени градски бедеми, утврђења, јавне зграде и стамбени објекти, а градили су се и нови. Дакле, неимари су имали пуне руке посла. О њима, њиховом животу и раду црпимо податке из архивског фонда *Политичко – управног млетачког* архива, архива Херцег Новог. Због природе докумената недостају нам многи подаци о грађевинској делатности и њеним носиоцима, који су неопходни за истраживање структуре заната: уговори о преузимању одређених послова, примања у службу шегрта и помоћних радника, обавезе према њима, кординација између појединих занатских

---

□ Архивска грађа из XVIII века, коју сам сакупљала у архивама Котора, Херцег Новог, Дубровника и Венеције, из које се могу издвојити теме занимљиве за етнолошку и антрополошку науку, наводи на обраду појединих сегмената и упућује на континуирано бављење овом врстом извора ради израде свеобухватних тема. Данашње генерације етнолога и антрополога не баве се старијом архивском грађом, те је овај рад једна врста дуга према мојим учитељима у овом послу и према њиховом времену.

<sup>1</sup> Томо К. Поповић, *Херцег Нови*, Херцег Нови 1924; Глигор Станојевић, *Катастар Херцег Новог и Рисна*, Споменик САНУ СХХV, Београд 1983, Драгана Радојичић, *Крајина новска у судару светова*, Београд 1994.

делатности, цена рада итд. Обавештења се углавном односе на неке појединости из свакодневног живота и деловања мајстора – зидара и столара. Могуће је, донекле, сазнати нешто више о њиховој јавној делатности, понајвише о пословима вештачења. Подаци се односе и на њихово порекло, имовно стање, друштвени статус, као и на породичне односе, дуговања и судске спорове који су се углавном односили на потраживања наручиоца посла и на наплату од стране извршиоца. Ако је судити по бројности докумената која се односе на ове занатлије, може се сматрати да је њихова делатност била једна од најинтезивнијих занатских делатности у овом периоду. Садржај докумената упућује и на констатацију да су ови мајстори били веома професионални, стручни и коректни извршиоци својих послова, јер су судски спорови везани за њихово делање веома ретки.<sup>2</sup>

Сигурно да дела ових неимара не би одолела зубу времена да уз свој мајсторски рад нису користили квалитетан материјал и алат. Без производње и употребе креча нису се могли замислити било какви грађевински радови.

Простор Боке Которске обилује кречњачким стенама, а производња креча је у приобаљу и загорским селима била веома распрострањена током XVIII века. Готово да нема руралне средине у којој није било кречана. Полуострво Луштица било је најпознатије по својим кречанама/клагачинама.<sup>3</sup>

Шта ми данас можемо да напишемо о давно несталим луштитким и другим *клагачинама и клагачинарима*? Као гашени креч угасила се и ова делатност од које је, судећи по расположивим документима, поред млетачких власти, имало користи и локално становништво. Са обе стране брдовитог уласка у бококоторски залив (Луштица и Кобила) сачували су се топоними *клагачине* који, поред неколико остатака/рушевина кречана, уз ахивске записе, сведоче о овој делатности током XVIII века. Сеоско становништво у оскудици обрадиве земље није имало велики избор послова за зараду. Могуће је претпоставити да је свако село имало кречану за своје потребе, али се у документима највише наводе луштитке кречане. Није нам познато да ли је то због тога што су на том локалитету оне биле најбројније, или зато што је креч произведен у њима био најквалитетнији за градњу. Било како било, за овај тежак физички посао сигурно се удруживало троје или више људи.<sup>4</sup>

За прављење кречана најпре је било потребно изабрати погодно место за копање рупе – јаме. Неопходно је било да у непосредном окружењу има довољно камена и дрвета. Кречане су биле лоциране у близини пута или обале погодне за пристајање барки. Припремни радови, који су трајали око две недеље, односили су се на сакупљање дрвета и камења око будуће кречане. У

---

<sup>2</sup> Д. Радојичић, *Преглед занатства у херцеговском крају током XVIII вијека*, Зборник Етнографског музеја у Београду, Београд 2001, 189-198.

<sup>3</sup> Ibid, 196.

<sup>4</sup> Ibid, 196, Архив Херцег Новог, *Фонд Политичко-управни млетачки архив (1687-1797)*, у даљем тексту: АХ ПУМА, ф. 157, 88.

овим радовима обично су учествовали не само они који су се удружили ради производње креча, него и њихови укућани, родбина и сељани.<sup>5</sup>

За кречану се бирала нека мала вртача, увала у чију би се средину које би се забио колац око којег се описивао круг којим се означавала величина рупе/кречане. Ширина ове јаме обично је износила два и по до три метра, а дубина је била једнака полупречнику круга. *Рупа/казан* је облаган унаоколо сувомеђом до *плоче*, са које су грађена врата за убацивање дрвета. Мајстор је слагао отесани камен без икаквог везивања, у облику свода, а средина свода је била затварана једним каменом у облику пирамиде. *Волат* и рупа морали су бити исте величине; нарочито је био цењен онај мајстор за кога је важило да му се ниједан свод није срушио. Посао искусног мајстора овде се завршавао. На супротној страни од врата за убацивање дрвета, испод *волта*, налазио се отвор других, мањих врата која су служила за избацивање жара и пепела када се кречана запали. Са спољне стране рупе побадали су се дугачки кочевци око којих се плео плот. Упоредо са овим послом, стављала се иза плота прво земља, па ситно камење, такозвана *кошуљица*, и на крају *товар* – крупно камење. *Товар* клачине је имао облик заобљене купе и био је висок онолико колики је био пречник рупе. На крају овога градитељског посла следило је покривање *товара* слојем земље, *кошуљицом* дебљине око 30 *цм*, а на врху се посипао ситни кречњак у облику свода. На средину је стављан камен осредње величине, који се називао *голуб/кокот*, а по коме се распознавало када је камен печен. Око кречане је копан канал којим је у случају кише вода отицала даље од рупе.<sup>6</sup>

Дружина једне кречане могла је имати три члана и мајстора или пет до шест људи, од којих је један био мајстор. Они су након градње кречане имали мукотрпан задатак да даноноћно ложе дрва за кречану. „За клачину од 3 лакта потребно је од 300-350 момачких бремена дрва, а за ону од 9 лаката од 1000-1200. Дрва треба да су отприлике подједнако сува, јер ако би се послје сирових наложила сува камен би се окалио и не би изгорио како ваља. Клачина од 3 лакта гори 6 чела, три дана и ноћи, а од 9 осамнаест чела, читавих девет дана непрестано.“ По завршетку ложења рупа се пунила дебелим сувим дрветом, а врата су се зидала камењем. „Кречана од 3 лакта охлади се за десет дана, а од 9 лаката за три-четири недеље.“<sup>7</sup>

Након извесног времена, када би се кречана охладила, приступало се расецању плота на неколико места како би се креч могао срушити у рупу. Креч се вадио из рупе и транспортовао или остављао да презими. Сматрало се да је креч бољи уколико дуже стоји загашен. У грађевинарству се користио

---

<sup>5</sup> Д. Петровић, *Клачнице (кречане) у Бјелопавлићима*, Гласник Етнографског института САНУ, 1-2, Београд 1952, 469.

<sup>6</sup> Ibid, 470-471.

<sup>7</sup> Љ. Каписода, *Прављење кречане и производња креча у околини Цетиња*, Гласник етнографског музеја на Цетињу, Цетиње 1962, 171.

након четири недеље. „Један лакат живог креча даје вагон мртвог. Живи креч се мјери на килограме, а загашени на багаше разним посудама.“<sup>8</sup>

Доћи до креча није било нимало лако, а судећи по документима на основу наредби виших млетачких власти, власници кречана били су обавезни да им по налогу и потреби испоручују знатне количине креча.

Из провидурове канцеларије у Херцег Новом издат је налог августа 1719. године главару села Луштице – да Луштитчани помогну око печења и гашења креча и да се лично постара „да остатак креча“ преда властима. У септембру исте године, на исту адресу, стигао је налог за испоруку две барке креча.<sup>9</sup>

Вероватно су надлежне власти имале веће потребе за негашеним кречом ради грађевинских радова, а и потешкоће да натерају Луштитчане да доставе креч. Један од налога за испоруку две барке креча био је из новембра месеца, када су капетану Луштице наложили да уступи и једну клагачину за потребе јавних радова којих је те 1719. године било много. Потражња креча је, по свему судећи била већа од производње. Затим следе налози из 1720. године: тражена је испорука пет барки креча, а креч који је требало упутити за потребе у Котор био је из кречане Рада Лукова. И наредних година следили су бројни налози, да би се њихов број смањио од средине XVIII века. Ипак, на основу расположиве грађе је остало нејасно да ли је набавка креча за јавне и друге грађевинске радове највише ишла са Луштице због тога што је ту била и највећа производња, или је ту пак прављен најквалитетнији креч.<sup>10</sup>

Испоручиване су различите количине неугашеног креча, а у документима се као мерна јединица наводе кофе, килограми и барке. Тако су Нико Томашевић и Перо Стијепов, власници клагачине из Луштице, по налогу издатом у Котору, августа 1734. године на Пристан испоручили 2000 кг неугашеног креча.<sup>11</sup>

Физичка лица су при набавци креча за градњу и обнову/оправку објеката/кућа морала тражити дозволу од млетачких власти, односно од провидура. Пауло Витури је из Будве у Херцег Нови 20. јула 1690. године упутио писмо у коме тражи креч за оправку једне цркве чији је зид склон паду. Петар Фонтана је потраживао креч 1728. г. за оправку једног објекта, а провидур је одлучио да инжењер Комицини претходно изврши увид, па да се потом одреди неопходна количина креча која може да му се одобри.

---

<sup>8</sup> Ibid, 171.

<sup>9</sup> АХ ПУМА, ф.70, 160, 167, 191.

<sup>10</sup> АХ ПУМА, ф. 70, 59, 72, 151, 196.

<sup>11</sup> АХ ПУМА, ф. 93, 154.

По свему судећи, до креча није било лако доћи, а у првим деценијама XVIII века потражња је била већа од производње, па су власти контролисале рад кречана и делатност у вези са њима.<sup>12</sup>

Око креча и зарад њега вођени су и судски спорови. Неуспео посао три дружинара: Јова Мирковића из Топле и Ива Радовића из Луштице – млетачких поданика те Јова Катића из Жвиња – турског поданика (данас делови општине Херцег Нови), који су на Кобили правили кречану, завршио је на суду 18. јуна 1789. године. Тужен је Лазар Јанковић, који је спалио припремљена дрва за њихову кречану на Кобили из освете што није примљен у дружину. Тужени је морао надокнадити штету.<sup>13</sup>

Мајстор-зидар А. Cassina и Ђ. Пецарић посудили су једном приликом 367 кофа гашеног креча браћи Василију и Војину Кнежевићу – становницима Топле. Њима је креч био потребан за градњу неког објекта, али га они нису вратили, па је читава ствар завршила на суду.<sup>14</sup>

Дружини кречара из Луштице: браћи Петру и Мијату, као и Вуку и Раду, под претњом казне од 50 дуката наређено је да „дигну руке“ са клачине Андрије Миње из Луштице, који је тврдио да је клачина власништво његово и његове браће.<sup>15</sup>

Производња креча, веома траженог у овом периоду, била је уносан посао. Показали смо да су се бројна документа односила на потраживање наручиоца и да је власт сваку наруџбину контролисала, а тек затим одобравала. Наплата од стране извршиоца оверавала се писмено. На крају сваког таквог документа/потврде стајао је крст, будући да су власници кречане били неписмени. Из Херцег Новог је био издат налог капетану села Кртоли за подношење рачуна за издати креч, како би му се за исти могла исплатити новчана надокнада. Петар Вуков Ивошевић је 1731. године, стављајући крст потврдио да је од провидура примио 120 лира за испоручени креч.<sup>16</sup>

„на 8. октобра 1732. у Новоме

Примио сам Раде Јовов главар од клачине у Жањицу у Госп. Кап. Антониа Лонга за салдо од свега клака што сам дао за принципа у вриеме од кариге провидура ешћ(о)рдинариа Пиетра Анђела Мана и ово се разумие салдато потпуно о свега нашега што смо имали имат су либара 170:-

Ја Јово Жарковић учино ову на преженцу капетана од Луштице бивши од обоице молен“.<sup>17</sup>

<sup>12</sup> АХ ПУМА, ф.7/к, 544; ф. 100, 1.

<sup>13</sup> Д. Радојичић, *Преглед занатстава...*196.

<sup>14</sup> АХ ПУМА, ф. 202, 15.

<sup>15</sup> АХ ПУМА, ф. 307, 151.

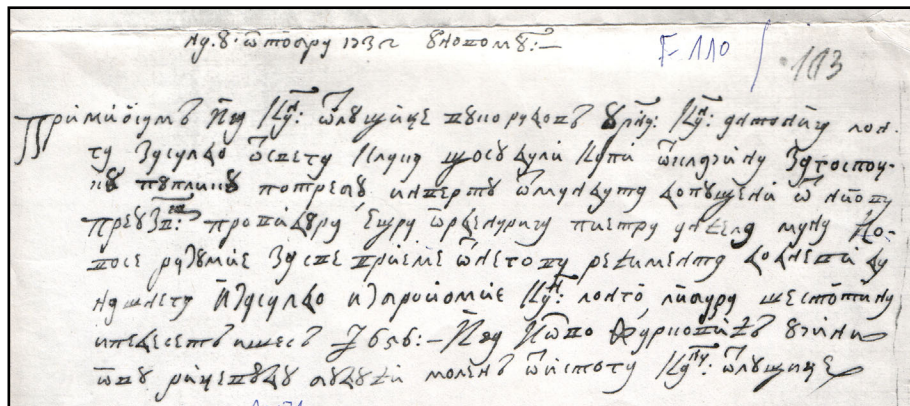
<sup>16</sup> АХ ПУМА, ф. 70, 94; ф. 105, 31.

<sup>17</sup> АХ ПУМА, ф. 110, 105.

Јово Жарковић је сачинио више пута потврде и за Јова, Петра и Сава Стијепова. Они су за потребе градње лазарета у Мељинама испоручили, по налогу капетана Антониа Лонга, креча у вредности 375 либара, што им је и исплаћено 23. јуна 1732. године.<sup>18</sup>

Захваљујући документу из 1762. године, могуће је на једном примеру -клагачине која је била власништво браће Лепетић из села Мокрина видети како су се прецизно водили рачуни трошкова за клагачину.

Млетачка држава била је озбиљна и организована држава која је на својим тек освојеним поседима, у XVIII веку (херцеговски крај), у свим сферама живота, успостављала правила по којима се морало владати. Види се то и на примеру производње креча, неопходног грађевинског материјала у времену када је много порушеног требало поправити и новог изградити. Чињеница да се производњом креча бавило искључиво сеоско становништво (једна породица или пријатељи удружени у дружину) не умањује значај и организованост ове делатности. Млетачке власти су строго водиле рачуна о производњи креча, његовој испоруци, судским споровима који су се водили око креча и кречана, као и око исплаћивања новца за испоручени креч. Података друге врсте о власницима кречана нема; могуће је претпоставити да нису били власници поседа и имовине вредне неког помена. Можемо само да претпоставимо са каквим су се све недаћама сусретали произвођачи креча из XVIII века, а веровало се да је за овај веома тежак и мукотрпан посао најбољи кречњак са површине, онај којег је сунце пекло.



Факсимил архивске грађе

<sup>18</sup> АХ ПУМА, ф. 110, 51, 103.



**Dragana Radojičić**

## **Lime-Kiln – a craft not used any more**

*Key words:* lime-kiln, lime stone, production, trade, reimbursement.

The mode of lime-stone production, used for centuries, almost disappeared today. The only data on lime-stone production from the Herceg Novi area are remains of lime-kiln dated to 18<sup>th</sup> century, and old archives of Venetian notaries from the cities of Kotor and Herceg Novi. The notaries collected and noted down the data on lime-kilns in many details: on particular lime-kilns, their locations, owners, supplying, reimbursements etc, and these data represent the only testimony on this activity.

In order to build a lime-kiln, it was first necessary to find a suitable place and dig a hole. Also, it was an imperative that the selected place is surrounded by trees and stone. Almost all lime-kilns were located near the main roads or shores, which made them accessible to boats. A preparatory work, usually about two weeks, consisted of gathering and collecting wood and stones; the next phase was building of a lime-kiln, followed by a heating/firing wood (heating a lime-stone), a period of cooling off, and at the end, a transport of slacked lime. All these activities involved not only workers employed at the particular lime-kiln, but also their families, relatives and peasants. Based on the available documents, it was very difficult to obtain a good quality lime-stone, but it is said that the island of Lustica had provided the best quality.

The lime-stone production employed peasants (one or more families, or friends joined together), which did not diminish the value and organizational aspect of this activity in the period of Venetian rule of the Boka Kotorska Bay. The government paid strict attention to the production, deliveries, judicial proceedings, and reimbursements. From the available data on the lime-kiln owners, it can be assumed that they did not own the land itself. Also, we can only imagine what kinds of troubles and difficulties the people involved in the lime-stone production had to face; this was a very difficult, hard work, and it was believed that the best lime-stone is the one from the surface, “baked” by the Sun.

**Мирослава Лукић-Крстановић**  
Етнографски институт САНУ, Београд  
eisanu@sanu.ac.yu

## Етнографско тумачење публике

EXIT NOISE SUMMER FEST <sup>□</sup>

Фестивали заузимају значајно место на планетарној пијаци друштвених комуникација. Они представљају догађаје, светковине, скупове ритуала и произвођаче симбола у хипертрофираном облику. Музички фестивали јесу инверзија живота, али и његова копија. *EXIT noise summer fest* је највећи музички фестивал у Југоисточној Европи. Намера интердисциплинарних истраживања 2002. године (учествовало 50 истраживача) била је да се на репрезентативном узорку од 500 испитаника добије слика једног културног догађаја и његових протагониста, пре свега, публике. Као члан истраживачког тима, своју анализу заснивам на том обимном материјалу.

*кључне речи:* фестивал, спектакл, светковина,  
публика, популарна музика,  
семантика буке и тела.

Читање музичког спектакла обухвата две интерактивне зоне: публику и сцену. Музички фестивали су много више од сценског дела, они су

---

<sup>□</sup> Текст је резултат део истраживања *Јавне светковине и ритуали* у оквиру пројекта бр. 1868: *Савремена сеоска и градска култура – путеви и трансформација*, који финансира МНЗЖС РС.

<sup>□</sup> Истраживања *EXIT noise summer fest-a* обављена су у сарадњи са Центром за социолошка истраживања Филозофског факултета у Новом Саду чији је организатор и координатор Жолт Лазар. Истраживачи су били студенти новосадског универзитета. Комплетну обраду статистичких података је урадио Жолт Лазар. Поред обраде анкета којом је обухваћено 500 испитаника, интервјуисала сам 35 посетиоца фестивала, направила видео записе (VHSC – три касете), обрадила *press clipping* и промо – материјал. Овај рад је допуњен и претходним истраживањима средњошколки и средњошколаца у Београду; Мирослава Лукић – Крстановић, *Vox adolescentiae, Мој јавни живот и спектакли*, Обичаји животног циклуса у градској средини, Посебна издања Етнографског института САНУ 48, Београд 2002, 145-163.

рефлексија и креација друштва. Моја намера је да расветлим музички спектакл са становишта културне и социјалне комуникације. Основне методолошке матрице су светковина, ритуалне путање и наративни догађај. У њиховим пољима се успостављају симболичке интеракције између искуства и слике. Стога је етнографско раслојавање усмерено на два примарна актера сложене комуникацијске мреже: тело – акција и бука – представа. Њихова међусобна кореспонденција даје спектаклу легитимитет визуелног и чулног поретка који је друштвено каналсан. Вишеслојно читање фестивала заснива се на перцепцији, статистичким и фактографским подацима који чине једну од многих интерпретацијских прерађевина намењених бољем разумевању друштвених стварности.

## Музичка сцена на тржишту спектакла

Спектакл<sup>1</sup> је мултимедијални и сценски производ у коме се одвија промет визуелних и звучних перцепција ◻ звук је изражајно средство спектакла ◻ висока фреквенција звука представља се у виду буке ◻ бука као акустички производ звука трансмитује се у поруку ◻ порука ствара доживљај и утисак ◻ од доживљаја и утиска настају симболичке представе о буци.

Да ли је спектакл *псеудодогађај* (Гиј Дебор), или *визуелна представа живота* (Жан Дивињо), или *виртуелни проводник* (Жан Бодријар)? Спектакли као такве конструкције круже планетарном пијацом. Музички фестивали, ти путујући супермаркети, постају бизнис – институције које задржавају универзалну форму *festum*<sup>2</sup> прекомерности. Они су направили искорак од празновања и уживања постајући медијско тржиште, туристичка атракција и подлога за све врсте престижа и моћи. Друштвено време мери се датумима фестивала као што су *Pepsi Sziget, Ibiza, Love Parade, Glastonbury, Paleo festival* и многи други. Према речима Срђана Марковића, менаџера, реч је о две хиљаде фестивала у Европи, док их само у Енглеској има око две стотине, чији су капацитети од хиљаду до три стотине хиљада људи.<sup>3</sup> То је незанемарљив комуникацијски промет.

У Србији музички концерти и фестивали остављају траг мегаспектакла на микронивоу. Протеклих деценија они су исписали својеврсну историју музичког и идеолошког звука/буке – од соцреалистичких игроказа и дисциплинујућих слетова, преко поткултурних сцена револта, конвенционалних позорница популарне музике или комерцијалних светковина фолк наслеђа. Колико је само музичких догађаја постало носећа конструкција у борби за политичку моћ и читав корпус друштвених (псеудо)вредности протекле

<sup>1</sup> Видети: Guy Debord, *The society of the Spectacle*, New York 1995; Žan Divinjo; *Sociologija pozorišta*, Beograd 1978; Žan Bodrijar, *Drugo od istog*, Beograd 1993.

<sup>2</sup> *Festum* – реч латинског порекла, значи: празник, свечаност, светковина. У етимолошком коду фестивали су задржали своју првобитну функцију.

<sup>3</sup> Интервју са Срђаном Марковићем у *EXIT News*, br. 1 – godina 1 – 01.07.2002.

деценије. Таква театрализација живота је само усисала оно што се током последњих година дириговало из центара медијске (читај: политичке и финансијске) моћи, а инкорпорирало у клубовима, кафићима, журкама, свадбама и осталим пратећим сценама животног циклуса. Овде је реч о концептима културних образаца који су кроз зецкање антагонизама креирали животне стилове. Музички репертоар се задовољавао мегаломанијом локалних звезда који није прелазео праг националног атара. Бити саплеменик у кружењу музичких сцена на текућим глобалним пунктовима деведесетих година остајало је често на виртуелном нивоу. Транзициона померања након 2000. године омогућила су да многе виртуелне слике постану и реалност: гостовања страних бендова, музичких звезда ставили су Београд и Нови Сад на *booking* листе<sup>4</sup>, што је први корак у стратешком позиционирању државе на музичком тржишту. Угошћавање чувених музичких звезда постало је исто толико важно и престижно колико и долазак страних државника. С друге стране, локалпатриотске снаге музичке естраде имале су велики уплив у свакодневну културу младих. Истраживања међу средњошколкама и средњошколцима показују да је публика поларизована на оне који се у потпуности задовољавају домаћом сценом обликованом према инстант музичким стандардима<sup>5</sup> и на оне који се радују сваком промету преко граница. Тако на пример у одговорима које сам током лета 2002. добила од младића и девојака о присуству на музичким спектаклима, један број се определио за мегаконцерт фолк звезде Светлане Ражњатовић, а други број за одлазак на EXIT noise summer fest. Негде између провлачили су се љубитељи етно – трубачке светковине у Гучи. У служби адолесцентског, променљивог идентитета ова груписања указују на културне дистинкције, али и на све веће присуство потпуно изукрштаних стилова и догађајног искуства: отуда љубитељи EXIT-а у Гучи, трубачи Бобана Марковића на Pepsi Sziget-у итд. Можда моћ спектакла на релацији бука-тело-технологија превазилази моћ музичких стилова.

## EXIT 2002: прибежиште у ритуалима и светковини

Ритуали су композиције намерних конструкција понашања актера □ Светковина је метафора заједнице у којој се дестилише метаискуство културно стимулисане акције □ У ритуалима и светковинама стиче се утисак учествовања, а у спектаклу – свеобухватног (над)гледања и монтирања.

EXIT noise summer fest је за три године исписао галопирајућу историју бунта и забаве. Свој експериментални пут започео је 2000. године, надовезујући се на протестне акције *Шаком у главу* против режима Слободана

<sup>4</sup> Познато је да се припреме и резервације о гостовањима познатих певача и бендова одвијају по стриктним плановима који представљају сложену мрежу понуде и потражње.

<sup>5</sup> Овде мислим, пре свега, на неофолк товревине под називом „турбо фолк“ који је прерађевина у краткорочни „народни производ“. О феномену турбо-фолка као неофолк или техно фолк видети: Ivana Kornja, *Naknadna razmatranja o turbo-folku*, Kultura 102, Beograd 2001, 8.

Милошевића и изданака турбо-национал империје. Субверзивна бука постала је ритуализовано окупљање Новосађана у протестном ангажману отпора режиму Слободана Милошевића. У провокативној буци креирали су се културни концепти који су на површину избацили маргинализоване и табуисане принципе мултикултурализма, људских права, отворених граница, а против ксенофобије, национализма, ратничке етике. Наравно да је музика у таквој мисији највећи гласноговорник. Интернационални ЕХИТ програми академског и фестивалског типа стигли су и до Новог Сада и ту започели свој *open air*<sup>6</sup> живот. Од ванинституционалних форми, након промене режима, ЕХИТ се постепено изграђивао у фестивалску институцију којој је и естаблишмент отворио врата – градска влада, републичко министарство, фирме – спонзори и нека звучна имена. Како је реч о фестивалу који окупља велики број људи са богатим програмом учесника и бројним разноврсним манифестацијама, јасно је да се ова забава и задовољство третира као озбиљан посао у који су укључени професионални тимови: промотери, *booking* менаџери, урбанисти, финансијери – донатори и спонзори, агаенције за адвертајзинг,<sup>7</sup> обезбеђења, *press* центри, истраживачи, сценски дизајнери, инфраструктура града. Дакле, послови око организације су институционализовани и хијерархизовани, са елементима естаблираних улога и статуса. Када су тако зацртана правила у бирократском дизајну, онда су анимација и контрола усмерене на прописану и пожељну презентацију. С друге стране, музички спектакл као светковина подразумева преображај поретка у слободне структуре, што се исказује кроз елементе карневала као друштвене инверзије и субверзије. Овај фестивал, као и већина сличних у свету, ушао је и у сферу интереса и профита, па тиме загарантовао себи статус угледа, моћи и престижа на културној, политичкој и економској сцени. Но, иза бирократског метадизајна, као огледала друштва, остаје музичка дифузија за хиљаде младих који у њој виде прибежиште у светковању.

Музички фестивал се одржава у време летњих солстиција у последње две године. Епицентар вишедневног спектакла је Петроварадинска тврђава, која је од центра града удаљена око један километар. Међутим, централна зона ЕХИТ фијесте подразумева сложену комуникативну мрежу, састављену од више пунктова као означених зона груписаног просторног искуства. То су *communitas*<sup>8</sup> простори односно места окупљања потенцијалних актера ЕХИТ спектакла: аутобуска и железничка станица, Трг слободе (Милетићев трг), простор код католичке катедрале, Змај Јовина улица, Позоришни трг и плато Српског народног позоришта, Београдски кеј, односно чувени ШТранд,

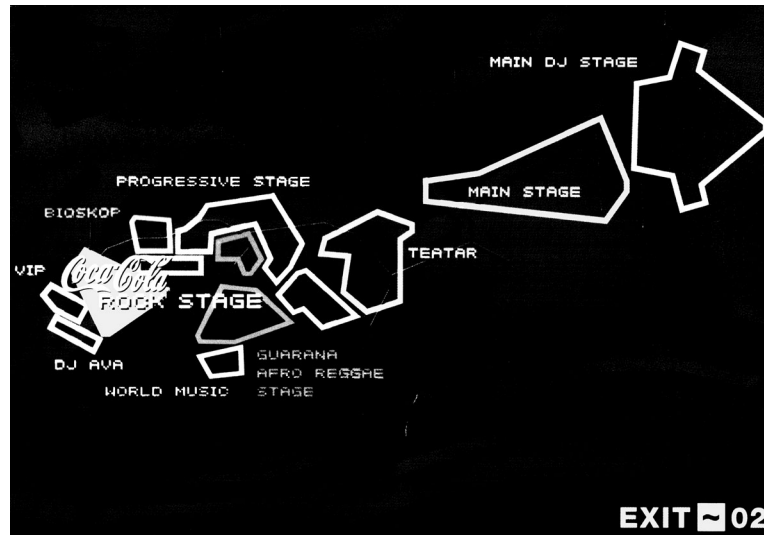
<sup>6</sup> Све више је у употреби термин *open air* фестивали или концерти који означавају догађаје под ведрим небом.

<sup>7</sup> Последњих година има све више професионалних рекламних агенција (*advertising agency*).

<sup>8</sup> Појам *communitas* увео је Victor Turner као посебан облик људске интеракције, супротстављајући га појму структуре – систему закона, хијерархија регулисаних друштвеним поретком; в. Victor Turner, *Dramas, Fields and Metaphors, Symbolic Action in Human Society*, Cornell University Press, 1990, 36-50.

Варадински мост, улице које воде на тврђаву, шума, односно плато испред Филозофског факултета, где је смештен камп за време фестивала.

EXIT фестивал је светковина у којој доминирају елементи ритуалне праксе репетитивне и високостилизоване радње. Читање EXIT ритуала подразумева да се прати путања понашања и мењања статуса њихових актера.



Мапа Exit-а 2002.

У контексту светковине, *communitas* зона повезује свакодневне активности, афинитете и ангажман на пољу музике и забаве са несвакидашњим догађајем. Како је музика епицентар за већину „егзиташа“<sup>9</sup> и осталих љубитеља „јаког звука“, значајно је нагласити да је контакт са музиком свакодневни пртљак уз учење, у кафићима, на журкама, уз ћаскање или гледање ТВ програма. Већи проценат одговора подвлачи оно што је опште познато: музика је стимулација, релаксација, мотивација. Друштвена граница сврстава музику у поље доколице.

Уз које активности најчешће слушате музику?	%
док радите/учите	21
док се одмарате	42
док се рекреирате	7
док се дружите	21
уз све активности	9

<sup>9</sup> Термин „егзиташ“ користи се у делу медијске кампање, али је постао и идентификациона ознака.

Музичко задовољство свакодневице усаглашено је са друштвеним нормама камерних простора, док догађајно задовољство подлеже правилима и контроли на великим просторима. Бука са прозора је санкционисана, а бука на отвореном и омеђеном простору је дозвољена и контролисана. Одвајање од друштвене свакодневице и улазак у музички простор представља згуснуто искуство у коме се успостављају нове ритуализоване активности. То подразумева одређену врсту конвенција и формалног понашања, али и одступања од форми контроле ка претпостављеној слободи.

EXIT fest је амбивалентан случај – догађај. Присуство на овом фестивалу је потпуни рез, али и усаглашавање са свакодневним ритмом: време завршетка школске године, крај испитног рока, годишњи одмори или викенди. Прелаз из свакодневице у догађај подразумева следеће параметре: просторна мобилност, нови статуси који успостављају измењене улоге учесника – аудиториј, публика, извођачи, организатори, фестивалске службе, гости и др. Једни постају инсајдери догађаја тј. његови носиоци и конзументи, а други – аутсајдери догађаја.

Бити конзумент EXIT festa подразумева реализовање основних задатака партиципијента, а то је одлука и реализација плана. Одлука да се дође на музички фестивал подстакнута је интересовањем и могућностима реализације, што подразумева, пре свега, улагање новчаних средстава у куповину карата, организовање и планирање боравка у Новом Саду. Мотив доласка обухвата: музички програм, спектакл, провод, дружење. Интересовање за фестивал је делимично иницирано и маркетиншком кампањом, али и ранијим присуством и искуствима са овог догађаја. Дифузија информисаности ширила се од усмених информација чуо/чула до телевизијских спотова, цинглова, флајера, билбордова, а нешто мање – посредством радија, штампе и интернета.

<b>Како сте сазнали за летњи музички фестивал EXIT-02?</b>	<b>%</b>
посредством ТВ спота	23,4
посредством радија	5,8
посредством дневне и периодичне штампе	2,4
посредством плаката	11,0
посредством флајера	4,6
посредством интернета	2,6
посредством усмених информација (чуо/чула сам од других)	50,2

Шта ово значи? Говоркања-гласине, као усмени проводници уз електронске и медијске инсталаторе, представљају хало ефекат у комуникативној дифузији. Гласине и говоркања су пулс надлазећег расположења, сасвим близу онога што се сматра јавним мњењем. У односу на медије, усмена и електронска комуникација имају могућност избора, креирања и надградње сопствене слике о предстојећем догађају.

## Путовање у средиште

Ритуализоване зоне су згуснуто просторно понашање и искуство, као перформативне радње које се исказују кроз репетитивне, експресивне и симболичке интеракције.<sup>10</sup> Оне се могу ишчитавати кроз фазе сепарације – одвајања од друштвене свакодневице кроз лиминалне фазе – и фазе агрегације односно поновног враћања у свакодневицу, са новим евокативним искуством нарације догађаја.

Полазак, путовање и одредиште јесу главне координате ритуалне путање из друштвене свакодневице у друштвени догађај. Без обзира на удаљеност, путовање је увек замишљени прелаз из једног живота у други. За потенцијалне „егзиташе“ то почиње од тренутка куповине карата у свом граду и припрема – ко, с ким, када и како? Колико је дестинација удаљенија, толико је и стратегија путовања сложенији чин. Путовање је, углавном, колективна акција. Издвајам неколико кључних момената за ЕХИТ путника/путницу: 1. За већину средњошколаца и студената новчани трошкови су приоритетни (карта за девет или за три дана + превоз аутобусом или возом + смештај). Девојка из Ниша одређује се за ЕХИТ након двоумљења „море или ЕХИТ“; 2. Посебна стратегија за запослене је и како издвојити дане годишњег одмора, или се пак ослонити само на викенд-одсуство; наравно, има и оних који се одређују на једноноћни боравак; 3. Долазак у Нови Сад подразумева решавање проблема адаптације: код пријатеља, у изнајмљеној соби, у кампу, или спавање под ведрим небом. У време тоталне економске асиметрије спектакл је вишедневно скупо задовољство. И како неки наглашавају, све улази у стаж сналажења и калкулација: „карта се замењује за храну, спавање за пиво“. Однос између млађих (16 – 24 година) и старијих од 25 година показује степен комодитета, што значи – сигурнији смештај и превоз. Главна интеракција између дошљака и домаћина реализује се у правцу пријатељских и сродничких веза, које управо у тим светковним данима добијају пуни замах. Нови Сад се открива као блиска пријатељска и сродничка оаза. Дакле, обично сналажење и понуде у виду туристичког плакатирања нису синхронизоване или довољно доступне. Путници-гости имају своја правила у ритуализованом кретању означених тачака у граду: код катедрале или код неког од поткултурно означених кафића, у кампу или на Штранду, на Мосту или на уласку у Тврђаву. То збијање у редове јесте важна *communitas* инфо-станица.

У досезању симболичког средишта музичке буке путник пролази и кроз телесни активизам путовања. Долазак на одредиште након неколико сати проведених у аутобусу, возу или аутомобилу подразумева телесну ангажованост која се разликује од свакодневног ритма. То се убрзо усклађује са новим стањем: *ми мењамо дан за ноћ/ми мењамо ноћ за дан* – девојка ме подсећа на

<sup>10</sup> Дефиницију ритуала видети: Jelena Đorđević, *Ritual*, Enciklopedija političke kulture, Beograd 1993, 1018.



стихове песме групе ЕКV. Тело је у приправности, снабдева се залихама и опушта пред предстојећи екстатички узлет.

„Осећам се као да идем на Вудсток“, речи су једног путника који се вероватно у свом „ходочашћу“ поистовећује са поткултурним митом о срећном заједништву. Извлачећи ову флоскулу из претходног миленијума, оновремене поруке рокенрол масе нису се много промениле. Или су остале као копирани стандарди првобитних хипи изума.

### ***Communitas* камп или саплеменици<sup>11</sup>**

Камп представља посебно просторно искуство у коме функционишу аутономија, поредак и слобода. За разлику од осталих актера фестивала, кампери су стални становници ЕХИТ светковине. Камп је инсталиран у малој шуми, испред Филозофског факултета, надамак кеја и моста. Из кампа се види Тврђава која је преко пута реке. Камп је посебна територија која има своје границе, администрацију, тржишна правила и обавезе. Сваки кампер, да би закупио простор (600,00 дин. плус 150,00 дин. депозита), добија картицу за шатор и картицу за личну идентификацију. У разговору са младићима и девојкама могуће је издвојити неколико разлога оваквог камповања: упознавање и дружење, летовање и независност.

Основни принцип кампа је нови друштвени ред који кампу даје статус надгледања и комуникације. По чему се овај камп разликује од ма ког другог омладинског кампа на планети? Ни по чему. Камп је епицентар у коме је најизраженија аналогија музика – дружење. Сви који желе да се својим очима увере да су на једном месту смештени Мађари, Канађани, Чачани, Нишлије, Кикинђани, Никшићани, Словенци и други, могу да прошетају кампом као „резерватом различитости“. Овакво дизајнирање камперског живота (уз радионице, панел дискусије о људским правима и мултикултурализму) представља другу страну друштвене реалности, потиснуте из деценијског поретка ксенофобије, национализма и криминала. Или је то само театрализација замишљеног и стварног живота? Један момак, резигнирано пакујући свој шатор – незадовољан камперским условима, прокоментарисао је своје шаторско окружење: „Ови тамо су ти глобалисти, а ми овде буквалисти“. Неки дан касније тројица момака који су се представили као „гробар“, „панкер“ и „избеглица“, имали су своје монологе као анархо-Србо-реге-гробарски идентитетски корпус, оличен у изгледу и понашању. За поткултурног аналитичара ово би био занимљив посао дешифровања и деконструкције значења по аналогији изгледа, понашања, музичких и идеолошких опредељења. Изглед и понашање којим се представљају у кампу јесу животне приче исписане на њиховим телима, које нису ништа друго до контроверзне стварности између осећања мржње и слободе или потпуне апатије.

---

<sup>11</sup> Michel Maffesoli уводи термин „tribes“ племена која означавају формације различитих микро група или микро група. в. Michel Maffesoli, *The Time of the Tribes, The Decline of Individualism in Mass society*, Sage publications, London 1996, 6.

Камперски *communitas* функционише по принципима конвергенције, чији је основни циљ осећање заједништва и блискости. Тако се спонтано успостављају односи солидарности, узајамног разумевања, (ис)помоћи и заштите. Међутим, категорија заједништва и солидарности увек подразумева однос ми/други, јер се зближавање заснива на дистинкцији контраста. Овогодишњи камперски живот је био карактеристичан по једној репетитивној активности, а то је једноминутно врштане и урлање у целом кампу. Овај, како је један момак назвао, „примордијални крик“ представља симбол ослобађања. Шаторска заједница има аутономију са посебним просторним обележјима, као што су нпр. вреће за спавање и путни пртљаг у шаторима или око њих, затим иконографски реквизити попут слике Џимија Хендрикса која је окачена на дрво... Мале територије су проходне зоне отворених граница пре-познатљиве онима који су их креирали.

### Музички спектакл на домаћем терену

ЕХИТ светковина је закупила Нови Сад – у масовности, бучности, различитости, другости. Девет дана, нон-стоп. Нови Сад живи амбивалентним животом, уобичајено и празнично. Да ли је реч о укрштеним стварностима, па и о контрастима у којима учествују и инсајдери и аутсајдери? Све указује на један празнични ритам који једни прихватају, а други не. Тако се пролазници окупљају око мале позоришне трупе у центру града, постајући и сами део импровизоване светковине, док за друге Новосађане сваки догађајни акт изазива немир. Контраст између новосадске свакодневице и егзиташке светковине постоји. Једном броју грађана смета промена саобраћајног режима, а „егзиташима“ недостају ванредне саобраћајне линије у јутарњим сатима. И једни и други се, коначно, адаптирају на новонастале услове и призоре.

Поред инфраструктуре, примаран је и економски моменат који успоставља нове позиције власти и новца. И овај фестивал, као и многи други, погодан је за „дивљање цена“ које се доводе у директну везу са буком и телесним активизмом: узбуђење и опуштање, глад и ситост. Као и на свакој светковини, конзумирање прекомерности конституише принцип губитка, док се продајна моћ консолидује кроз интерес добитка. Већ првих дана Штросмајерова улица према Тврђави претвара се у прави вашар-бувљак, чији власници тезги запоседају улицу са задатком да окрепљују „егзиташе“. Што је ближи циљ, окрепљивање храном и пићем има свој већи финансијски ефекат. Такво тржиште је увело и нови жаргонски израз: „егзиташке цене“. Односно, успостављени су нови тржишни односи између власника и организатора, произвођача и потрошача, купаца и продаваца. Наплаћивање простора, исплаћивање простора, коришћење услуга успоставило је ред на дивљем тржишту утолико што се знала хијерахија. Спектакл није само друштво за себе, него и његова рефлексија.

У самој логистици новосадског фестивала, поред одређеног броја стручњака из других градова и држава, био је ангажован и велики број Новосађана. Урбанистичка стратегија фестивала је подразумевала да се води рачуна не само о безбедности ЕХИТ-а, него и о безбедности града. Такође, циљ

организатора је био да културни догађај остави иза себе што мање провокативних, инцидентних ситуација. Слика – трансмисија је усмерена у правцу чистог и безбедног града. Пројекат је подразумевао ангажман великог броја стручњака задужених за урбанистичке и акустичке потенцијале Тврђаве, енергетске потенцијале града, комуналне ресурсе, саобраћај, хитну помоћ, јавну безбедност. Ова светковина је успоставила и одређене дистинкције управо у регулисању друштвене структуре и деловања разноврсних група и групација. Градски хабитус се поларизовао на инсајдере и аутсајдере, тј. на учеснике/гледаоце, ангажоване учеснике (службе логистике), пасивне посматраче, симпатизере и незаинтересоване грађане. Оваква интеракцијска дистинкција одређена је посебним културним параметрима, који нису само производ музичких стилова него и комплетне културне, односно идеолошке климе на овим просторима. Дакле, бити за или против ЕХИТ-а, рачунајући и трећу категорију „равнодушних“, даје реалну слику овог летњег тренутка. Она се заснива на стереотипима па и на представама: шта је пожељно, а шта није, каква је слика потребна за напоље, а каква за изнутра. У вредносној стандардизацији јасно се поларизују ставови који не показују однос према овој манифестацији, већ према друштву: „Бука и маса уништавају Тврђаву, то је питање заштите споменика“; „Тврђава је идеалан културни простор за таква дешавања, јер је дислоциран од центра, а пружа много могућности у смислу културних креативности“; „Бука уништава околне зграде“ – жале се неки станари; „Ма то није тачно, јер се једва чује до реке“ – коментаришу успутни пролазници; „Има прљавштине у граду“ – опет ће дежурни критичари, „Град никад чистији“ – утисак је старца који храни голубове итд. Push-pull фактор буке и масе поларизује људе на оне који су њоме привучени и оне који су одбијани.

У првој фази могу се издвојити ритуализовани елементи у груписању искуства, који успостављају зону буке као културне дистинкције и културног означавања у телесном активизму прегруписавања. Живи се двоструким животом – свакодневице и светковине: „Водићемо те на клошарење да пратиш наш живот од 'Пантелије' до Тврђаве“; „Идемо на купање, па онда на Тврђаву“; „Данас имам породичну славу, а онда увече на Тврђаву“; „Спавам преподне, будим се поподне, а живим ноћу“. Пошто је ЕХИТ – бука потенцијални произвођач културног догађаја, тело се појављује као потенцијални потрошач. Међутим, улазак у епицентар спектакла доводи буку и тело у равноправан положај производње и потрошње. Фестивалска бука не може без телесних активности, које на тај начин постају важан употребни чинилац спектакла.

## Топографија спектакла: у епицентру буке и тела

EXIT светковина се у свом ритуализованом облику сада сели у зону лиминалности,<sup>12</sup> где се успоставља нови поредак улога, односа, понашања и интеракција: категорије оних који раде и оних који уживају, који зарађују или троше, који штите или су заштићени. Улазак у централну зону спектакла представља физички прекид са пређашњим стањем, али су истовремено у њему инкорпориране препознатљиве друштвене структуре, чинећи посебан микрокосмос. Одредићу EXIT мапу, по којој се могу пратити зоне интеракција и фазе у понашању на релацији буке и тела, кроз културне координате идентификација. Први корак је да се успостави однос између музичких стилова и музичке сцене.

У дискурсу Хебдицове теорије поткултура стил је „међуигра између разних нивоа друштвених формација“,<sup>13</sup> што успоставља хомологије на релацији музика, изглед, понашање. Да ли су деценијска изолација, сиромаштво и *ратнички шик*<sup>14</sup> довели до нејасне *поткултурне преференције* што су показали резултати прошлогодишњих истраживања EXIT-а?<sup>15</sup> Да, у свом потпуном минимизирању поткултурних различитости или хибридизације стилова. Али поткултурни буквар није више оно што је био, или се поцепао у безброј херметичких стилова који се све више умножавају или истом брзином нестају. Поткултурни стандарди су прича из прошлог миленијума; овомиленијумски друштвени контекст има(ће) нека друга правила у прегруписавању. Зато треба почети испочетка и не ослањати се на зацртане форме прапоткултурних стилова, иако је њихова канонизација још увек одређена. Дакле, EXIT поткултура јесте спој друштвених формација и поткултурних форми. Рећи за себе са поносом да си „панкер“ или „тврди металац“, „растафа“, „коровац“, „стари рокер“, „даркер“, то<sup>16</sup> је етикета измиксованог стандарда/представе о означеним поткултурним стиливима. Ове етикете имају две могућности у значењима. Једна је друштвено означено читање музике које се прихвата и у коме се препознаје абецеда одређених праваца. Затим, понашање и изглед су означени ефекти у постојећој аналогiji.

<sup>12</sup> По Тарнеровој конструкцији „liminality“ је средиште у коме се одвија прелаз „status-sequence“ из детерминисане друштвене структуре на позиције *communitas* као егалитарног стања у коме се одвија ослобађање од тих структура...Vicotr Turner, *n. d.*, 237.

<sup>13</sup> D. Hebdidž, *Potkultura: značenje stila*, Rad, Beograd, 1980, 86 – 87.

<sup>14</sup> Ратка Марић у тумачењу омладинске поткултуре деведесетих година издваја зоне ратничког шика: а. зона преваре и тривијалне употребе патриотских осећања, б. зона метка, дизелаша, кримоси, рекеташи и др. у Ratka Marić: *Potkulture zone stila*, Kultura 96, Beograd 1998, 25-33.

<sup>15</sup> Žolt Lazar, *Omladinske potkulture i publika EXIT-a*, u Omladinske potkulture i publika EXIT-a (rezultati istraživanja), Centar za sociološka istraživanja Katedre za sociologiju – Filozofski fakultet u Novom Sadu, Novi Sad 2002, 30.

<sup>16</sup> Етикетирање се односи на следбенике музичких праваца као што су *punk, metal, hard core, black metal, reggae, rock mainstream...*

Мартинке, пиво иду уз музику *The Clash* или *Haladno pivo*<sup>17</sup> и уз представу о анархо обележју. Међутим, шта још показује један шаренолики фестивалски хабитус? Њихов изглед никако није био одређен музичким вокацијама. Одевни пакет фармерке-мајица-патике доводи се у контекст „бити уобичајено обучен“ што је извучено из стандарда модне свакодневице. И за девојке и за младиће нема посебних правила. У родној идентификацији младићи и девојке се приближавају не толико сличном изгледу, колико односу према том изгледу. Изглед подразумева две функције: удобност – патике се боље „ваљају по прашини“, или стилизацију у неком пренаглашеном елементу – као што су фризура чирокане, дредови или афро-кикице. Удобност је споразум са друштвено пожељним понашањем, а стилизација јесте одступање од те удобности. То је играње улога и пут ка театрализацији. Наглашени изглед је битан само да би се уклопио у комплетну слику спектакла. Извучени детаљи постају погодан медијски експонат и ту се негде њихова намена завршава. Уобичајени (82,3%) и наглашени изглед је каналисан модом која је обичај једног друштвеног тренутка, са погледом у своје огледало.

### Гранична рампа између реда и слободе

Збијање у редове, односно мноштво људи на степеницама које воде у Тврђаву или на паркинг простору код Ловотурса, представља прву зону згуснутог искуства. Гранична рампа је контролни пункт који је састављен од два реда контролора-обезбеђења и полиције задужене за детаљан претрес сваког посетиоца. Мере заштите, безбедности и контроле представљају прописе који одређују релацију између норме и обавезе. Ту почиње део између закона и моралне аутономије. На једној страни су законитост, сигурност и извесност, а на другој страни су неправилност, неизвесност и право на интегритет. Уз сву логистику, не може да се предвиди свака могућност синхронизованог деловања с ове и оне стране рампе, где се, по правилу, успоставља интеракцијска игра између регуларности и нерегуларности. Утврђујем следеће типове односа између контроле и посетилаца:

- ☒ Тип односа који је регуларан и конвенционалан;
- ☒ Тип односа који је конвенционалан и регуларан са одговарајућим коментарима. Контролори се жале на неред, а посетиоци у детаљном претресу виде угрожавање личног/телесног интегритета (у жаргону „бити изваћарен“);
- ☒ Тип интеракције који је нерегуларан, али конвенционалан. То подразумева да се договорно између контроле и посетилаца успоставља одређена проходност по принципу услуга („имамо свога гарија/типа на улазу“);

---

<sup>17</sup> Група *The Clash* се узима за водеће представике панк музичке сцене седамдесетих година, док се група *Haladno pivo* из Хрватске поставља у раван ретро панк модела ех-уи сцене.

- ⓧ Посебан тип је нерегуларна логистика помоћу које је могуће „надмудрити компјутерску логистику“;
- ⓧ Коначно, ту су и нерегуларни „уласци“ у којима се заобилазе контролни пунктови (провући се, прескочити, успузати). У ову групу спадају они који у пустиловној акцији себи обезбеђују место јунака у наративном искуству;

Ови односи нису случајни, већ су засигурно огледало стварности – између поретка и његовог извртања, закона и његовог кршења.

Збијено мноштво људи се након контролног пункта распршава у ми-колективе; „Једва чекам да се са својим друштвом распем на Тврђави“, успут коментарише једна девојка. Познати се проналазе, непознати се упознају. У овој зони мапа исцртава јасне пунктове груписања и кретања. Постоје дизајн простора и логистика окупљања. Дизајн простора је урбанистички пројекат постављања пет бина, мали анфитеатар, отворени биоскоп, који су програмски разврстани по прецизно одређеним местима на Тврђави, тако да свака позорница представља ентитет за себе, са лимитираном акустиком и светлосним ефектима који не прелазе границе њеног простора. Посебно место хепенинга је и *back stage*, простор иза бине који означава врх сценске хијерархије. То је забрањена зона и зона дириговања спектаклом у коју има приступ сценска елита. Разноврстан декор *back stage-a* су сви они/оне који себе у том тренутку сматрају значајним сценским артиклом. Испред бине је празан простор, ограђен чуварима и оградом, а негде на средини гледалишта – скела са микспултом. Нови урбанистички простор је уклопљен у постојећи, тако да се нпр. *rock stage* налази одмах поред Музеја, *reggae stage* близу хотела итд. Поред ових објеката спектакла, ЕХИТ простор чини и маркет-сервис зона, састављена од тезги са fast food и пићима, рекламним и другим реквизитима. Хитна помоћ, односно волонтери Црвеног крста, смештени су у шаторима поред сваке бине (једну екипу чине три до четири девојке и младића). Приватно-јавни ресурс услуга чине и закупљени кафићи и неколико бутика; затим, простори намењени артистичким програмима (котрљајућа лопта, жонглери). Простори уметничких атељеа задржавају своју аутономију. Испред својих уметничких павиљона уобичајено седе и ћаскају уметници и њихови пријатељи. Ову просторну дисперзију на неки начин модификују и зоне окупљања придошлих посетилаца. Свако брдашце, клупа, зидић, дрво и зелене површине јесу места која чине својеврсне друштвене оазе за одмор и дружење. Уз такву просторну мапу успоставља се и одговарајућа топонимија. „Налазимо се код чесме“, или „испред кафића“, „код мостића“, „код сата“, „код улаза у тунел“, „с десне стране *rock stage-a*“ итд. Ова топонимија је релевантна из више разлога. Прво, то је просторни оријентир у сналажењу. Друго, то је друштвени оријентир у груписању. И треће, то је културни оријентир у препознавању и приближавању „својој“ буци. У том контексту могу се издвојити три вида масе: маса у ходу, згуснута маса и распршена маса. Ретко ће се чути од било кога да је „lost in space“, или како једна девојка каже: „У овој маси свуда налетим на неког познатог“. Однос према маси, гужви, покретљивости, великој акустичној и визуелној фреквенцији није узнемиравајући за актере ЕХИТ-а. Они су, коначно, због тога и дошли.

Да ли вас присуство у маси:	%
узбуђује	32
одушевљава	30
узнемирава (плаши)	3
нервира	9
оставља релативно равнодушним	26

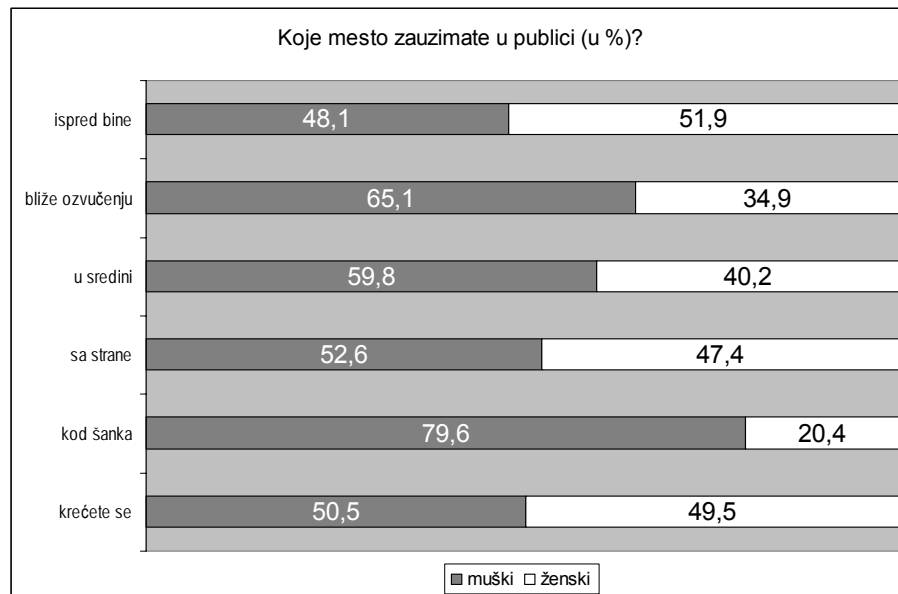
Вишечасовно стајање, кретање, пробијање, скакање, седење, подразумева једну перманентну телесну динамику која је некад самоконтролисана, а некад вођена стихијом. Па ипак, добар познавалац масе знаће и тактике у сналажењу: узак пролаз, двосмерни редови, ићи у ланцу држећи се за руке или рамена итд. Ове зоне успостављају своје дистинкције између тишине и буке, светлости и мрака, мировања и кретања. То ће јасно да разликују они који се нађу на Тврђави. Још једна потврда ритуалног реда и рутине.

### Симболички дијалог буке и тела

Следећа зона која подстиче интеракције јесте центар музичке буке и телесне хиперчулности и хиперактивности. Светковина сада успоставља нови поредак који се зове спектакл. У том свеобухватном и свевише магнетном пољу делују две привлачне силе посматраног и посматрајућег. У таквој корелацији сцена је посматрани објекат, као што је то и посматрајућа публика – из оптичког угла сцене и медија. Кроз вишедимензионалну перцепцију: публика – сцена – видео бим – камера – ..., не добија се свеобухватни тоталитет, већ сегментирани тоталитет. Да би бука и тело постали симболичке слике које подстичу одређене представе, оне се прво препознају у знаковним системима. Бука се ослања на знаковни систем акустике, односно таласног кретања звука. Звуци означавају мелодијски ред, хармонијски склад и ритам у заједничком пољу музичке консонанце који, трансмитујући се до чула рецепијената, постаје порука/смисао. Чулни осети подстичу емоције и телесну динамику и тако се успоставља дијалог са музичком буком, не као са звуком него као са смислом. Замишљени улазак у звук, односно музике уживо успоставља механизам слике која се перцепира на чула. То што је већина посетилаца одговорила да су ту због провода, музике, дружења и – на крају спектакла – само је један одскок у доживљаје/утиске.

Одговори на анкетна питања, како се групишете, која места заузimate, како се понашате, потврђују или не потврђују оно што истраживач не може прецизно да региструје. Заузимање места на оваквим концертима јесте стратешка вештина која има своја правила: за оне који желе да буду у првим редовима, или добро да виде и чују, или само да чују, или где је најжешћа „фрка“, са „погледом одозго“ – са брда, дрвета, скеле, неког стуба итд. Места испред бине су „усијана“ зона, јер близина сцене ствара осећај припадности или додир са њом. Потпуно предавање сцени је доживљај који подсећа на

зауостављени кадар. Фановци/фановке<sup>18</sup> су главни актери концерта, па на тај начин стичу статус посебних јунака који су саставни део сценске слике. Бити поред озвучења или у блиском контакту са буком – опредељење је оних који се у тој силини осећају, како неки кажу, „моћно“. Такве позиције себи бирају више младићи него девојке. Или они који у стимулативном „допу“ мисле да су и сами хипертрофирани. У средишту збијене масе налази се следећа ударна зона. Позиција из средишта публике има двоструку перцепцију: осећај да је баш то место одакле се све види и осећај да се налази у жаришту интензитета. И младићи и девојке потврђују да су то важна места на концертима. За позиције са стране опредељују се они који та места сматрају безбедном зоном. Стајачи са стране више су у функцији посматрача и оверивача кључале масе. Шанк је простор који представља фреквентну зону на релацији жеђ – бити у *speed*-у. У томе предњачи мушка страна публике, која из шанка црпе стимулативну снагу. За пробијање до шанка обично се бира један из групе, који је главни снабдевач уколико га шанк не задржи. На тај начин се усклађују фреквенција и оптерећеност на одређеним пунктовима. Кретање кроз масу између стејцева представља резултат вишесатног програма, где је трансмисија порука у сваком часу и проточна инфо-станица. На тај начин функционише интерактивна мрежа изван регистроване монолитне слике масе.



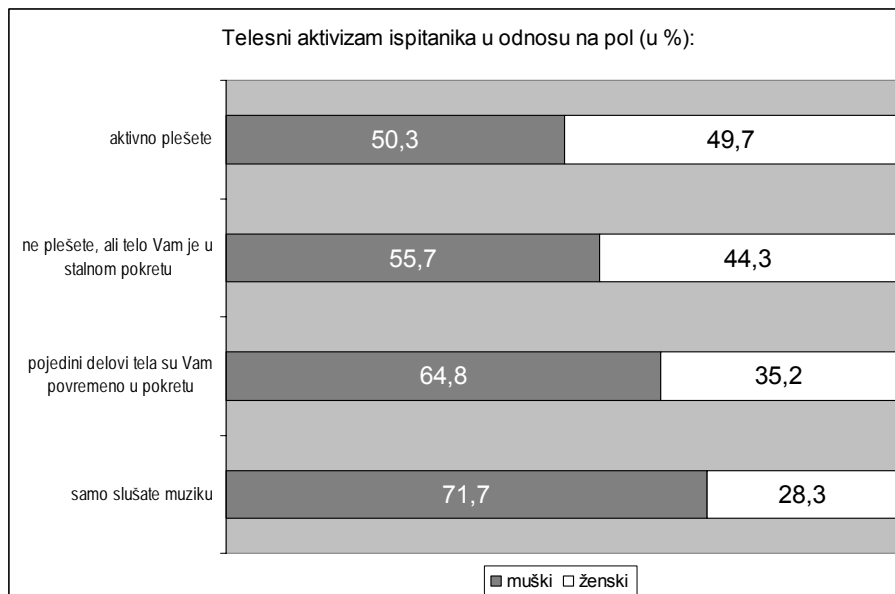
Када су у питању поткултурни музички сценарији, могу се утврдити одређене правилности. Већина гледалаца на рок, панк, ска, реге концертима држе се згуснутог, једносмерног груписања према сцени – збијена тела и

<sup>18</sup> У свакодневном жаргону данас се скоро искључиво користе речи фан (енг. fan – обожавалац), stage – бина, speed – брзина, core – под стимулансима и др. Ово је савремени планетарни речник као водич кроз музичку комуникацију.



блиски контакти. Међутим, техно, *rave* атмосфера, DJ инсталације и ласерско-електронски дигитални виртуализам распршују перцепцију на безброј индивидуалних тачака. Уместо збијене групе у заједничком доживљају, на стотине појединаца се препушта самосвојном доживљају. Сцена је свуда и нигде, јер простором доминирају инсталације које стварају привид сваком-своје-средиште. Инсталација је изнад колективног тела и буке.

Дисперзија звука и његова јачина јесу главни носиоци понашања. Електроакустична димензија преобраћа музичку матрицу у генератор произведеног мишљења које се зове Бука. Специјални ефекти, које користе електрични инструменти и ритам машине, у потпуности делују на алфа ритам аутономног нервног система, изазивајући посебан сензибилитет. Трансформација мелодије и хармоније звука, која се доживљава као бука/музичко дело, представља ту међуигру између две културне датости – музике звука и музике буке. У овом случају тело одговара на музику буке као културни модел. Како? Комплетан телесни активизам – играње испољава се у ритмичним покретима целог тела или појединих делова који реагују на јачину звука, односно буке као представе о колективном осећању. Следећи резултати истичу родну поларизацију у смислу женске игре и мушких покрета.



То што девојке више играју, а младићи више гестикулирају доводи нас до оних симболичких граница у тумачењу еротизације женског тела и мушких покрета који истичу снагу. Но, та родна граница на већини концерата овакве врсте много је мање уочљива него на фолк-денс-поп хепенинзима. Покрети су мање униформисани, па тиме и групно неуједначени и разноврсни. Такође, близина бине и озвучења више подстиче тело на акцију, јер се управо тада верује у делотворност носача звука као потенцијалне спознаје и идеје о епицентру буке.

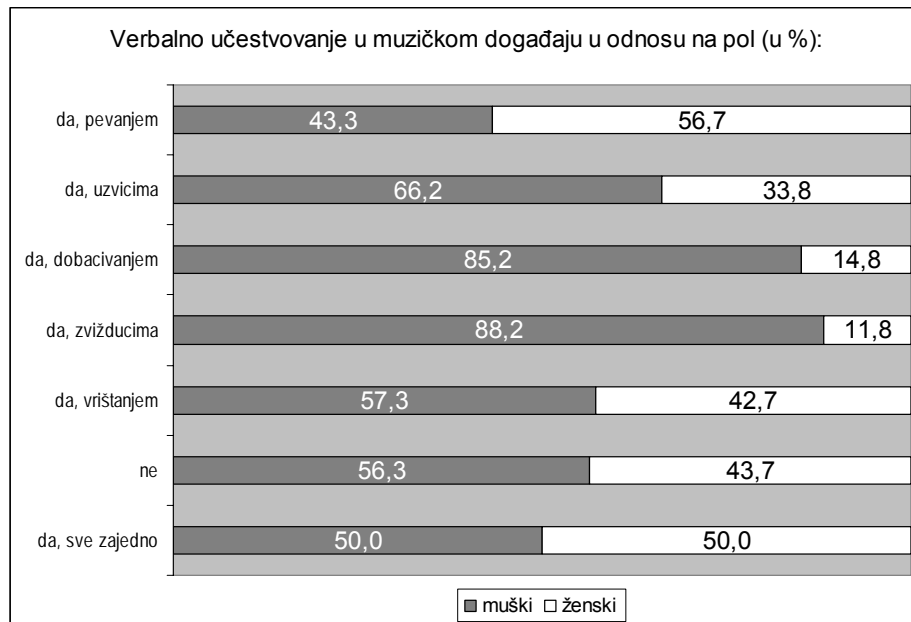
Ангажованост на концерту подразумева невербално и вербално понашање. Невербално понашање обухвата низ покрета и радњи који су стандардни ритуали рок хепенинга, односно означених поткултурних стилова.

- ⓧ Пљескање високо подигнутих руку у ритму, скандирање или таласање руку, представа је јединства и пожељна редитељска слика масе. Управо овакви кадрови су често медијски забележени и фотографски заустављени. Гестови у виду показивања једног прста, два прста, три прста, ђавољег знака или песнице, у контексту музичког садржаја, имају своја симболичка значења (на пример песница означава бунт, три прста српство, два прста победу). Дакле, звуци инкорпорирани у гласу и гесту јесу пошљаоци и примаоци порука. У овом случају гестови исказују и јасне друштвене и политичке поруке проистеклих из актуелних догађаја деведесетих година. Песница и три прста постају водећи симболи који повезују различите јавне дискурсе – утакмице, митинге, концерте.
- ⓧ Таласање у публици је један од сценарија којим се постиже ефекат преношења замишљене енергије, односно снаге масе.
- ⓧ Један од уобичајених рокерских положаја је ношење на леђима, тзв. „кркаче“. Овај положај је опонашање улоге животиње и јахача, којим се појединац издиже у односу на остале стајаче. Посебан положај је и дизање тела које се у хоризонталном положају носи од руку до руку. Једна од учесница овај положај коментарише: „То је једна врста трансa, *feeling* је као да тонеш у публику“.
- ⓧ Скидање одеће и махање њеним деловима представља тренутак када се сузбија свака друштвена норма у правцу слободе тела.
- ⓧ На концертима, посебно панк и хард-кор звука, ритуализоване су игре „шутке“ и „пого“. У средишту публике или ближе бини формира се једна група младића који започињу игру гурања, шутирања и скакања. „Пого“ као ретро-панк ритуал, оличен у „шуткама“ са елементима гурања и туче, улази у поље драматизације групне представе, при чему гледалац постаје сценски актер. Протеклих година се добар део оваквих сценарија на концерте преселио са фудбалско-навијачких трибина, на којима је била препознатљива и ратничка реторика.
- ⓧ Глава, као основни чулни конструктор, постаје део покретачке машине, стварајући осећај заноса и вртоглавице. То дуплирање стварности је уједно и њено потискивање. Сви наведени говорни обрасци тела допуњени су и одређеним реквизитима који, такође, исписују адекватну симболику – пиротехнички реквизити у виду упаљача и др.

Ова правила су крајње флексибилна, али су ипак контролисана и каналисана. Омеђени простор кретања успоставља једну фиксирану релацију између извођача и публике, у којој су улоге тачно одређене. У томе спектакл потискује елементе светковине који воде ослобођењу, али и *извртању на зло*. Осећање припадања и спајања доводи се у везу са еротизацијом тела и родним улогама, са културним стандардима понашања публике, али и са друштвеним и политичким контекстом јавних деловања. Кроз понашања публике

успоставља се спона међу различитим догађајима који исписују једну друштвену стварност.

Уопштено, вербална комуникација на концертима је симплифицирана. Јачина и интезитет звука и телесни активизам ограничавају вербални акт на једноставне форме изражавања, од артикулисаних звукова до простих реченица/стихова, чији је смисао наглашена порука у друштвеном контексту. Постоје три типа вербалних комуникација између артиста и гледалаца. Први тип проистиче из садржаја музичког дела, који симултано успоставља контакт између извођача и гледалаца. То су епизоде сједињавања микрофона и хора публике. Други тип је укрштена комуникација између сценског актера и публике као актера. Трећи тип је монолог сценског актера. Ево шта кажу резултати истраживања: у родној идентификацији девојке се више опредељују за врштање и певање, а младићи – за добацивање и звиждање.



У међусобном надгласавању иде се на оне могућности које пружају највећи ефекат. С друге стране, међуигра мушких и женских гласова указује на њихов статус у тренутном културном и друштвеном акту обожавања и клицања, доминације и потчињености. С обзиром на то да је сваки спектакл програмирани механизам, вербална комуникација има свој почетак и крај у кулминирању овација, плескања, скандирања. Просторна конфигурација Тврђаве и сценографски пројекат EXIT-а са више бина подстакли су перманентну флукуацију људи и разноврсност понашања. Како се концерти допуњују и позоришним представама и пројекцијама филмова, онда је јасно да понашање публике следи просторне, друштвене и културне смернице јавних ритуала.

Спектакл је сам по себи стимулативно средство, односно –

бука, светлост, гомила узбуђују и опчињавају појединца. Захуктавање звука који продире у тело подстиче таква осећања или искорак доживљаја. Шта онда у таквој корелацији траже стимулативна средства? У одговорима 30% испитаника нема опредељивања за стимулативна средства. Остали проценти граде разноврсни мозаик коришћења стимуланса.

Да ли користите стимулативна средства?	%
алкохолна пића	3.7
опојна средства	2.4
не	30.5
да, све	1.5
пиво	22.7
жестока пића	2.0
вино	6.8
екстази, пиво, вино	2.8
екстази	2.8
марихуану	6.7
марихуану, вино, жестоко пиће	2.2
пиво и марихуану	11.5
пиво, екстази, марихуану	1.5
пиво и жестоко пиће	2.6
кокаин	2

Уживања и задовољства обично се завршавају на следећи начин: јефтине напите и прекомерно дозирање једнако колапсу, „овердоузу“ или повреди; вредносни систем уживања, односно узбуђења, диже и цене њихових стимуланса. Ова размена између цене и наркотика постаје корелација у којој тело трпи или је главни носилац таквог односа. У којој мери култура концерата подразумева стимулативна дејства? Бити и на тај начин културно обележен, подстиче одређене реакције метаболизма, као размене материја у организму (убрзани или успорени пулс, адреналин и др.). Извештаји дежурних волонтера за прву помоћ показују да на хиљаде присутних има у просеку 100 интервенција, и то више посекотина и повреда од туча него стимулативног колапса – што је често у вези. На крају, тело догађаја постаје жртва тела свакодневице – поспаност, мамурлук, промуклост и др. Поставља се питање: у којој мери ће све напреднија технологија спектакла заменити хипертофирану слику стимуланса.

До тог одговора једно је сигурно: тело и бука спектакла нису херметички догађајни систем, јер спектакл са собом носи свакодневицу, као што је – обрађену – поново предаје животном циклусу. Зато је *EXIT noise*

*summer fest* много више од спектакла, он је друштвена вредност, политички став или животни став онакав какав сваки његов актер носи са собом.

### ***Post festum*: наративни догађај**

И после фестивалског искуства тело и бука продужавају своје трајање. У причи. То је нова ситуација у наративном коду догађаја. Евокативни исечци, сложени у епизоде, монтирају слике у којима се појављују актери приповедачи/јунаци и слушаоци. Никако занемарљива фаза, јер тек тада настају они преломни моменти када се утисци вреднују и оцењују. Захваљујући наративи и евокацији, ЕХИТ фестивал постаје догађај. Време евокације је исто толико интензивно колико и време доживљаја. Бука и тело, као текст/слика, постају главни носиоци прича. Прича се о ефектима спектакла, о музици, о акцијама и понашању. Ауторизација меморије одвија се у смеру догађајне слике које су сервери официјелне ЕХИТ политике, као маркиране тачке једне будуће хронике – музичке и фестивалске историје. Меморије у колажу појединачног и заједничког сећања подразумевају већу дисперзију ставова, те наративни догађај улази у делокруг вредносног система. Управо та евокативна искуства јесу главна покретачка полуга у концепирању и реализацији свих будућих спектакла овог типа.

**Miroslava Lukić-Krstanović**

## **Explaining the Audience in Ethnographic Discourse**

**Exit Noise Summer Fest**

*Key words:* festival, spectacle, holiday, audience, musical symbols of noise and body.

In Ethnology, studying festivals is a relevant activity since it could enlighten a number of complex cultural and social processes. The festivals represent public events, public ceremonies, cluster of rituals and produce many symbols, and as such, they are in fact a creative reflection of a society. In this paper, we analyze the Exit Noise Summer Fest, the biggest music festival in SE Europe. The aim of the analysis is to gain understanding of the cultural event of this kind and its protagonists, namely, the audience. Shedding a light to a music spectacle, from a standpoint of social and symbolic communication, directs to a different perspective in reading of rituals, communitas zones, and semantic constructions of noise and body in the center of ritual behaviors. The research shows that the music experience and atmosphere of the celebration, though having somewhat unclear ritual borderline and zone, are compatible with the daily culture and social processes, in which the event is created and further reflects itself through various mediums.



**Иван Ђорђевић**

Етнографски институт САНУ, Београд  
scedo@eunet.yu

## Идентитет у 'виртуелној заједници': случај форума „Знак Сагите“<sup>□</sup>

У раду се испитује функционисање једне врсте заједнице људи на Интернету, познате као Форум, на конкретном примеру форума љубитеља научне фантастике, фантастике и хорора, под називом „Знак Сагите“. Приступ феномену кибер-простора садржан је у покушају да се он промисли ван уобичајених, оштро супротстављених опозиција реално/виртуелно и расправа о вредносном карактеру виртуелне реалности. Разматрајући функционисање једне конкретне виртуелне заједнице и конструисање идентитетских пракси унутар ње, проблему се приступа са 'локалног' нивоа, сагледавајући праксу конкретних људи на конкретном простору.

Кључне речи: кибер-простор, виртуелна заједница,  
конструкција идентитета,  
однос реално : виртуелно

„Откако је књига 'Кибер друштво: компјутерска комуникација и заједница' написана и приређена (1995. године, прим аут.), судећи по сату и календару није протекло пуно времена. На Интернету су, међутим, прошли векови“, каже Стивен Џоунс у предговору за зборник „Виртуелна култура“, објављеном 1997. године.

Чињеница је да је раних деведесетих година, пре огромне експанзије како персоналних компјутера, тако и глобалне светске мреже, комуникација људи путем рачунара била ограничена углавном на „зналце“. Чак и у развијеним земљама Запада 'Интернет бум' не почиње пре половине деведесетих година, док у Србији овај феномен озбиљно узима маха тек почетком новог миленијума.

---

<sup>□</sup> Текст је резултат пројекта бр. 1868: *Савремена сеоска и градска култура – путеви и трансформација*, који финансира МНЗЖС РС.



Циљ овог рада јесте покушај да се испита функционисање једне врсте заједнице људи на Интернету, која је у Србији позната као Форум, са посебним освртом на питање конструкције идентитета особа које припадају овим онлајн заједницама. Определио сам се за истраживање једне студије случаја, односно за испитивање заједнице познате под називом Форум „Знак сагите“, који окупља чланове који се декларишу као љубитељи жанрова научне фантастике, фантастике и хорора.<sup>1</sup> У овом раду користићу два термина која се употребљавају за описивање феномена о коме ће бити реч – кибер-простор/кибер-култура и виртуелна култура/виртуелна заједница.<sup>2</sup>

Интернет сајт „Знак Сагите“ ( [www.znaksagite.com](http://www.znaksagite.com) ) замишљен је као онлајн подршка истоименом издавачком пројекту, чији је превасходни домен интересовања објављивање публикација везаних за жанрове научне фантастике, фантастике и хорора (Нф/ф/х). Сајт је замишљен као портал на коме би се прикупљале све релевантне информације везане за дату тему, са посебним акцентом на стваралаштво у Србији, док је постојање Форума требало да служи као место на коме ће се расправљати о садржају сајта. У пракси, овај веб-сајт остао је претежно у изградњи, док њен једини активан део представља управо форум ([www.znaksagite.com/diskusije](http://www.znaksagite.com/diskusije) ).

Форум ЗС<sup>3</sup> почео је са радом у октобру 2002. године и у тренутку писања овог текста има 545 чланова. Функционише као место на коме се окупљају љубитељи жанрова Нф/ф/х. Комуникација се обавља претежно на српском језику, с тим што постоје редовни посетиоци а који говоре другим јужнословенским језицима (хрватски, бошњачки), али – с обзиром на блискост ових језика – не постоји препрека у споразумевању. Форум представља и „место окупљања“ чланова Клуба љубитеља фантастике „Лазар Комарчић“ из Београда, али рад Клуба не доминира у дискусијама.

## Просторно уређење

Уврежено мишљење о кибер-простору говори о њему као о ентитету унутар кога бива суспендовано традиционално поимање простора. Овакав став углавном има упориште у чињеници да садржај глобалне мреже заправо не постоји у реалном физичком окружењу, већ да представља технолошки посредовану симулацију података ускладиштених на хард-дискovima многобројних компјутера широм света. Иако у свему томе има истине, ова

---

<sup>1</sup> Ова студија случаја одабрана је као део једног ширег истраживања везаног за Нф/ф/х стваралаштво (в. Иван Ђорђевић, *Први контакт*, Култура – Часопис за теорију и социологију културе и културну политику, Београд 2003, 205 – 219).

<sup>2</sup> Више о дефиницијама кибер-простора и виртуелне културе види у Љиљана Гавриловић, *Етнографија виртуелних заједница*, Гласник Етнографског института САНУ LIИ, Београд 2004.

<sup>3</sup> Форум се дефинише као „он-лајн дискусиона група где учесници могу да размењују поруке отворене садржине“. В. у Стивен Џоунс, *Виртуелна култура*, Београд 2001, 364 и у David Bell, *An Introduction in Cybercultures*, Routledge, London, New York 2001, 212.

чињеница у оквиру проучавања кибер-простора постаје ирелевантна. Наиме, истраживање овог феномена се разводњава када се размишља у категоријама дихотомије реално – виртуелно, узевши у обзир чињеницу да за људе који користе Интернет ово окружење итекако представља реалност. Промишљању кибер-простора треба приступити као засебном ентитету који поседује сопствене законитости, узевши га као јединствен предмет истраживања. Са једне стране, то је „свет“ који поседује сопствене законитости и специфичности, али се нипошто не сме изгубити из вида контекст у коме се садржаји дистрибуирају у кибер-простор. То значи да је, без обзира на наш осећај огромности виртуелног простора у коме се налазимо, читав његов садржај заправо створен на тачно одређеном локалитету, од стране појединаца, уз све политичке, економске и културне импликације које уз то иду. Кибер-простору не треба приступати у контексту његовог односа са традиционалним поимањем „простора“ кроз дихотомију реално : виртуелно, већ га треба сагледати онаквим какав он јесте, као „заједницу која је настала из сложеног скупа друштвених формација у простору који успоставља посредујућа технологија“.<sup>4</sup>

Једна од основних одлика овако схваћеног кибер-простора јесте његова изражена структурираност, у најбољем духу структуралистичке тезе о сегментираниости просторно-временског континуума. Форум ЗС припада широкој групи сличних виртуелних заједница, које се ослањају на већ развијени софтверски систем – познат под називом „PhpBB“. Форум је, у основи, подељен на три сегмента. Први део чине теме везане за техничка питања (мали огласи, уређење сајта и форума), друга област је жанровска срж форума, посвећена Нф/ф/х стваралаштву (Сф&Фентези, Хорор, Филмови, Стрип, Игре, као и тема посвећена организацијама и клубовима који окупљају љубитеље фантастике), док трећи део чине теме „необавезног“, садржаја, посвећене садржајима који нису стриктно везани за фантастику (Разнода и забава, Наука, Друштво, Религија, Историја, Култура и уметност, као и Депонија, где, како се наводи на сајту, „завршава све што прелази границу доброг укуса“). Овако устројена архитектура Форума није коначна, а развијала се током времена. У самом почетку постојало је много мање тема, тако да су дискусије вођене на „неодговарајућим“ местима. Нарастањем чланства и профилисањем дискусија дошло се до садашњег изгледа Форума, који у великој мери структурира начин учествовања. Наиме, добар део чланства оглашава се (*постује*<sup>5</sup>) само на одређеним сегментима Форума, у складу са сопственим интересовањима, док друге сегменте евентуално чита или их чак игнорише.<sup>6</sup> Такав начин функционисања доводи до стварања

<sup>4</sup> Ричард Макинон, *Кажњавање Персоне: Начини кажњавања виртуелних представника*, у С. Цоунс, *Виртуелна култура*, 285.

<sup>5</sup> Термин *пост* означава основни начин комуницирања на Форуму, у виду текстуалне поруке коју упућују чланови

<sup>6</sup> Неколико испитаника, говорећи о својој активности на у, децидирано је истакло да, „наравно, не читају све“.

„форума у форуму“, где, на пример, у теми посвећеној стриповима комуницирају чланови чије су дискусије строго „интерне“ и веома их је тешко пратити. Са друге стране, они се скоро никада не оглашавају у другим сегментима а, тако да је члану који не прати тему „Стрипови“ практично непозната већина дискутаната активних у оквиру ње. Овакав начин уређења а, са једне стране, у великој мери олакшава приступ траженим информацијама, без потребе за лутањем по „нежељеним“ темама, а – са друге стране – доводи до сегментираниости „заједнице“ у којој различити чланови немају прилике да дођу у међусобан контакт.

У оквиру сваке од главних тема формирају се посебне подтеме, које су у форумској терминологији познате као *топици* (*topic*, енгл. – тема, предмет разговора). Кроз различите топике чланови Форума профилишу уже сегменте интересовања. Број топика у оквиру теме је фактички неограничен, тако да у тренутку писања овог текста износи неколико стотина. Једино ограничење у њиховом броју је, заправо, величина простора на серверу који је власник Форума закупио, тако да – с обзиром на текстуални карактер Форума, који не заузима много простора у кибер-свету – број топика може достићи веома велики број. Величина одређене дискусије такође варира у зависности од предмета интересовања чланова, тако да неки топици имају и више стотина порука, док на некима уопште и нема одговора.

## Администрација

Форум „Знак сагите“ је, условно речено, у приватном власништву. То у пракси значи да власник сајта и форума [www.znaksagite.com](http://www.znaksagite.com) закупује одређени простор на серверима комерцијалног провајдера, чиме постаје купац одређене парцеле у кибер-свету. У том контексту, купац има потпуно право да свој простор уреди по сопственом нахођењу, осим уколико то није у супротности за законом и унутрашњим правилима компаније која је власник сервера.<sup>7</sup> Уобичајена пракса на форумима попут ЗС јесте постојање функције администратора, чији је основни задатак да надзире дешавања и да адекватно реагује у случају нарушавања одређених правила понашања. У анализираном случају, сам власник је истовремено и администратор, иако је при почетку рада а постојала идеја о томе да свака тема има свог уредника, што је учестала пракса у кибер-простору. Администраторова овлашћења су апсолутна; он има право да формално и садржајно креира архитектуру а, као и да изриче казне. Тај сегмент регулације понашања може се испољавати на неколико начина. Најчешћи вид казне која се „изриче“ јесте брисање појединих „постова“ или њихово премештање на Депонију. У овим случајевима администратор ретко обавештава „прекршиоца“ и остале чланове заједнице о својим поступцима. Други вид казне јесте тзв. забрана, „бен“ (*ban*, енгл. – забрана, анатема), чиме члан заједнице који је повредио правила пона-

---

<sup>7</sup> Питање контроле садржаја на Интернету веома је сложено и на то ћу се укратко осврнути касније.

шања бива подвргнут „виртуелном остракизму“, немајући даљу могућност да учествује у животу Форума. Таква казна се ретко примењује, и то после више престапа, а у обавезној консултацији са члановима. Администратор овог форума обично не прибегава било каквим мерама репресије, декларишући себе као „најлибералнијег администратора на српском Интернету, кога може да зајебава било ко“.

## Чланови

Чланство на Форуму ЗС стиче се поступком регистрације. Да би нерегистровани корисник постао члан, неопходно је да прихвати одређене услове које поставља администрација а (тзв. *disclaimer*). На уводној страни регистрационог поступка наводи се:

Док администратори и уредници овог форума настоје да обришу или измене било који доступни материјал што је брже могуће, немогуће је прегледати сваку поруку. Према томе, на Вама је да знате да све поруке послате на ове форуме исказују ставове и опредељења аутора, никако администратора, уредника или вебмастера (осим, наравно, порука послатих лично од ових људи) и од сада се обавезујете условима. Слажете се да не шаљете никакве погрдне, непристојне, вулгарне, клеветничке, одвратне, претеће, сексуално оријентисане поруке или било какав материјал који може нарушити било које од корисничких правила. Поступајући другачије, можете бити одмах и трајно искључени (и Ваш интернет провајдер ће бити обавештен)... Слажете се да вебмастер, администратор и уредници овог форума имају право да обришу, измене, помере или затворе сваку тему у свако доба ако то сматрају потребним... Када кликнете на дугме за регистрацију испод, слажете се и обавезујете се са свим овим условима.

Тек када се потенцијални члан сложи са горенаведеним, могуће је кренути у поступак регистравања. Овај процес је једноставан, и захтева од потенцијалног члана уношење основних података, попут корисничког имена (*username*), лозинке (*password*) и имејл адресе. Такође, нови корисник приликом регистрације попуњава упитник у коме даје основне податке о себи, који су доступни свим члановима у оквиру његовог профила. Било која особа која поседује приступ Интернету и попуни ове податке може постати члан Форума. Када прође процес регистрације, нови члан стиче права која немају нерегистровани корисници (тзв. гости). Он се може укључити у дискусије, постављати теме и мењати своје поруке (али не и брисати; то остаје право администратора). Такође, регистровани чланови имају могућност слања и примања тзв. приватних порука. Овај сегмент представља сферу приватног унутар веће сфере јавног, коју чини део Форума на коме се дискутује. Приватне поруке се користе за личну кореспонденцију или расправе и теме које превазилазе оквире интереса читаве заједнице.

Поред јавног простора који чине горенаведене дискусионе групе, у оквиру а постоји и тзв. тајна тема, коју не могу видети ни регистровани

корисници, а коју оснива администратор. За разлику од осталих сегмената а, није јој могуће приступити без одобрења администратора. Критеријум за улазак у ово „тајно друштво“ јесте активно чланство у Клубу љубитеља фантастике „Лазар Комарчић“. У оквиру теме која се зове „Лазар Комарчић“, углавном се расправља о актуелним дешавањима у клубу, о организацији предстојећих догађања, уређивању публикације друштва – „Емитор“ и о сличним проблемима који се, према објашњењу администратора, углавном не тичу „обичног“ чланства.

На основу наведеног, могу се идентификовати три категорије посетилаца Форума ЗС. То су *гости*, који имају само могућност читања дискусија из јавне сфере а, *регистровани чланови*, који поред читања могу и да активно учествују у дискусијама, као и да размењују приватне поруке, и „повлашћена“ *категорија чланова*, која – поред наведених привилегија – има могућност чланства и дискутовања у оквиру тајне теме „Лазар Комарчић“.

## Идентификационе праксе

Основни процес конструисања идентитета члана Форума ЗС структуриран је кроз „личну карту“ која се у форумској терминологији назива Профил члана. Након попуњавања основних идентификационих података (корисничко име, лозинка, имејл адреса) приступа се уношењу информација које ближе одређују члана, а које су јавне и доступне сваком посетиоцу Форума. То су, пре свега, различити начини помоћу којих је могуће ступити у контакт са корисником (ICQ број, AIM адреса, MSN Messenger, Yahoo Messenger, адреса веб-сајта<sup>8</sup>). Такође, члан свој профил одређује на основу кратког описа интересовања, локације на којој се налази, потписа (кратак текст који се приказује са сваким *постом*), као и слике (тзв. *avatar*<sup>9</sup>) која се приказује уз име. Основне одреднице идентитета сваког члана на Форуму јесу корисничко име (тзв. *nick* – надимак), аватар и потпис. Ове категорије је могуће мењати по жељи, истичући у први план флуидност и фрагментираност идентификационих пројеката. Ово поигравање са идентитетима, сасвим у духу постмодернистичких теоретичара, веома је карактеристично за битисање у виртуелним световима. Заправо, како каже Шери Теркл, можда се теорије о мултиплицираним и децентрираним идентитетским праксама најпластичније

---

<sup>8</sup> ICQ, AIM, MSN Messenger су програми намењени личној комуникацији путем Интернета.

<sup>9</sup> *Аватар* је санскритска реч која дословно значи *силазак*, а у хиндуизму се користи за инкарнације бога Вишне у људском или животињском облику. У виртуелним световима овај термин се користи за слику која репрезентује корисника у виртуелним окружењима попут форума, конференција и сл. Реч аватар у овом контексту потиче из романа киберпанк писца Нила Стивенсона „Snow Crash“ из 1992. године. В. <http://en.wikipedia.org/wiki/Avatar>

потврђују управо у виртуелним заједницама, дајући смисао „француским лекцијама“ – како их она назива.<sup>10</sup>

Чланови Форума ЗС релативно често експериментишу са својим идентитетом, али углавном мењајући потписе и аватаре, док је са именом (*ником*) то много ређи случај. Илустративно је навести део једне од дискусија, где је администратор (у време када се без његовог одобрења није могло променити корисничко име) понудио могућност измене *никова*. Тај период трајао је два месеца и непосредно пре његовог истека администратор је послао следећи пост: „*Шта је бре ово, само троје-четворо променило ник, већином делимично, а неки се после сат-два вратили на старо. Превише могућности и слободе спутава, а“?* Из дискусије која је уследила испоставило се да је, и поред почетног одушевљења, ретко који члан заиста био спреман да у потпуности промени свој идентитет, објашњавајући то на следећи начин: „*Добро, супер су заиста и Јавор и Гвозден и Невен и Јаблан и Мрамор, а поготову Озрен и Грегор, али на све те никове се ложим, а овако је фино неутрално, неоптерећујуће, а и необавезујуће за аватаре и сл.*“ (аутор: Лурд, 26. април 2004, 15:09). Закључак читаве дискусије, по завршетку акције промене *никова*, дао је један од корисника следећом констатацијом: „*Јесу (променили никове, прим. аутора) ово пар шизофрених што не могу да се одлуче. Остали знају ко су и задовољни су тиме“* (аутор: Phuzzy, 07. Јул 2004. 10:29). И касније, када је могућност промене корисничког имена трајно омогућена, она је веома ретко коришћена. Заиста, како протумачити ову релативно нетипичну чињеницу за свет „који у неким својим манифестацијама илуструје и интензивира свакодневне идентификационе праксе дајући притом – захваљујући у првом реду анонимности коју пружа – веће и другачије могућности за проширивање спектра идентификационих пракси које би се у свакодневном животу можда морале прикривати или за реализацију којих, чак и када су прихватљиве, не постоје довољне могућности“.<sup>11</sup>

Процеси идентификације на Интернету заиста теку у складу са познатом метафором о видео-траци на супрот фотографском папиру, где је идентитет подложен брисању и поновном писању.<sup>12</sup> Идентитетски пројекти се у овом случају могу реализовати у складу са одређеним жељама и потребама појединца. При томе, играње одређене улоге не захтева никакву трајнију идентификацију са њом, већ је могуће одиграти је само једанпут, без икаквих озбиљнијих последица по друге онлајн или офлајн идентитете. Тако корисник Интернета може приступити било којој „соби са ћаскање“, провести тамо одређени период времена, представљајући се као припадник ванземаљске расе и, након неколико сати проведених у том обличју, напустити канал и

<sup>10</sup> Sherry Turkle, *What are we thinking about when we are thinking about computers*, у D. Bell, n. d, 74.

<sup>11</sup> Иван Пановић, *О сајбер-простору и идентитету*, <http://www.bos.org.yu/cepit/evolucija/html/3/TEMA1/ipanovic.htm>

<sup>12</sup> Zygmunt Bauman, *From Pilgrim to Tourist – or a Short History of Identity*, у Stuart Hall&Paul du Gay (ed.), „*Questions of Cultural Identity*“, Sage, London 1997, 18.

заборавити да се то икада и десило. Чак и у случају да наруши бонтон канала на коме се налази, једина последица биће „избацивање“ (*kicking*) са њега или, евентуално, трајна забрана приступа (*бен*) са *ником* коришћеним у том тренутку. И у овом случају, увек је могуће променити име (идентитет) и поново приступити датом каналу, овога пута се представљајући као неко други. На у ЗС то се, међутим, не дешава. Основна дистинкција која условљава фактичко непостојање такве врсте поигравања са идентификационим праксама јесте *трајност* ове заједнице. Хауард Рајнголд „виртуелне заједнице“ дефинише као „друштвени скуп који се јавља на Интернету када довољно људи води јавне дискусије довољно дуго са довољно људског осећаја да створе мреже личних односа у кибер-простору“.<sup>13</sup>

У овом случају имамо заједницу која постоји око две и по године и броји преко 500 чланова, од којих је негде око 50 стално активно. Под тим подразумевам не само редовно посећивање а и читање *постова*, већ и активно учешће у дискусијама. Комуницирајући са испитаницима – члановима, установио сам да је просечно време које они проводе на Форуму отприлике један сат дневно. Већина њих као главне разлоге припадања заједници наводи информације, забаву и повезивање са себи сличнима (љубитељима жанрова Нф/ф/х).

У међусобној комуникацији у оквиру јавне сфере Форума, чланови скоро искључиво користе *никове*, веома ретко се ословљавајући личним именима из „физичке“, реалности (то се дешава углавном када се говори о неким догађајима попут предавања, објављивања приче или књиге и сл.). Са друге стране, у оквиру приватне сфере (комуникација путем приватних порука или имејла), у употреби су углавном лична имена. Дакле, јавни оквир Форума схвата се као заокружена заједница, са члановима чији се виртуелни идентитети поштују и на основу којих се успоставља интеракција. Било каква озбиљнија промена идентитета могла би да доведе до нарушавања позиције појединца унутар заједнице, истовремено крњећи континуитет његовог битисања унутар ње (с обзиром на то да се, чином промене имена, сви претходни *постови* такође мењају, у смислу читавања новог *ника* аутора на текстове које је потписивао старим именом).

Дакле, доминирајући фактор, који суштински условљава понашање чланова заједнице и њихове идентификационе праксе, јесте колективни идентитет. На основу разговора са испитаницима показало се да већина њих има осећање припадности Форуму ЗС. Један од испитаника наводи: „*Па... да. Пустиио сам корен ту, за разлику од других форума на нету који ме нимало не занимају. Овде се окупља солидна дружина, тј. сви битнији ствараоци на пољу које ме занима. То је главни разлог што ту често висим. Остали бордови, где су само фанови-лаици, ме не занимају*“. У сличном контексту други каже: „*Осећам велику припадност. Ово је једини форум који редовно посећујем (иако сам се повремено појављивао и на многим другим) и на њему су многи моји пријатељи и*

<sup>13</sup> Цен Фернбак, *Појединац у колективу: Виртуелна идеологија и реализација колективних принципа*, у С. Цоунс, н. д, 67 – 68.

сарадници како из клуба али и са других страна. Најчешће смо фини, понекад се свађамо, али нам никад није досадно!“. Такође, једна од испитаница, чије место боравка није у Србији, истиче: „Осећам истинску припадност и наклоност ка појединцима и извесним идејама за које сматрам (или се само-обмањујем) да се још увек негују. То се примарно односи на људе које сам ономад интимно познавала. Snail-mail преписка ми никада није била адут, тако да сам по одласку из Бгда углавном изгубила контакт са пријатељима из ЛК-а. ЗС форум је постао next best thing, тим више што нисам сигурна колико би ми истински пријало 3Д дружење са тренутним SF фандомом“.

Овакви одговори имплицирају две ствари: са једне стране, постоји изражена свест о припадности виртуелној заједници у оквиру Форума ЗС, али и чињеница да је, како примећује Ананда Митра, „идентитет који настаје на мрежи синтеза претходних припадности и веза са новим који је нађен у новом простору“<sup>14</sup>. Дакле, у случају овог форума, садашње, некадашње и будуће активности у „физичкој“ реалности структурирају у великој мери идентификацијске праксе у кибер-простору. Ипак, оне се не исцрпљују у томе, већ кроз трајну комуникацију на Форуму успостављају нове облике, творећи виртуелну заједницу.

У уској вези са питањем доживљаја колективног идентитета јесте раније разматрано питање преступа и кажњавања. Наиме, као што је већ речено, у пракси Форума ЗС веома ретко се дешавало да је неко добио бен. Разлог томе лежи, у одређеној мери, у чињеници да Интернет представља извесну врсту Фукоовог Паноптикума, где непознати и недодирљиви ентитети (у виду администратора и провајдера) имају могућност надзирања и кажњавања. Међутим, много важнији разлог за мали број озбиљнијег кршења „форумске дисциплине“ јесте сам карактер ове заједнице. Чињеница да је она трајна и да у оквиру ње постоји изражен колективни дух имплицира малу вероватноћу да ће потенцијални „преступник“ уопште и пожелети да се укључи у форумске дискусије. Чак и за оног корисника који нема намеру да крши правила понашања заједнице, већ се само поиграва креирањем различитих идентификационих пројеката у анонимности глобалне мреже, таква забава нема смисла чим спозна да има посла са релативно чврсто фиксираним идентитетима осталих чланова. Илустративан пример безазленог поигравања јесте тежња једног од чланова да се представи као мушкарац. Током тог периода, његове/њене *постове* карактерисала је изражена агресивност, која је доводила до честог улажења у конфликте са другим члановима. Ова „родна игра“ прекинута је већ после неколико недеља, и то сопственим признањем дотичне кориснице, којој је досадило да се лажно представља оног тренутка када је постала „пуноправан“ члан заједнице, након неколико десетина *постова*. Преузимањем улоге мушкараца, она је у свој идентитет учитала оне карактеристике које се уобичајено перципирају као „мушке“, са посебним акцентом на агресивност и бучност. Њена интенција у

---

<sup>14</sup> Ананда Митра, *Виртуелно заједништво: Тражећи Индију на Интернету*, у С. Џоунс. н. д, 106.



овом случају била је да укаже да чак и у „виртуелном“ свету родно одређење представља један од кључних фактора за формирање и перцепцију свачијег идентитета. Предимензионарајући „мушкост“ у свом наступу, она је изазвала очекиване конфликтне реакције, које свакако не би биле такве да је од почетка било познато да је у питању жена. Након „одомаћивања“ на Форуму, али и појаве жеље за укључивањем у офлајн активности заједнице у оквиру клуба љубитеља НФ/ф/х, игра је изгубила смисао. Са друге стране, покушаје упада „преступника“ заједница најчешће решава потпуним игнорисањем или иронијом. Такав случај било је настојање новорегистрованог члана да пласира поруке националистичког садржаја. Једина реакција, и то после неколико дана, била је садржана у *посту* редовног корисника који је гласио: „Пусти то, него јеси ли ти ожењен“?

Приликом наведеног случаја 'беновања', била је реч о преступу извесног корисника који је перманентно покушавао да уђе у конфликт са администратором Форума, успут повремено вређајући и друге чланове. Процес који је довео до коначне забране трајао је неколико недеља, да би на крају био окончан одлуком коју су, заправо, донели сви чланови заједнице. Наиме, на гласању које је касније *беновани* „преступник“ поставио, на тему његовог евентуалног елиминисања из заједнице, већина чланова је одлучила да реагује игнорисањем, на тај начин речито указујући да их његова судбина не занима. На тај начин, осим повремених одговора на његове *постове* – једноставним „*бениј* га“ – упућеним администратору, заједница је спровела фактичку екскомуникацију, а затим и елиминацију „насилника“, без икаквих последица по своје функционисање. При томе, важно је напоменути да „кажњени“, чином избацивања са Форума губи у потпуности дотадашњи идентитет и више није могуће да са истим именом и осталим прерогативима уопште буде регистрован на Форуму. Могуће је, наравно, да он преузме потпуно нови идентитет и да настави са старом праксом. Овакви случајеви дешавају се у *ad hoc* заједницама, попут појединих *чет* канала, али су у наведеном случају беспредметни, јер активно учешће у животу Форума ЗС подразумева прихватање норми ове заједнице. Норме о којима је реч проузроковане су – како онлајн животом – тако и чињеницом да се већина активних чланова Форума лично познаје и комуницира и у „физичкој реалности“. Реакција, односно њено одсуство у овом случају је условљена доминирајућим дискурсом, наметнутим од стране групе активних чланова, који произлази из активности у офлајн животу. Остали чланови, који нису били до те мере упознати са проблемом, углавном су се приклонили доминантном мишљењу, следећи ставове „еминентних“ чланова.

Дакле, идентификациона пракса чланова Форума ЗС условљена је, у великој мери, колективним идентитетом, односно чињеницом да честе и велике промене профила проузрокују крајње нестабилан положај у заједници. Перформативни потенцијал који пружа кибер-окружење чланови углавном користе мењајући мање важне одлике форумског идентитета, попут потписа и *аватара*. Име, односно *ник*, представља упоришну тачку у оквиру заједнице, указујући на то да, и поред обиља могућности за поигравање, чланови теже

фиксирању сопственог идентитета превасходно кроз *ник*, одбацујући примамљиви зов „дискурзивног супермаркета“ који мрежа представља.

Испољавање колективитета исказано је на још једном нивоу. Наиме, као једна од тема на у појавио се и топик под називом „5 најлуђих момената на Знаку сагите“. Аутор топика, члан Форума од оснивања, организовао је гласање на тему најзанимљивијих „догађаја“ у протекле две и по године постојања. Овакво „евоцирање успомена“ очигледно је усмерено ка учвршћивању „традиционалних“ вредности у животу заједнице, у ситуацији када се број чланова рапидно увећава, али се може рећи и да се заједница осећа довољно „старом“ да „пише своју историју“. Овим чланови заједнице, заправо, на један донкихотски начин покушавају да фиксирају сопствени идентитет у свету који је по дефиницији ефемеран. Чињеница је да Интернет представља комуникацијски медиј у коме се значења и слике, које се репрезентују, убедљиво најбрже мењају. Огроман проток људи и релативна једноставност и демократичност у емитовању сопствених порука доводе до могућих дневних промена у садржини дискурса.

Управо ту долазимо до једне важне особине овог и других форума сличног типа. Реч је о текстуалности, као једној од дистинктивних особина виртуелних заједница. Наиме, текст је основни и практично једини медијум кроз који се комуницира на Форуму ЗС. Постоји могућност употребе слика, али је корисници веома ретко користе. Једини графички додатак *постовима* јесу тзв. *емотикони*,<sup>15</sup> који се додају како би се дочарало расположење у коме члан заједнице изражава своје ставове. Ипак, текст који стварају корисници остаје апсолутно доминантна дискурзивна пракса „кроз коју се манифестује моћ, било насилна, било ненасилна“.<sup>16</sup> Начин на који се моћ учитава у текст, и заправо кључно утиче на конструкцију идентитетских пракси, може се илустровати до сада јединим примером 'физичког' напада на Форум, тзв. *хаковањем*.<sup>17</sup> Последице овог напада нису довеле до било каквих оштећења у форумском окружењу, осим брисања администраторовог профила. На тај начин је сваки упућени *пост* – који је администратор икада написао – фактички деауторизован, свдећи његов дискурзивни потенцијал на нулу. Моћ је овде, без потребе да се наносе било каква крупнија оштећења, садржана кроз дихотомију одсуства/присуства текста, као фундаменталног носиоца дискурса. Кроз ово присуство/одсуство текста заправо се граде и појединачни и колективни идентитет. Чињеница је да становници виртуелне заједнице „Знак Сагите“ не поседују ниједан други механизам да 'сачувају'

<sup>15</sup> Emot(ion) + icon, енгл. – симбол емоције тј. стилизована имитација израза лица. В. у С. Цоунс, *н. д.*, 363. На Форуму ЗС *емотикони* су у облику сличица које одговарају различитим расположењима (срећан, тужан, шокиран, љут...).

<sup>16</sup> А. Митра, *н. д.*, 122.

<sup>17</sup> У питању је таква врста напада где хакер успева да 'провали' у вишеструко заштићену администраторову базу података, чиме добија могућност да учини било шта са форумом – од промене изгледа, читања приватних порука, мењања *постова*, па све до брисања читавог садржаја Форума.

своје традиционалне вредности, изузев у тексту и кроз текст. Усмено 'предање' могуће је остварити само кроз офлајн егзистенцију, али би такав механизам преношења у потпуности изменио карактер виртуелне заједнице. Парадоксално, многе виртуелне заједнице базирани на тексту и остварене кроз текст, захваљујући ефемерности медија у коме се налазе, долазе у опасност да доживе судбину 'друштва без писма'. У том смислу, репринтовање појединих 'легендарних' *топика* и евоцирање 'најлуђих' момената из историје заједнице има јасну функцију да сачува и фиксира колективни идентитет.

## Закључак

Приступ феномену кибер-простора у овом раду садржан је у покушају да се о њему промисли ван уобичајених, оштро супротстављених опозиција реално/виртуелно и ван расправа о вредносном карактеру виртуелне реалности. Разматрајући функционисање конкретне виртуелне заједнице на примеру Форума „Знак сагите“ и конструисање идентитетских пракси унутар ње, покушао сам да проблему приступим са 'локалног' нивоа, сагледавајући праксу конкретних људи на конкретном простору. Веома важна дистинктивна одлика овог форума јесте чињеница да се добар део активних чланова међусобно познаје и у 'физичкој реалности'. Та карактеристика заправо имплицира конструисање виртуелних идентитета чланова Форума, а самом Форуму даје карактер трајне заједнице, са релативно чврсто фиксираним колективним идентитетом. Метафорички речено, као што навијачи поседују шалове а клубови љубитеља мотоциклизма имају снажне моторе, тако један клуб љубитеља фантастике поседује форум. Оваква врста виртуелне заједнице тешко би одржала своју структуру и идентитет без обједињавајућег фактора оличеног у активности у офлајн свету. Свакако је неспорно да виртуелна заједница попут ове има своје специфичне законитости и да се виртуелни идентитети конструишу у складу са њима. Ипак, живот ове заједнице је чврсто структуриран у „опипљивој реалности“, конкретним активностима конкретних људи, у оквиру рада на пољу интересовања које у овом случају представљају научна фантастика, фантастика и хорор. И поред тога што се велики део чланова овог форума не познаје лично, а многи од њих се налазе у најразличитијим деловима света, кохезиони фактор и камен темељац чврсте структурираности форума условљени су офлајн окружењем, односно доминантним дискурсом створеним од стране активних чланова, који се истовремено и лично познају и заједно су ангажовани око заједничког предмета интересовања у 'физичкој реалности'. Форум конструисан на овај начин представља заправо продужену руку офлајн света, структурисану и условљену њиме, која је довољно флексибилна да дозволи интеграцију многих других чланова који деле заједничке културне преференције, али из различитих разлога нису у могућности да делају у „стварности“.

Ivan Đorđević

## **Identity in a Virtual Community: the Case of Forum „The Sign of Sagita“**

*Key words:* cyber-space, virtual community, identity construction, virtual: real relation

This paper discusses the operating of one type of virtual community, established by science fiction/fantasy/horror fans, known as “Forum Znak Sagite”. The specific access to the phenomena of cyber-space remains in the process of rethinking the phenomena confined neither by the usual oppositions of virtual: real nor by the debates about the ethics of virtual reality. Having taken in consideration the operation of a specific virtual community and the construction of the identification practices inside the community, we approach the issue from a local basis, observing the practice of specific people on the specific ground.



**Срђан Радовић**

Етнографски Институт САНУ, Београд  
srdjan@europe.com

## Дневник о цунамију

Инициран питањем како су медији утицали на реакцију наше јавности на ефекте цунамија, рад посматра електронске медије као битан канал комуницирања знања о глобалном окружењу, и уважавајући њихов дискурзивни и културно-сазнајни значај, узима Дневник као парадигматичан медијски текст чијом се анализом покушава лоцирати место света у медијској репрезентацији стварности. Анализа указује на маргинализацију светских збивања на телевизији и интровертиран медијски дискурс који код аудиторијума могу утицати на културна схватања о стварности ван нашег друштва.

*Кључне речи:* медији, телевизија, Дневник, цунами, свет, репрезентација

Када је на самом крају 2004. године разоран цунами погодио обале јужне и југоисточне Азије, узевши при том данак од преко двеста хиљада људи (приближне процене из прве четвртине 2005. г. износе чак триста пет хиљада жртава; од тога је за сто шездесет пет хиљада службено потврђено да су настрадали, док се сто двадесет осам хиљада особа води као нестало),<sup>1</sup> највећи део света, укључујући целу Европу, био је шокиран, потресен и прилично мобилан да пружи помоћ. Усред празничне сезоне, између католичког Божића 25. децембра (цунами је потопио азијско и афричко приобаље дан након празника) и дочека Нове године (и још неко време после), светска је јавност пре свега, ако не и једино, била окупирана последицама незапамћене природне несреће: извештавањем о мртвима, прикупљањем помоћи, симболичким или конкретним изражавањем солидарности са унесрећеним земљама тог дела света (а у случају западноевропских и северноамеричких држава и евакуацијом својих грађана из региона). У свим европским земљама била је одређена троминутна тишина у спомен жртвама непогоде (а у скандинавским државама и дан жалости 1. јануара), а медији, државне и приватне установе и јавне личности (укључујући два бивша председника САД) анимирале су

<sup>1</sup> Агенцијска вест објављена у дневнику *Danas*, издање за 22. фебруар 2005.

јавност да „отворе своје новчанике“ и донирају новац, робу и услуге за преживеле у катастрофи и санирање стања у погођеним областима. И док су јавни и приватни телевизијски емитери у иностранству, заједно са многобројним интернетским страницама и штампом, подсећали своје грађане на ужас и патње у Азији, у нашој земљи је у жижи интересовања, изгледа, и даље било завијање сарме за предстојеће празнике. Сlike које су првих неколико дана од несреће биле одашиљане грађанима Србије путем медија, углавном су смештале ефекте разорног плимског таласа или у другу половину емисија вести или у запећке страница штампе. Тек је очита преокупираност нашег (европског) окружења дешавањима у Азији довела до „папагај-ефекта“ у домаћим медијима: цунамију и његовим последицама посвећено је нешто видније место у издањима и емисијама, објављени су жиро рачуни и телефонски бројеви путем којих је било могуће донирати средства унесрећеним земљама и сл. Како се и сама јавна перцепција догађаја у удаљеној Азији (ако је уопште могуће говорити о било каквој удаљености осим километарске у ери „глобалног села“) јавила са значајним закашњењем, тако су и формалне ознаке препознавања размера те непогоде биле тек ехо истих у европским земљама: одавање поште троминутном тишином је у Србији „одрађено“ са закашњењем (9. јануара), мимо осталих држава Европе које су заједнички одале почаст жртвама цунамија 5. јануара, помоћ правних и приватних лица азијским земљама упућена је релативно касно итд. Временска дискрепанција нашег препознавања трагедије узроковане цунамијем могла је довести и до баналних последица. Аутор овог текста и његови пријатељи из Београда, који су у поноћ бучно честитали једни другима Нову годину, били су прилично изненађени чињеницом да су на јавном дочеку Нове године на будимпештанском Тргу Октогон окружени са неколико хиљада људи који мирно стоје слушајући глас најављивача програма који им је нешто саопштавао на мађарском језику. Тек смо *post festum* из штампе сазнали да су грађани мађарске престонице минутом ћутања одали пошту жртвама природне катастрофе док смо ми једни другима упућивали најлепше жеље и честитке. У Будимпешти је, што је био случај и са највећим бројем европских метропола, Нова година отпочела минутом подсећања на унесрећене у другом делу света, а како је било на дочеку у главном граду Србије знају они који су му присуствовали. Колико је аутору овог текста познато, жртве цунамија нису завределе тај минут у амбициозно замишљеном и помпезно најављиваном дочеку 2005. године у Београду.<sup>2</sup>

Иако је била закаснела, реакција наше јавности због трагедије је на крају уследила. Међутим, и тада је она, по оцени многих, била, у најмању

---

<sup>2</sup> Занимљив је одговор који су новинари Б92 добили од службеника градске управе на питање зашто прослава Нове године ни на који начин није била повезана са трагедијом у југоисточној Азији. Сајт [b92.net/vesti](http://b92.net/vesti) у оквиру прилога *Три минуте ћутања за жртве цунамија* наводи следеће: „Тада смо у градској управи добили одговор да смо нихилисти због таквог питања, али и поређење да нико у свету није палио свеће када је СРЈ била бомбардована 1999. У градској управи нам нису објаснили шта повезује једну природну катастрофу и једну војну интервенцију.“

руку, млака. Бројка од пет хиљада динара уплаћених на жиро рачун Црвеног крста од 30. децембра до 12. јануара (нажалост, нису познати износи донирани путем телефонских бројева за помоћ унесрећенима), чињеница да је троминутно ћутање 9. јануара углавном игнорисано од стране грађанства (медији су се половично одазвали позиву да прекину програм на три минута) и још неки показатељи (прилично симболична помоћ од четрдесет тона хране и лекова, коју су послале наше власти, изостанак значајније акције приватних донатора, осим слања флаширане воде и сл.), многе су понукали да резигнирано прокоментаришу да се наша земља, једноставно, није показала. У емисији Вести на ТВ Б92 9. јануара, заменица градоначелника Београда Радмила Хрустановић је пригодно рекла следеће: „Нажалост, морам да констатујем да смо генерално заказали, и као држава, и као народ, као нација, као грађани, као неки становници ове планете. Мислим да просто нисмо показали неку врсту солидарности, коју свет јесте показао“. Различито интонирану, али у бити исту поруку да је наша јавност могла боље и солидарније да реагује на људску катастрофу изазвану цунамијем, имали смо прилику чути, са нагласком на различите моменте у читавој ствари, од многих, почевши од председника Републике до чланова многих невладиних организација.<sup>3</sup>

Неке друштвене расправе о овоме (уобичајено) није било, али с времена на време, и у зиму те године, а и касније, појединци су се освртали на уочену апатију наших грађана у вези са овим случајем. Једно од мишљења које се могло чути понајбоље је елаборирао др Драган Попадић, социјални психолог, у разговору за Радио „Слободна Европа“. Цитати из његовог интервјуа на трагу су исказа које су разне јавне личности дале у вези са овим питањем. Тако проф. Попадић наводи да многи грађани размишљају на следећи начин: „То су вести које допиру из далеког света који са нама нема никакве велике везе, којег само видимо на телевизији. То нас не погађа и о томе не вреди размишљати. Верујем да тако већина људи размишља. То је последица наше изолованости од света и заокупљености само нашим проблемима. Престали смо да суделујемо у светским збивањима и да се занимамо за њега, да себе опажамо као део тог света ... Овде су људи у задњих десет година прошли невероватно много тога, један социјални и друштвени тајфун у чијем су оку они били ... Наши људи имају неки ветерански однос

---

<sup>3</sup> У том је смислу прилично директан био *Апел невладиних организација за помоћ жртвама земљотреса у јужној Азији* (потписало шест НВО-а, апел је могуће пронаћи на страницама [emins.org/press/saopstenja](http://emins.org/press/saopstenja) и [bgcentar.org.yu](http://bgcentar.org.yu)) саопштен путем медија прве недеље јануара, а упућен државним институцијама и медијима, у којем се, између осталог, наводи: „Док је ситуација у јужној Азији готово једина тема на свим иностраним медијима, наша јавност, од политичке до медијске, овом питању поклања недовољну пажњу, а о било каквом организованом приступу за прикупљање помоћи нема ни помена. Позивамо Савет министара СЦГ, Владу Србије и друге државне институције да, у име грађана Србије, искажу своју солидарност са угроженима.“



према катастрофама.<sup>4</sup> Овим „ветеранским односом“, општим замором који људи у Србији осећају након најмање деценије дубоке кризе и ратова у окружењу, може се објаснити индиферентност према страдањима других, али само делимично. Јавност у нашој земљи је била сведок доста ефикасне акције на коју су се одлучила и приватна лица и установе када је била у питању помоћ угроженим Србима на Косову или становницима Јаше Томића. И те како су грађани осетили потребу да се солидаришу са унесрећенима у овим случајевима. Чињеница да се у поменутим ситуацијама радило о становницима наше земље јесте можда значајан фактор разлике, али вероватно није одлучујући. Цунами је убио стотине хиљада људи за неколико минута, и та је ужасна чињеница узбудила листом све у Европи, а нас цунами једноставно није погодио.

Ако ставимо на страну аргумент о апатији наших грађана насталој услед вишегодишње кризе и друштвене деструкције (који сам по себи не би могао бити довољан за објашњење јер има европских друштава која су прошла кроз исту, ако не и гору ситуацију на прелазу у нови миленијум, а јасно су реаговала због хуманитарне катастрофе у Азији), с обзиром на то да смо имали рецентне примере искреног саосећања са жртвама непогода/репресија, чиме онда још објаснити наше „искакање“ из европског хора солидарности са жртвама цунамија? Неки други узрочници били су апострофирани још у току саме хуманитарне кризе. Тако већ поменути проглас шест невладиних организација (видети фусноту 3) између осталог наглашава: „Сматрамо, исто тако, да би медији у нашој земљи морали да на адекватан начин обавештавају нашу јавност о ситуацији у јужној Азији и да апелују на нашу државу и друштво да притекне у помоћ“. На одговорност медија за млако реаговање јавности и институција указивано је и са других места.<sup>5</sup> Да су домаћи медији (електронски и штампани) у доба кризе повезане са цунамијем више истицали размере те катастрофе и водили активну кампању за помоћ региону (што је радила већина медија у Европи), да ли би и наша јавност реаговала на начин на који су то учинила друга друштва? У којој мери можемо означити медије као један од чинилаца који је у овом случају, а можда и у другим, значајно утицао на друштвено препознавање неке чињенице или ситуације, а самим тим и на реакцију људи на тај феномен?

---

<sup>4</sup> Транскрипт интервјуа (емисија *Press club*) објављен је на мрежној страници [danas.org/article/2005/10/04](http://danas.org/article/2005/10/04). Оштрију оцену расположења грађана дао је Марко Миловановић из Београдског центра за људска права: „Основни проблем овде је што грађани не осећају потребу да помогну људима у невољи. Значи, проблем је што ту потребу не осећају људи, просечни грађани, не осећају потребу да ураде нешто за тих 150 000 погинулих и за чланове њихових породица, већ једу прасетину за Божић.“ (извод са [url: b92.net/info/vesti](http://url: b92.net/info/vesti), архива вести за 5. јануар 2005).

<sup>5</sup> Тако, на пример, Независно друштво новинара Војводине у свом реаговању саопштава и следеће: „Реч је, дакле, о још једном доказу да у медијима у Србији, а они су ти који имају утицај на јавно мњење, влада невероватна количина равнодушности и аутизма за све што се не дешава у оквиру граница ове скучене државице“ (читав текст је могуће наћи на [www.ndnv.org](http://www.ndnv.org)).

Већ је опште место у друштвеним наукама да у савременим социокултурним системима медији врше одлучујући утицај на јавно мњење, а све се више препознаје и њихов утицај на људску свакодневицу, структуру и фонд знања и значења чланова друштва. Утицај који медији имају на начин мишљења, представе и искуства припадника одређене културе све више се препознаје и у домаћој социокултурној антропологији.<sup>6</sup> У том је смислу незаобилазно познавање садржаја и функционисања медијских порука када се бави многим аспектима мишљења и понашања припадника савремених друштава. Ово се посебно односи на однос људи према њиховом ширем, глобалном окружењу. Ера масовних комуникација довела је некад физички удаљене и културно различите светове међу чланове друштава која су макар започела процес модернизације. Некада непознати „други“, о којима се најчешће знало из предања, прича или преко знања усвојених путем школског система (ако изузмемо непосредне сусрете услед географске покретљивости, која је сада неупоредиво интензивнија него икада у светској историји, или пак ратних, колонијалних и трговачких кретања која су бројчано обухватала мали број људи), сада су постали, макар индиректно, сликом и речју путем средстава масовне комуникације, део свакодневице. У науци већ елаборирани феномен „глобалног села“ и процес глобализације (са свим својим аспектима), понајвише су условљени рапидним развојем средстава масовне комуникације и њиховим продирањем у све шире слојеве светског становништва. Медији, посебно електронски (који глобално имају убедљиво највише конзумента), централни су покретач и тзв. транслокалног процеса учења, који карактерише модерна друштва, а који подразумева интензивно циркулисање информација, знања и културних елемената преко граница одређене културе.<sup>7</sup> Ово можда посебно важи за Србију последњих година. Услед смањене географске мобилности становништва због друштвених и историјских турбуленција деведесетих година прошлог века, медији, посебно електронски (који су из финансијских разлога постали доминантан извор информисања, разоноде и усвајања појединих културних знања и значења), били су, а то важи и за садашњи тренутак, доминантан вид сазнавања и перцепције света ван наших граница за највећи број друштвених слојева у земљи. Како је медијска сфера деведесетих година била конструисана да изолује чланове нашег друштва од поменутог транслокалног процеса учења и створи самодовољан систем културних представа, као и представа о глобалном окружењу путем средстава масовних комуникација, добро је анализирано на неколико места.<sup>8</sup> Са променама насталим 2000. г. изолационистички дискурс већине српских медија званично је промењен, а грађани наше земље и даље су се ослањали на њих када је у питању перцепција и локалних и глобалних прилика. Наравно,

<sup>6</sup> Љиљана Гавриловић, *Прелудијум за антропологију медија*, Етнологија и антропологија: стање и перспективе, Зборник радова ЕИ САНУ 21, Београд 2004

<sup>7</sup> Chris Barker, *Cultural Studies: Theory and Practice*, London- Thousand Oaks – New Delhi 2000, 113.

<sup>8</sup> Одличан преглед ове конструкције дат је у: Erik Gordi, *Kultura vlasti u Srbiji*, Samizdat B92, Beograd 2001, у поглављу *Razaranje informativnih alternativa*, 73-115.

природа информација, знања и слика које одашиљу медији (и електронски) није аутоматски рефлективна, није потпуни одраз стварности. То такође важи и за вести које се пласирају путем медија: већина истраживача се слаже да не можемо говорити о потпуно неконтаминираним „прозору у свет“. Пре је реч о селектираној и конструисаној репрезентацији стварности и света, а критеријуми те селекције говоре нам о идеолошком погледу на свет који се конструише, а потом и десеминира путем медија и вести – пре него о одразу стварности, може се говорити о „састављању стварности“.<sup>9</sup> У светлу поменутих мишљења, може ли се запитати да ли су медији у западним земљама крајем 2004. и почетком 2005. године „саставили стварност“ на тај начин да се јавност масовно саосећа са трагедијом у Азији, а наши тако да произведу прилично другачији ефект код аудиторијума?

Накнадно посматрајући, и лаици би можда потврдно одговорили на горње питање. Ефекти цунамија заиста јесу заузели и мање простора и мање проминентно место у склопу представљене стварности на вестима у нашим медијима (ако упоређујемо са ситуацијом у већини европских земаља). Компликованије је пак питање зашто је то тако било и да ли се у случају преношења и конструкције стварности цунамија путем наших медија радило о изузетку, или је „прозор у свет“ већине наших грађана тако идеолошки састављен да је онакво контекстуализовање поменуте ситуације било неизбежно? Пошто већина становника наше земље гро својих знања и искустава о свету ван наших граница ствара на основу представа и порука са медија, а то је још релевантније за текућа и свакодневна збивања из страних земаља, која се представљају путем вести на телевизији и у штампи, деконструкција „прозора у свет“, и то пре свега електронског, који је најраширенији, може допринети откривању знања и значења која чланови друштва примају о представљеном свету.

Телевизија и телевизијска култура су са својим брзим продирањем у свакодневицу модерних друштава постали и предмет изучавања друштвених наука, најпре социологије и психологије, а касније и културалних студија (самим заснивањем дисциплине), те социокултурне антропологије (постепеном променом парадигме). Међу многобројним елементима стално динамичне телевизијске културе, телевизијске вести (news broadcasting) од самог почетка су постале интересантне научницима као друштвено утицајан феномен. Пропагандистички аспект телевизијског информисања је, наравно, био први циљ анализе медија у друштвеним наукама, али се постепеним уочавањем и културно-дидактичког карактера телевизијских (посебно информативних) текстова и овај сегмент телевизијске културе нашао у жижи интересовања делова научне заједнице. Једна од уочених карактеристика телевизије као сложеног културног феномена јесте и њен бардски карактер. Један од најпознатијих истраживача популарне и медијске културе Џон Фиск (John Fiske) телевизију види и као барда савремене културе: она има функцију медијатора језика, и структура порука које се шаљу члановима друштва

---

<sup>9</sup> Phillipe Schlesinger, *Putting Reality Together*, Constable, London 1978.

одговара потребама културе којој су намењене. По њему, телевизија, попут барда, десеминира и потврђује митове.<sup>10</sup> Културно-сазнајни аспект телевизије апострофирају и други истраживачи. Роџер Силверстон (Roger Silverstone) телевизију као „медиј који прича приче“ (story-telling medium) упоређује са митом: и један и други феномен уједињују, дефинишу и оснажују заједницу која их генерише и конзумира. Телевизија обједињује и нивелише, те одређује и подупиरे основне категорије друштва и попут мита чини могућим одржавање друштвене моћи.<sup>11</sup> Оваква одређења могу се приписати и телевизијским вестима. И сама форма вести (наратива која приказује и објашњава свет и стварност) делимично указује на њен дидактички карактер: не ради се само о формалним информацијама из „земље и света“, већ се шаље и културно конструисана слика о стварности. Осим комуницирања културних порука о нама, телевизијске вести конструишу и позиционирају и слику о „другима“. Какво је место тих других у приказу стварности који се нуди грађанима Србије путем телевизије?

Парадигма телевизијских вести у земљама бивше Југославије свакако је емисија *Дневник*. Централна информативна емисија од самих почетака телевизије у нашој земљи имала је своје пандане и у другим социјалистичким друштвима (Aktuelle Kamera у ДДР-у, Времја у СССР-у и сл.). Једина информативна емисија дуже форме која се приказује у ударном термину на монополистичком државном емитеру препознавана је као промотер званичне политике и званичних вредности. *Дневник* је у јавности гледан и „конзумиран“, најчешће свесно, као одраз ставова владајућих елита о збивањима у земљи и свету. Распад старог система довео је и до јавне деконструкције *Дневника*. Његова државна пропагандна функција је и јавно огољена почетком деведесетих година, тако да *Дневник* симболички прати многе преломне тренутке нашег друштва: догађаји од 9. марта 1991. године формално су и започели незадовољством због пропагандног монопола власти у *Дневнику*, један од лајтмотива грађанских протеста 1996. и 1997. године било је ударање о „шерпе и лонце“ од 19:30 до 20:00 часова, а поруку да је смена власти 5. октобра 2000. године успешно окончана грађанима Србије послао је црни екран у време *Дневника*. Покушај освајања тзв. ТВ Бастиље 1991. г., заглашвање буком вести са *Дневника* 1996. и 1997. године, те преузимање РТС-а од стране опозиције 5. октобра увече, били су више од симболичког чина. *Дневник* у 19:30 на државној телевизији препознат је као канал комуникације порука које јавност прихвата као званичне, службене, нормиране – зато је тај простор требало освојити, али и задржати – форма, термин и назив емисије нису мењани након друштвених промена ни у Србији

<sup>10</sup> John Fiske, John Hartley, *Reading Television*, Routledge, London – New York 1996, 88; Наравно, када Фиск спомиње митове они се подразумевају у Бартовском смислу, а не у смислу митова као културног елемента са формалном текстуром.

<sup>11</sup> Roger Silverstone, *Television Myth and Culture*, Media, Myths and Narratives, Newbury Park – Sage Publications, London – New Delhi 24, 37.

ни у другим републикама СФРЈ.<sup>12</sup> Контекст који са собом носи *Дневник* препознале су елите (и старе, које су га покушале одржати као свој информативни забран, и нове, демократске, које су га на крају преузеле), део јавности (тзв. „ударачи шерпи“ и демонстранти током деведесетих година), а у најновије време и комерцијални емитери (конкурентски дневник на ТВ Пинку).<sup>13</sup> *Дневник* је постао и референтна форма за друге емисије вести у етру бивше Југославије због чињенице да је аудиторјум навикао на њега, па је и већина других информативних програма структурирана на приближан начин. Структура *Дневника* коју би оквирно могли представити низом: вести из земље – вести из света – друштво – култура – спорт – време, није мењана код већине јавних емитера бивше државе, а у доброј мери је прате и емисије вести других телевизија.<sup>14</sup> Тако *Дневник* са својим многобројним гледалиштем функционише тројако: на манифестној и јавно прокламованој равни као непристрасна централна информативна емисија будућег јавног сервиса Републике Србије; незванично као тихи емитер порука и вредности политичке и привредне елите земље; и на конотативном нивоу као социјална конструкција света и стварности условљена друштвеним и културним системом у којем шаље поруке. *Дневник* је из горе поменутих разлога (друштвени утицај, иницијално формативни карактер у односу на касније настале емисије вести, као и друштвена парадигматичност), те велике гледаности<sup>15</sup> погодан за праћење са културалне и антрополошке тачке

---

<sup>12</sup> Осим у Словенији где је дневник померен пола сата раније. Предлози из 1990. г. да се *Дневник* ХРТ-а смести у исти термин на крају су одбачени. Занмљиво је анализирати однос постсоцијалистичких елита према средишњим информативним емисијама наслеђеним из доба комунизма, а које су најчешће гласно критиковане као пропагандни билтени. У Пољској је дошло до симболичког раскида са старим системом у сфери информисања, па је *Dziennik* преименован у *Wiadomosci*, док се у Русији централна емисија *Време* и даље емитује у 21:00 сат – нису све нове (старе) елите желеле да се одрекну симболике коју са собом носи неформални „службени гласник“ државе.

<sup>13</sup> Копирање термина, назива и форме није случајно, што је и јавно обзнањено. Комерцијални емитер евоцира и персонално и маркетиншки „предратни“ *Дневник* ТВ Београд, мудро уочавајући акомодизираниост српског аудиторјума на ову информативну форму. Интригантна је и само именовање емисије: насупротив *Дневнику* (националне телевизије) нуди се *Национални дневник*. Некомплетност понуде (дневник, али на приватној телевизији) надомешта се епитетом национални са циљем добијања на ауторитету који „оригинални“ дневник аутоматски има јер се емитује на „националној“ телевизији.

<sup>14</sup> Структура емисија сличног трајања у САД и Великој Британији је донекле различита: политика – привреда – вести из света – друштво – занимљиви прилози – спорт ( у: John Fiske, *Television Culture*, Routledge, London – New York 1987, 286).

<sup>15</sup> Гледаност *Дневника* РТС је по свим истраживањима јавног мишљења редовно највећа међу емисијама вести на телевизијама са националном покривеношћу у Србији последњих пет година. Скором појавом конкурентског *Националног дневника* можда ће променити такво стање ствари (AGB Nielsen Media Research Београд је у истраживању гледаности последње недеље септембра 2005. г. утврдио је изједначену гледаност два дневника. Пошто је то прва седмица емитовања Националног дневника можда је у питању почетно интересовање публике за нову емисију).

гlediшта. У наставку ће се покушати лоцирати место које свет изван граница нашег друштва заузима у медијском тексту телевизијског *Дневника*.

Пошто се овде углавном оперише у оквиру конструкционистичке парадигме, *Дневник* се посматра као сложени културни текст који услед своје сублимиране и релативно затворене форме представља ограничени хиперреалистични текст: на манифестној равни, тридесетоминутни *Дневник* покушава да прикаже преглед важних догађања дана, док на текстуалној представља културно и идеолошки селектиран и структуриран текст који представља културну конструкцију одређеног временског и просторног одсечка стварности. Услед неминовне интертекстуалности, коју са собом носи бриколаж различитих текстова и представа од којих је сачињена нарација емисије вести, те због неминовног варирања садржаја вести у различитим данима, установљавање фиксне форме телевизијских вести круцијална је стратегија ограничавања тзв. текстуалног ексцеса, тј. карактеристике појединих телевизијских текстова да носе превише значења која измичу структурирању.<sup>16</sup> Управо због информационог и значењског изобиља текстова телевизијских вести, сама конструкциона структурираност форме телевизијских вести (у нашем случају *Дневника*) и симболичко уређење различитих представа у њеном оквиру (које је мање више константно) може открити доминантни дискурс *Дневника* као феномена који шаље одређене поруке аудиторијуму. До одређене комуникативне доследности форме долази се путем два процеса: најпре долази селекција (у овом случају вести), која је културно и идеолошки условљена (а у пропагандним информативним формама и отворено интересно-политички), тако да поруке и знања која се појме као страна социокултурног систему у којем вести комуницирају значења бивају заобиђена; након тога следи категоризација селектираних текстова у оквиру комуникационе форме (*Дневник*), где категорије саме по себи и нису толико чврсте колико су индикативне у смислу откривања како процес категоризације вести у оквиру емисије ствара смисао и хијерархијски структурира поруке које се одашиљу.<sup>17</sup> Даље ће се у тексту покушати препознати процес селекције, категоризације и следственог конструисања комуникационе форме *Дневника* у току посматране недеље, са нагласком на вести које се не тичу референтног социокултурног система у којем *Дневник* шаље поруке (Србија), и на питање на који су начин светска збивања хијерархијски постављена у структуру емисије и колики је самим тим њихов значењски капацитет код гледалаца. И док за категоризацију и хијерархијско позиционирање вести у оквиру *Дневника* довољан извор представља сам феномен који се посматра, за селекцију (с обзиром на то да гледалац не зна шта је заобиђено у конкретној емисији, те због варијабилних, не само идеолошких, критеријума селекције вести глобално) потребно је увести структурно сличан феномен ради приближне компарације. То ће у овом

<sup>16</sup> Видети у: Norman Denzin, *Interpretive Ethnography*, Sage Publications, Thousand Oaks – London 236, и J. Fiske, *Television Culture*, 294.

<sup>17</sup> J. Fiske, *n. d.*, 283-285.

случају пригодно бити *Дневник* ХРТ-а у истом временском раздобљу, пре свега због чињенице да комуницира у другом социокултурном систему који истовремено није превише различит од нашег (транзиционо постсоцијалистичко друштво са рецентним ратним искуством и искуством друштвене кризе), те стога што генерички форма ове емисије проистиче из истог извора као и *Дневник* РТС-а.<sup>18</sup>

*Дневник* РТС-а је у периоду 9. 10. до 15. 10. 2005. г. приказао медијски компоновану слику стварности тих седам дана. Ова је седмица вести пријемчива за посматрање јер је 8. октобра Пакистан и делове Индије погодио разоран земљотрес, чији су девастирајући ефекти били глобално препознати већ следећег дана, 9. октобра. Сличност са ситуацијом са цунамијем је сасвим пригодна у смислу уочавања смештања представа о сличној непогоди са великим људским данком у конструисани систем представа који чини емисија вести. Како је сврха седам дана које је аутор провео крај телевизије била да види где се *свет* налази у слици стварности презентованој у *Дневнику*, најпре треба одредити које вести можемо означити као светске, иностране. Две врсте информација се издвајају: оне које се тичу наших односа са иностранством и оне које не дотичу домаћу стварност непосредно. Само ову другу врсту вести можемо означити као поруке о другима, а не о нама, јер вести о односима између наше земље и других земаља, доласцима страних државника у посете Србији и сл, превасходно комуницирају поруке о нама самима, а други се контекстуализују у односу на нашу реалност.<sup>19</sup> Такође треба направити разлику између форми информација које се презентују гледалишту *Дневника*. Вести из света присутне су на *Дневнику* РТС-а кроз четири форме: прилог/репортажа (или јављање дописника), кратка агенцијска вест, тзв. блок вести из света (комбинација више агенцијских вести пропраћених снимцима) и прилог *Европска посла*. Треба приметити да у структури *Дневника* (и емисија вести уопште) потпуно доминира форма прилога или репортаже, просечне дужине око две и по минуте, која је најчешће заокружена наратива са унутрашњом логиком. Такозвани блок вести из света није чест облик у емисијама вести трајања 20 до 40 минута ван наше земље, али је типичан за дневнике произашле из некадашње ЈРТ (најчешће траје до две минуте). *Европска посла*, прилог који иде скоро сваке вечери на *Дневнику*, специфичан је по томе што углавном не додирује актуелна збивања претходног дана

<sup>18</sup> Структура *Дневника* ХРТ-а је унеколико другачија од оне на РТС-у јер су спорт и временска прогноза издвојени из централног сегмента емисије. Међутим, конотација дневника државне телевизије, и његово препознавање као незваничног канала комуникације порука власти, даје *Дневнику* ХРТ-а исти ауторитет и тежину који је горе у тексту напоменут на примеру *Дневника* РТС-а. Амбиције некадашње хрватске власти и консеквентно читање њених порука од стране чланова друштва, које су почетком деведесетих од ХРТ-а хтеле да направе „катедралу духа“, добијају исти државно-патронизирајући ехо у нашој режији када актуелни генерални директор РТС-а каже: „... (ми) стандардизујемо српско јавно мњење у смеру који ће грађанима, нацији и држави највише да користи“ (из Љ. Гавриловић, *Прелудијум за антропологију медија*, 144).

<sup>19</sup> Вести о односима наше земље са иностранством биле су изнимно бројне у посматраној седмици због започињања преговора СЦГ о придруживању и стабилизацији са ЕУ.

(понекад ни недеље), што је најчешће правило емисија вести, већ представља нарацију ниске динамике о различитим феноменима европских друштава. Кратка агенцијска вест (углавном пропраћена сликом) у свим емисијама вести граничник је између различитих сегмената програма. Вести из света заступљене су са највише облка телевизијских текстова у оквиру *Дневника*, али ова шареноликост форме не одговара њиховој квантитативној присутности. Први корак у аналитичком праћењу телевизијских вести јесте анализа садржаја, која као методолошко средство и сама може дати одређене закључке, а то свакако важи и за културалну анализу.<sup>20</sup> Од укупно 225 минута, колико је трајало седам емисија *Дневника* (заједно са рекламама, најавом главних вести, спортом и временом, на које просечно по емисији оде око седам и по минута), вести из иностранства чиниле су укупно 21 минут (највше 9. и 14. октобра, по 4 минута) у оквиру четрнаест различитих информативних форми у *Дневнику*. Ако одузмемо од укупног времена седам *Дневника* просечно седам и по минута (рекламе, спорт, време, најаве вести) па помножимо са седам дана, испада да су глобална дешавања заступљена са око 12% у укупном склопу вести (постотак је и мањи ако се укључе и неинформативни делови емисије). Релативно мала заступљеност вести из света квалитативно је додатно умањена чињеницом да од четрнаест сегмената посвећених иностранству, шест чине прилози из циклуса *Европска посла* који су полудокументаристичког карактера, и који представљају предах у наративном тексту *Дневника* (а најчешће су и увод у прилоге нижег интензитета у другом делу емисије). Остало су чинили прилози (пет) и блокови вести из света (три).<sup>21</sup> Света у *Дневнику* очито нема превише, а шта се од тог света могло видети одредио је већ помињани процес селекције. Селекција и избор вести из света иницијално је условљена међународном разменом, која је временом довела до „значајне, али не потпуне конвергенције приказиваних вести из света“.<sup>22</sup> Ова се оцена потврђује ако би упоредили и дневнике РТС-а и ХРТ-а: главне вести из света су готово истоветне у истој недељи.<sup>23</sup> Контекстуализација и медијска текстура ових вести је пак значајно различита, о чему ће бити касније речи, а разлика која се још може уочити је степен присутности суседних земаља у емисијама вести. Ако изузмемо рапидне осврте у тзв. блоку вести из света у оба дневника и сегменте о

<sup>20</sup> J. Fiske, J. Hartley, *Reading Television*, 21.

<sup>21</sup> Истовремено, те недеље је на *Дневнику* ХРТ-а од укупно 159 минута вести (емисија је краћа од *Дневника* РТС-а јер нема реклама, а спорт и време се емитују као посебне краће форме по завршетку емисије) на вести из света отпало 36 минута (око 22%) у оквиру 19 сегмената (14 прилога/репортажа, 3 кратке вести и 2 блока вести из света).

<sup>22</sup> Једно упоредно истраживање емitera вести из различитих земаља је показало да је у току двонедељног периода већи део ударних вести из иностранства био исти, тако да је избор међународних вести униформнији у односу на унутарнационално упоређивање домаћих вести (Christoher John Barker, *Global television: An Introduction*, Oxford-Malden: Blackwell Publishing 1997, 99).

<sup>23</sup> У питању су следеће теме: земљотрес у Пакистану, појава птичјег грипа у Европи, побуна у Кабардино-Балкарији, референдум о ирачком уставу и кандидатура А. Меркел за место немачке канцеларке.



билатералним односима са суседима, *Дневник* ХРТ-а чешће се осврће на суседе (пре свега на БиХ, а да то није у контексту положаја Хрвата у тој земљи), него *Дневник* РТС-а.<sup>24</sup>

Категоризација и хијерархизација вести у оквиру затворене форме *Дневника*, односно на културалној равни вредносно структурирање значења у оквирима сложеног телевизијског текста, још су индикативније од саме квантитативне присутности (анализа садржаја) или неприсутности (селекција) одређених знања и порука, у овом случају о свету мимо нашег друштва. Формално, *Дневник* се може сегментирати хронолошки и тематски. Хронолошко обликовање је важније, узимајући у обзир општу правилност да све емисије вести временски позиционирају информације према њиховој важности: претпостављени значај и релевантност одређују место одређене вести у хронолошком низу емисије.<sup>25</sup> Тематска категоризација (већ помињани оквирни низ *Дневника*: вести из земље – вести из света – друштво – култура – спорт – време) условљена је потребом да се логички обликује нарација телевизијске форме, али она није увек фиксна, и најчешће је подређена процесу хијерархизације вести према претпостављеној важности. Манифестно медијско обликовање структуре *Дневника* прати и његова социјална конструкција: значењски капацитет одређених вести управо је сразмеран позицији у хронолошком наративном низу емисије – он опада са протоком времена. Слично важи и за тематско сегментирање делова *Дневника*, груписање појединих вести шаље поруку о њиховој међузависности, али и о разлици у односу на неку другу груписану категорију, тако да полусатно трајање *Дневника* истовремено емитује и идеолошки сегментирани приказ стварности. Временски раније приказане категорије и овде поседују јачи комуникациони капацитет.<sup>26</sup> Искакање пак појединих вести из својих тематских категорија (нпр. истицање неког светског догађаја пре групе вести из света), и то на почетке наративног тока *Дневника*, шаље јасну поруку о значају ширем од оног који би му иначе припао као делу медијски сегментиране стварности у телевизијском тексту. Ако овоме придодемо и чињеницу да *Дневник* чине различити телевизијски текстови који имају варијабилне значењске капацитете (прилог или репортажа као кохерентан наративни медијски текст шаље мого јачу поруку од кратке агенцијске вести), може се скицирати комуникативни модел *Дневника* као сложеног медијског текста: мапа значења која је културно конструисана преко приближно разграничених сегмената стварности (земља, свет, друштво, култура итд.)

---

<sup>24</sup> Суседи су били у фокусу два пута: као тема прилога *Европска посла* разматрано је питање имена Републике Македоније, а 15.10. у прве две минуте *Дневника* говорило се о званичној потврди постојања птичјег грипа у Румунији.

<sup>25</sup> Stan Le Roy Wilson, *Mass Media/Mass Culture*, McGraw-Hill, New York 1993, 257-258

<sup>26</sup> Груписање тзв. домаћих (пре свега политичких) вести на почетак емисија вести није специфичност *Дневника* већ глобална појава, што је условљено чињеницом да вести шаљу поруке одређеном националном аудиторијуму (ово не важи у целости за нове глобалне информативне мреже попут CNN-а)

емитује поруке чија се важност и проминентност очитује у њиховом редоследу (ударне и остале вести) и форми (прилози и кратке вести).

Светска збивања на културној мапи значења Дневника чине мали део. У оквиру емисије током седам дана она су најчешће била представљена кроз два елемента (прилога или блока вести) дневно: када су били тематски спојени у сегмент емисије (9, 10. и 14. октобра) смештани су у саму средину Дневника (16. и 13. минут емисије), после домаћих политичких вести а пре тзв. друштвене хронике, а када су били раздвојени, прилог *Европска посла* је вршио функцију граничника између ударних вести у првој половини емисије и остатка вести (11, 12. и 17. минут емисије). У току нарације *Дневника* сегмент иностраних вести (када га има) не заузима проминентну позицију у склопу осталих текстова Дневника због свог ограниченог трајања, али и форме: већ је споменуто да се дешавања у свету сликају кроз медијске текстове слабог значењског капацитета (блок вести из света и Европска посла). Прилози који су се бавили иностранством (пет), када нису заједно са комбинованим агенцијским вестима чинили целину у средини *Дневника*, били су емитовани у различитим деловима Дневника (референдум у Ираку тек у 20. минути, али и птичји грип у Румунији као прва вест). Једина вест из иностранства која је у посматраној недељи доспела међу ударне вести била је званична потрда постојања птичјег грипа у Румунији. Уобичајена структура емисија вести које започињу са унутарполитичким дешавањима заобилази се код вести које се сматрају посебно важним, а то се у посматраној недељи на *Дневнику* десило још један пут, и то у среду 12. октобра када је одигравање фудбалске утакмице СЦГ-БиХ најављено чак и пре прегледа вести дана којима свакодневно почиње *Дневник*. Осталих дана емисија је започињала уобичајеним политичким темама (придруживање земље Европској Унији и инциденти у војсци). Како је једна фудбалска утакмица постала ударна вест на *Дневнику* РТС-а мање-више је јасно сваком ко познаје контекст у којем се спорт у нашој земљи доживљава последњих година,<sup>27</sup> а питање је зашто је птичји грип у Румунији од свих међународних догађаја те недеље заслужио највећу пажњу, и то посебно имајући у виду разоран земљотрес у Пакистану који је те недеље био ударна тема светских медија. Када су дан након потреса (9. октобра, први дан узорка *Дневника*) постале јасне размере деструкције, а број жртава се већ мерио десетинама хиљада, већина светских медија је, донекле слично ранијим реакцијама на цунами и ураган Катрина, на прво место ставила извештавање о последицама земљотреса, привремено смештајући домаћа дешавања у други план. У *Дневнику* је пак, мимо ситуације у иностраним медијима, земљотрес у Азији пропраћен са тек два прилога (9. октобра, у 15. минути емисије, трајао два минута, и 10. октобра у 15. минути, трајао један и по минут) и кратким информацијама у склопу комбинованих

<sup>27</sup> Да је фудбал „више од игре“, а у нашој земљи више и од тога (поготово када игра национална репрезентација), могло се јасно видети на улицама Београда пред утакмицу са БиХ и прочитати са транспарената на трибинама Маракане.

вести из света следећих дана.<sup>28</sup> Поновно солирање у глобалном медијском хору више није изузетак него указује на неке феномене.

У току седам дана свет је у представљеној слици стварности на *Дневнику* само једном био у фокусу (Румунија), а глобално давање значаја другом догађају (Пакистан) није се одразило у *Дневнику*. Релативно мала присутност међународних дешавања у укупном скупу информација које се презентују у *Дневнику*, и њихова слаба истакнутост и пропулзивност међу водеће поруке *Дневника* као медијског текста, доводе до тога да њихов значењски капацитет бива знатно умањен структуром текста емисије која их смешта на културно-сазнајне рубове. Дискурс *Дневника* у седмодневном периоду је свет и знања о њему смештао на маргине слике стварности коју је конструисао. Порука коју као целина *Дневник* гледаоцима шаље можда се не би могла окарактерисати као изолационистичка, али је у доброј мери интровертирана ако се анализира у односу на глобално окружење друштва у којем пласиране вести емитују поруке. Ако је *Дневник* парадигматичан и за остале електронске „прозоре у свет“ у нашој земљи, медијска слика у Србији је онда у доброј мери друштвено ауторефлексивна. Наравно, разлике у електронским медијима по питању представљања стварности ван наших граница постоје, али се и површном анализом садржаја и других медијских текстова може рећи да дешавања у свету не заузимају истакнуто место у добром делу наших медија (што донекле потврђује и праћење стања након цунамија у медијима). Ако је дискурс медијске репрезентације стварности заиста самодовољан и интровертан у односу на светско окружење, зашто је то тако? Идеолошка основа конструкције система репрезентација је неупитна, и ово је стајалиште постало аксиом проучавања културних система у више парадигми проучавања, позитивистичких и релативистичких, а препознавање односа моћи који су инскрибовани у систем представа истичу аутори различитих провинијенција, од Грамшија до Фукоа. У том смислу и медијска репрезентација реланости која у ери глобализације еманира макар привид самодовољности није случајна. Иако циљ овог рада није било проналажење узрока, већ само указивање на постојање анахроне културне репрезентације стварности у појединим медијима која се тиче света који окружује наше друштво, треба се подсетити да је у питању континуитет са системом представа и порука које су деведесетих година прошлог века обликовале свакодневицу и идентитет чланова нашег друштва. Озбиљнија анализа од ове могла би указати на то да ли се ради о аутоматизму који у периоду друштвене и културне транзиције преживљава услед недостатка новог кохерентног културног модела, или о опстанку система представа који и даље има јако културно и идеолошко упориште. Ако је културна порука коју целокупност медијских текстова комуницира и даље на трагу медијске репрезентације света из прошлог века, онда мање или више оспоравана реакција домаће

---

<sup>28</sup> Упоређивања ради, *Дневник* ХРТ је у истом периоду емитовао 4 прилога укупне дужине 10 мин. (који су приказани као прва вест 9.10, друга вест 10.10, 11.10. у 10. мин. емисије, те у 15. мин. 12.10.), позив Црвеног крста и Каритаса на новчане уплате (трећа вест 10.10.), и кратке осврте на ситуацију у оквиру блока вести из света до краја недеље.

јавности на последице цунамија тек кореспондира са свеукупношћу представа које се (дис)континуирано шаљу јавности.

**Srđan Radović**

## **Tsunami Diaries**

*Key words:* media, television, Dnevnik, tsunami, world, representation

Inspired by recent discussion on how Serbian media influenced allegedly indifferent reaction of the public to the aftermath of tsunami, this paper examines the role of electronic media in Serbia, television in particular, in regard to their function as a central communication channel for acquiring knowledge about world surroundings. With a premise of having cultural and discursive power, *Dnevnik*, the central news program of the Serbian public broadcaster, is taken as a paradigmatic media text for analysis in order to examine ways in which global affairs and phenomena are portrayed and structured in television representation of reality. It is suggested that it is fair to conclude that world affairs are marginalized within the representational frame of news broadcasts, and that the media discourse could be depicted as dominantly introverted when it comes to global flow of information and cultural meanings, which is significant regarding cultural perception of world realities among Serbian audiences.



**Милина Ивановић-Баришић**

Етнографски институт САНУ, Београд  
Milina.Barisic@sanu.ac.yu

## **Задушнице – вид комуникације живих са мртвима**

У раду се говори о задушницама као виду комуникације између живих и мртвих чланова породице. Ова комуникација се обавља на одређене дане у години који су посвећени мртвима.<sup>xi</sup>

*Кључне речи:* задушнице, комуникација, обредно место, обредне радње, обредни реквизити.

Најважнији преломни тренуци везани за егзистенцију сваке друштвене заједнице, а који у одређеној мери нарушавају њен устаљени животни ток, јесу рођење, свадба (склапање брака) и смрт. То су уједно и прилике да чланови заједнице на адекватан начин обаве традицијом успостављене ритуалне радње. Основни циљ ових ритуала је да се превазиђе настала, поремећена друштвена равнотежа. Ако се то посматра са аспекта комуникације, ритуали постају, на изванредан начин, регулатори друштвеног живота.

Када се говори о комуникацији, неопходно је постојање два појединца – пошљаоца и примаоца поруке. Обично се сматра да се комуникација одвија вербалним путем. У појединим случајевима она се може исказивати и на друге начине (путем специфичних гестова или одређених обредних радњи). Комуникација потпомаже да учесници у ритуалу имају заједнички комуникацијски доживљај, који се успоставља путем мноштва различитих чулних канала.<sup>1</sup>

---

<sup>xi</sup> Рад је резултат истраживања на пројекту 2157: *Традиционална култура Срба – системи представа, обреда и социјалних институција*, које у целини финансира Министарство науке и заштите животне средине РС.

<sup>1</sup> Edmund Lič, *Kultura i komunikacija*, XX vek, Beograd 1983, 64; Dušan Bandić, *Komunikacijski koncept religije*, Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko, XX vek, Beograd 1997, 7 – 31.

У овом раду биће речи само о једном сегменту ове комуникације, која је у прошлости код нашег народа имала веома значајну функцију. То је комуникација коју живи „обављају“ са мртвима на одређене дане током календарске године – на *задушнице*.

## 1.

Смрт је неизбежна и – као неминовност – супротстављена појму живота, тренутак преласка човека из овоземаљског у овоземаљски или други свет. Другим речима, под умирањем се у нашем народу подразумевало одвајање душе од тела. То би значило, по схватању нашег народа, да смрт није потпуни свршетак; њоме се само „отвара“ приступ једном другачијем простору – простору вечности и трајности.

„Према општераспрострањеном схватању, у сваком човеку постоји једно нематеријално, невидљиво 'биће' које представља његову суштину и чини га живим и активним. То 'етерично' биће свуда се називало и назива душом. Наравно, такво схватање живота човека подразумевало је и одговарајуће схватање његове смрти. Ако је, наиме, човек жив зато што има душу, онда он мора умрети кад душа напусти његово тело. После смрти, дакле, остаје тело које се распада и душа која наставља самостално да егзистира.“<sup>2</sup>

Због овога се у традиционалној култури српског народа неговао специфичан однос према мртвима. У нешто измењеној форми, овај приступ опстаје до нашег времена. Смрт је код свих народа света нешто што се догађа и што, пре свега породицу – али и ширу заједницу – ставља у неку врсту „ванредног стања“. С обзиром на чињеницу да по нашем народном веровању човек надживљава смрт, али у нешто измењеном облику, то је и обредно понашање прилагођено оваквим околностима.<sup>3</sup>

Поштовање покојника је у прошлости у Срба било изузетно развијено, а испољавано је сећањем на претке, исказивањем пажње ближим и даљим умрлим сродницима – нарочито онима – који су рано преминули.

„Често се верује да не само душе покојника већ и душе предака снажно утичу на егзистенцију живих. Њихова фиктивна партиципација у животу друштвене заједнице толико је велика да се ниједан значајнији догађај не може замислити без њих. Стога је природно што се у оквиру традиције ствара специфичан однос између друштвене заједнице и духова њених предака. Тај се однос испољава у магијско-религијској пракси, усмереној

---

<sup>2</sup> Душан Бандић, *Народна религија Срба у 100 појмова*, Београд 1991, 246 – 247.

<sup>3</sup> Према ранијим истраживањима, стара религија се заснива на анимистичком схватању света, па према томе и смрти. Видети: Шпиро Кулишић, *Стара српска религија и митологија*, Српски митолошки речник, Београд 1998, XIII – XX; Dušan Bandić, *Posmrtno utiraње u religiji Srba*, Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko, XX vek, Beograd 1997, 67 – 84; Бојан Јовановић, *Магија српских обреда*, Просвета, Ниш 2001, 7 – 12, 34 – 37.

тежњом живих да приволе духове предака на активности корисне по заједницу, то јест да избегну активности потенцијално опасне по њу. Ова пракса се, као и у култу покојника, регулише системом прописа којима се препоручује вршење једних и избегавање других поступака.<sup>4</sup>

Смрт увек прате одговарајући, традицијом устаљени ритуални прописи, којима се, у датој ситуацији, регулисало понашање припадника породице, али и шире друштвене заједнице. Придржавањем унапред одређених ритуалних прописа, чланови заједнице су настојали да смртнику створе што повољније услове за његову даљу „егзистенцију“. Обреди које живи спроводе, у насталој ситуацији не само да треба да утичу на судбину мртвих, већ истовремено изражавају и како живи виде ту њихову „нову“ судбину. Ово виђење можемо означити као симболички језик помоћу кога одређено друштво исказује свој „говор“ о смрти, али су то – истовремено – представе о загробном животу.

Према расположивом емпиријском материјалу, а и досадашњим личним истраживањима, преовладава схватање о постепеном преласку покојника из сфере живота у сферу смрти. Тај прелазак је, како то показује обредна пракса, трајао од тренутка смрти до истека године дана. Ово је период у којем живи на различите начине покушавају да са мртвим чланом уже или шире породице остварују комуникацију, али и да му помогну у настојању да се заувек настани на једном месту.<sup>5</sup> Највидљивији знаци ове комуникације су даће и постављање надгробног споменика на гробном месту, које по истеку године дана остаје место даље комуникације са новим, али и старим покојницима.<sup>6</sup>

Даће, осим што су почетна фаза комуникације са покојником, јесу и церемоније којима се на специфичан начин „омогућава“ сусрет живих са умрлим (пре свега, са његовом душом), али само у години жалости. То значи да је сусрет са покојником могућ само ако се одржи даћа, тј. ако се испуне традицијом предвиђене ритуалне обавезе. Због тога се сродници и труде да све своје обавезе ове врсте испоштују по традицијом устаљеним правилима. Одржавање ових ритуалних гозби указује на то да је покојник као биће изван домашаја живих, па из тих разлога са њим није више могуће успоставити другачији вид контакта него на овај начин.

„Из описа даће назире се и разлог прекида комуникације: подразумева се, наиме, да душа на гозбу долази са оног света из царства мртвих. Она, очигледно, живи у једном замишљеном свету који се, по општем уверењу, налази негде далеко – тамо где Сунце залази, преко мора, на небу или у дубинама Земље. Као да просторна раздвојеност живих од умрлог условљава

---

<sup>4</sup> D. Vandić, *Tabu u tradicionalnoj kulturi Srba, XX vek*, Београд 1980, 165.

<sup>5</sup> Слободан Зечевић, *Култ мртвих код Срба*, Етнографски музеј, Београд 1982, 101 – 103.

<sup>6</sup> О значају гроба и надгробног споменика видети: Миливоје Павловић, *Камен станац и везивање душе – фолклористичко-семантичка расправа*, Гласник Етнографског института САНУ II – III (1953 – 1954), Београд 1957, 611 – 660.



и ону другу, комуникацијску. Зато што се покојник налази 'далеко', могућност додира са њим битно је умањена. Потребан је ритуал да би до сусрета могло да дође. Слика неизмерног простора која дели покојника од живих само је симболички, митски израз његове трансформације у нешто 'друго', његовог преласка на квалитативно друкчију егзистенцијалну раван, у једну нову 'димензију'.<sup>7</sup>

Желећи да превазиђу природну датост смрти, људи су у оквиру својих магијско-религијских представа створили одређене обрасце понашања – као непосредан одговор на њену појаву.<sup>8</sup>

Из тих разлога, ни „везе“ живих са мртвима нису престајале чином сахране. Оне су одржаване из два разлога – из пијетета према покојнику, али и из мистичног страха од покојника и његове освете. У периоду од годину дана сматрало се обавезним да се посећује гробно место покојника. То значи да је комуникација која је обављана путем посећивања гроба покојника била не само редовна него и обавезујућа, поготово за ближе сроднике. После истека периода дубоке жалости, комуникација са „новим“ покојником, али и другим мртвима из породице, настављана је на дан општих годишњих празника посвећених свим мртвима – на *задушнице*. То су дани када су помињани сви мртви и када су припремане колективне понуде за њих. Некада је готово свака кућа имала своје *читуље*, односно листе свих умрлих чланова породице, чак и најдалјих рођака који су на ове дане помињани.<sup>9</sup>

## 2.

Код Срба се *задушнице* одржавају на одређене дане током године: најчешће у суботу Месне недеље, у суботу пред Духове и у суботу пред Митровдан, мада су, зависно од краја, везане и за неке друге годишње празнике.<sup>10</sup> У те дане, по правилу, требало би да свака породица оде на гробове својих мртвих и да приреди гозбу за све мртве из породице, слично као што су приређиване и даће које су биле намењене само новом покојнику. По веровањима, овим гозбама присуствују сви мртви, а понашање живих може непосредно да има утицаја на њихову судбину на другом свету.

Због тога и постоје одређене забране које се односе на све активности које би могле да нашкоде умрлима. Тако се, на пример, ништа од донете хране не сме појести док се прво не подели мртвима за душу, јер би они иначе остали прикраћени. У неким крајевима се тих дана избегавала употреба игле

---

<sup>7</sup> D. Bandić, *Posmrtno umiranje...*, 76.

<sup>8</sup> Б. Јовановић, *н. д.*, 145.

<sup>9</sup> С. Зечевић, *н. д.*, 73.

<sup>10</sup> Миле Недељковић, *Годишњи обичаји у Срба*, Београд 1990, 93 – 94. Према скорашњим истраживањима, у појединим крајевима Србије је до пре неколико деценија био широко распрострањен обичај да се пред сваки празник излази на гробље и носи храна мртвима.

(дакле гвожђа), није се радило у пољу и сл.<sup>11</sup> Пошто су задушнице дани посвећени сећању на мртве, оне су и прилика када живи долазе у непосредан додир са мртвима који нису заборављени, или су бар њихова имена остала у сећању.<sup>12</sup>

У време ових дана живи су се сећали познатих и непознатих покојника. Углавном је приношено јело и пиће. Сам термин *задушнице* означава да су то дани када се мртвима даје „за душу“. У основи свега је веровање да је тада могућ контакт са свим преминулим душама, да је то време када их је могуће угостити и почастити.

Задушнице су приређиване на гробљу, а у појединим крајевима су настављане и код куће. Оне су, као и помени (даће), одржаване готово искључиво суботом, јер је – по веровању Срба – то дан мртвих. Тада је трпеза постављана на гробљу, а храна и пиће су дељени за све мртве из породице.

Када се дође на гроб, најпре се обавља кађење да би мирис тамјана доспео до мртвих и орасположио их. Затим се пале свеће, гробови се преливају вином, а надгробни споменици ките цвећем.

Свештеник је, такође, имао одређену функцију у обележавању задушница. Ишао од гроба до гроба да би их освештао. После тога је почињала гозба током које су жене размењивале храну, воће и пиће. Угошћавани су и случајни пролазници и сиротиња која се у великом броју окупљала на гробљу. Остављање хране и пића на гробу значило је да је то намењено мртвима.

Када се све заврши, гробље је постепено напуштано и одлазило се кућама. У појединим крајевима је, код куће, настављано са једењем и пијењем, али у најужем породичном кругу. Церемонија ових задушница била је скраћена и упрошћена, а ни обед није био нарочито богат. Задушнице су у неким крајевима Србије настављане и следећег дана, када су жене носиле понуде суседима и сродницима. Поступак је понављан док се не подели све што је спремљено за ову прилику. Сусетка или рођака примала је дар и на исти начин га враћала, намењујући јело својим мртвима. Како се ова размена обављала у исто време, стицао се утисак да су се цела села дигла на ноге.<sup>13</sup>

### 3.

Осим општих задушница које су даване свим покојницима (без изузетка) – а најважније су биле пролетње и јесење – постојали су дани у години који су на одређени начин били посвећени рано преминулим

---

<sup>11</sup> Према личним истраживањима, ове се забране све мање поштују.

<sup>12</sup> D. Bantić, *Tabu u tradicionalnoj kulturi Srba...*, 180 – 181.

<sup>13</sup> С. Зечевић, *н. д.*, 79-80; Исти, *Култ мртвих и самртни обичаји у околини Бора*, Гласник Етнографског музеја 38, Београд 1975, 160 – 161.

члановима породице. Ова врста „подушја“ се, углавном, давала рано преминулој деци.<sup>14</sup>

Ови дани су повезани са појединим годишњим празницима. За обележавање ове врсте „подушја“ није било важно који је дан, већ који је празник, пошто је од тога зависило која ће врста понуда бити упућена мртвима. Значи, ови дани су били посвећени само неким покојницима из породице и односили су се на слање само одређених врста понуда.

Тако, мајке чија су деца помрла нису јеле јабуке пре Петровдана, када су прве плодове намењивале њима. Слично је било и са првим јагодама. Када узру, прво су намењиване деци.

Кукуруз је, такође, био предмет мртвачког култа. Куван је пред Светог Илију или о Великој Госпојини и дељен мртвима за душу – код куће или на гробљу.<sup>15</sup> Бело грожђе се, такође, није јело све док се прво не подели о Светом Илији.

Слично се поступало и са неким другим плодовима, пре свега воћа, који су прво дељени „за душу“, онако како су пристизали (сазревали), па су их тек после тога јели укућани.<sup>16</sup>

#### 4.

Задушнице које падају у суботу уочи Месних поклада, по народном веровању, једне су од најважнијих и њима се још и данас поклања највећа пажња, па ће у овом раду бити изложен њихов дескриптивни модел, а на основу података прикупљених током личних истраживања обављених у периоду 2000-2002. године, у подавалским селима Зуце, Пиносава и Бели Поток. Зимске задушнице су овде, као уосталом и у другим областима Србије, покретан празник. Увек падају у девету суботу пред Ускрс.

Задушнице су, како је то већ поменуто, дан који је посвећен мртвима, односно сећању на све умрле чланове породице, све докле сећање сеже. Помен, односно сећање посвећено мртвима, може се одржавати у кући живих чланова, у цркви или на гробљу. Задушнице су дани када се мртвима даје (дели) „за душу“. Корен ових поступака лежи у веровању да је у дане задушница могућ контакт са мртвима, да су то дани када је мртве могуће угостити и почастити.

Пред задушнице, у једном периоду после Другог светског рата, припремале су се одређене врсте јела које ће се приликом изласка на гробље делити умрлима „за душу“. Раније су жене месиле и пекле лепиње (у новијем

---

<sup>14</sup> Слободан Зечевић за ове дане уводи термин *специјалне задушнице*. Посебно је питање да ли је термин адекватан садржају. Видети: *Култ мртвих код Срба...*, 81.

<sup>15</sup> С. Зечевић, *Култ мртвих...*, 79-80; Исти, *Култ мртвих и самртни обичаји...*, 161-165.

<sup>16</sup> Истраживање обављено 2002. године у околини Београда.

периоду све више их замењује мешени или купљени хлеб), крофне или бухтле.

За зимске задушнице остављала се осушена плећка од „убојнице“ (свиња товљена за зиму), која се обично барила дан уочи изласка на гробље. Овај део традиције се у новијем периоду знатно мање поштује. Све више се износи печено месо. Већ од шездесетих година прошлог века прављене су и пите (обично са сиром), а у последњих двадесетак година на гробље се износе и колачи. Ранијих година су обавезно, али само за зимске задушнице, куване пихтије.

Од воћа су, у ранијем периоду, ношене само јабуке, а данас – поморанце, банане, па и друго воће. Од пића се обично носе: вода, ракија, сок, кафа и црно вино, које се користи за преливање гробова.

На гробље излазе старији чланови породице – ако их има. Понекад се воде и деца. Донета храна и пиће стављају се поред гроба последњег умрлог члана у породици. Пре него што се храна распореди по гробу, гроб се прелије вином и окади тамјаном. Пре тога се на једном гробу запале донете свеће, које се намењују свима умрлима у једној породици, или се један број одвоји да се нешто касније запали на другим гробовима. Сви гробови ближих сродника преливају се вином и каде тамјаном. Ове радње су обично обављали мушкарци, а данас то раде и жене, па и млађи чланови породице.

Када се упале свеће, гробови окаде тамјаном и прелију вином, онда се по гробу распореди донета храна. Пре него што се послуже живи, на гробу умрлог се оставља од свега донетог по мало за мртве, а што се намењује свим мртвима. Једино се у години жалости задушнице намењују само последњем умрлом члану. Овај део обичаја се у новије време све мање поштује. Обично се све што се донесе, и у години жалости, намењује свима умрлима.

После одласка са гроба, оно што је остављено обично покупи неко од Цигана или сиромашнијих сељана. У последњој деценији прошлог века почело се с праксом неостављања хране на гробовима, али то за сада раде само појединци.

Када се храна распореди по гробу и намени умрлима, њоме се послуже и они који су дошли. Када се заврши за послуживањем, дели се храна међу живима, а за душу покојника. Обично домаћица стави на тањир или послужавник нешто од донете хране и, пружајући је ономе коме је унапред одлучила, у ствари намењује одређеном умрлом члану породице. Дели се и по неколико пута за различите сроднике. Пиће „за душу“ нуде мушкарци. Онај који даје, тај обично каже: „Узми за душу мојој/моме (име).“ Онај који прима, узима и пољуби примљено, и одговара: „Бог да јој/му душу прости.“ Дељење и послуживање хране обављале су жене. Када се подели најближима, онда се одлазило, што се још увек ради, и на родбинске гробове.

У једном краћем периоду после Другог светског рата, када се „подели“ мртвима за душу, на једном месту на гробљу – одређеном за ту намену – простирали су се столњаци и постављала софра. На њеном челу је

стајао најстарији члан сеоске заједнице, који је читао *Оченаш*, а са стране софре су стајали сељани, поређани по годинама старости. Када се изговори молитва, послуживало се пићем, после чега је свако узимао да се послужи од хране коју је донео: *Да се мало презалогаци, да мртви не буду гладни*. Ако су постојали столови са клупама, храна се стављала на столове, а ако не – онда на земљу.

Заједничка молитва сродника мртвима и појединачно читање молитве данас су у потпуности ишчезли. Последњих деценија свештеник долази на гробове које окади и очита кратку молитву. После послуживања живих храном, на самим гробовима, разилази се кућама.

Враћена храна се јела док се не поједе. Није се бацала, јер се веровало да ће мртви у том случају остати гладни, пошто је та храна намењена њима. Избегавало се да се храна даје животињама, нарочито псима.

На дан када се ишло на гробље избегавали су се послови у кући, а нарочито у пољу. Током последње деценије прошлог века ове забране се све мање поштују.

## 5.

До сада је било говора, уопштено, о комуникацији између живих и мртвих, а сада ћу издвојити најважније облике те комуникације. Посмртни обреди су били, а донекле су то и сада, прилике када су живи испуњавали неку врсту своје дужности према мртвима, даривајући им све што им је по њиховом мишљењу потребно, а пре свега – храну, пиће, светлост и др. Жене тог дана нису радиле уобичајене послове да би пошилица намењена мртвима могла да стигне до њих.

Обредно место (одн. простор гробног места), обредне радње које се обављају у овој прилици, као и обредна реквизита су по мишљењу заједнице најважнији у комуникацији живих и мртвих.

Постојање гробног места је најважније у овој комуникацији, јер да није њега потреба за овом врстом комуникације не би ни постојала. То је место исказивања бола, туге, али и сећања.

Одређене обредне радње, као и коришћење одређених обредних реквизита током *задушница* треба – према мишљењу чланова заједнице – да омогући преминулима да добију све што им је потребно. Најважније обредне радње, којима се остваривала комуникација живих и мртвих, биле су: спремање и дељење хране и пића, одлазак на гробове, паљење свећа, прекађивање гробова, преливање вином, кићење цвећем и босиљком.

Из наведених обредних радњи дају се наслутити и најважније обредне реквизите: храна, пиће, свеће, тамјан, вино, цвеће и босиљак.

Највидљивији симбол смрти је *гроб*.<sup>17</sup> Гроб као место вечног „починка“ и надгробни споменик као материјални знак несталог живота служе да се њима задржи душа умрлога, како својим лутањем не би узнемирала живе, чиме постају најважније место комуникације живих и мртвих.

Први пут се гробно место посећује сутрадан по сахрани, а – по истеку године жалости – о *задушницама*. Осим о задушницама, на гробове се – што је у данашњем времену врло редуцирано – одлазило уочи свих већих празника (нарочито на Бадњи дан, уочи Васкрса, Петровдана, Светог Илије, породичних слава). Обично је у питању гроб последњег умрлог члана породице, уже посматрано, односно гробље – место где обитавају сви умрли породични преци, као шири простор комуникације.

Гробно место је у систему комуникације живих и мртвих веома значајно, јер само његово постојање условљава потребу за овом врстом веза. На тај начин гроб постаје место где се преплићу свет живих и свет умрлих, односно – профани и сакрални свет. То би значило да су задушни дани време, а гробови места где се повремено обављају „састајања“ са покојницима, односно са душама покојника.

Једна од обавезних радњи код излазака на гробове јесте и *љубљење споменика*. Љубљењем споменика као да се жели пољубити сам покојник. Надгробни споменик се у народу схватао као пребивалиште душе покојника.<sup>18</sup>

Паљење *свећа* је повезано са представама о томе да њихова светлост осветљава пут умрлима у подземни свет.

Симболика свеће повезана је са симболиком пламена. У пламену воштанице су све снаге природе активне. Свеће које горе уз покојника – запаљене воштанице – симболизују светлост душе у успонској снази, чистоћу духовног пламена који се успиње ка небу, трајност живота који је стигао до своје највише тачке.<sup>19</sup>

Сматрало се да ако на задушницама није запаљена свећа мртвима, они ће само осетити мирис хране, али неће моћи и да је окусе.<sup>20</sup>

*Тамјан* је у тесној вези са кађењем, које се примењује у различитим приликама – „појава која у животу људи има практичну и лустративну верску улогу“.<sup>21</sup> Тамјаном се уздиже молитва пут неба, па је у том смислу амблем свештеничке функције.<sup>22</sup>

<sup>17</sup> М. Павловић, *н. д.*, 611 – 660.

<sup>18</sup> D. Bandić, *Tabu u tradicionalnoj kulturi Srba...*, 132.

<sup>19</sup> J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Rječnik simbola*, Zagreb 1983, 663 (свећа).

<sup>20</sup> С. Зечевић, *н. д.*, 80.

<sup>21</sup> *Српски митолошки речник*, Београд 1998, 235 (кађење); *Словенска митологија*, Београд 2001, 255. (кађење).

<sup>22</sup> J. Chevalier, A. Gheerbrant, *н. д.*, 691 (тамјан).

Једна од обавезних радњи при изласку на гробље јесте преливање гробова **вином**, које се најчешће доводи у везу с крвљу – како по боји, тако и по свом значењу. Вино је напитање живота, односно бесмртности.<sup>23</sup> Вино је „опојно пиће од грозђа које у обредима симболизује крв. У божанској литургији, вино се тајном евхаристије претвара у крв Христову; заједно с хлебом, оно је компонента светог Причешћа“.<sup>24</sup>

Црно вино се најчешће, не само у нашем народу, идентификује са крвљу, пошто је исто црвене боје. Представа о овој идентификацији највероватније је у наше крајеве дошла са хришћанством, тачније – са хришћанским обредом светог причешћа.

„У прилог мишљењу о хришћанском пореклу изједначавања вина и крви у нашем народу говори и чињеница да је већи део веровања са том темом христјанизованог карактера. Наш народ употребљава вино у својој магијско-култној пракси као супституцију за крв“.<sup>25</sup> Покојници, односно њихови гробови, обавезно се при сваком посећивању преливају вином.

У народној традицији је јело, тј. храна која се припрема у одређеним приликама, било је у складу са социјалним нормама и традиционалним обичајима одређене средине. Ритуализација јела зависила је од прилике за коју је припремано, нарочито за време празника, као и од места где ће се јести (у овом случају за време помена на гробљу).

Задушнице су прилике када се припремају одређене врсте **јела**. Утврђеним ритуалним поступцима (дељење хране, заједничке трпезе и сл.) умрли се „позивају“ на „заједничку гозбу“. Наиме, народно је веровање да је мртвима неопходно делити храну „за душу“, јер ће у супротном они остати гладни, па ће храну узимати од оних мртвих чији се сродници придржавају својих традицијом успостављених обавеза.<sup>26</sup>

Готово свака врста церемонија која укључује једење и/или пијење показује да избор хране и пића никад није случајан. Приређена кувана или печена храна представља главну компоненту у систему обредно конституисане размене дарова. Специјална храна изазива препознатљиве асоцијације на одређене пригоде.<sup>27</sup>

Припремљена и покојнику намењена јела и пића јесу врста пошиљке коју учесници у ритуалу шаљу на други свет. Стога симболично „храњење душа“, као и дељење припремљене хране комшијама и сиротињи, треба да одржи успомену на покојнике.

---

<sup>23</sup> Исто, 747 (вино).

<sup>24</sup> *Словенска митологија*, 82 (вино).

<sup>25</sup> Душан Бандић, *Крв у религијским представама и магијско култној пракси нашег народа*, Гласник Етнографског музеја 37, Београд 1974, 158.

<sup>26</sup> Забележено приликом теренских истраживања у околини Београда, обављених у периоду 2000 – 2002. година.

<sup>27</sup> Е. Lič, *н. д*, 90.

Најсакралнији вид хране је *хлеб*. Символ је добитка, изобиља и благостања. Народ је према хлебу поступао с посебним поштовањем и са дозом религиозности. Задушни колачи – тзв. *поскурице* – жртве су прецима или хтоничним демонима уопште.<sup>28</sup>

*Вода* је у нашем народу замишљана као живо биће. Верује се да је она потребна покојницима на другом свету, пошто се сматра да тамо влада несносна жеђ. Водени простор је осмишљен као граница између земаљског и загробног света, као место где привремено бораве душе мртвих. У симболичком значењу вода се види као опасан „туђи“ свет и улаз у онострани свет.<sup>29</sup> При повратку с гробља, на дан задушница, још увек се поштује обичај да се прво оперу руке, па тек онда уђе у кућу. Значи да се у кућу улази тек пошто се спере „нечистоћа“.<sup>30</sup>

*Босиљак* има у српској народној религији значајну улогу и широку ритуално-магијску примену. Босиљак је биљка која прати појединца у свим важнијим догађајима током живота. Између осталог, његова улога је веома значајна и у мртвачком култу. Босиљком се кити софра о задушној суботи, а био је обичај и да се баца у реку за мртве. На отворене задушнице жене су садиле босиљак по гробовима. Босиљком се ките жртвени колачи који се припремају, поред других прилика, и за задушнице.<sup>31</sup>

## 6.

По народном схватању, задушнице су биле празник, па је то подразумевало и одређени вид понашања чланова друштвене заједнице. Као и на друге празнике, било је предвиђено шта је дозвољено, чак шта је неопходно радити. Исто тако, биле су установљене и одређене врсте забрана којих се ваљало придржавати.

У овом случају то би значило да радом на празник не одајемо дужно поштовање онима којима је тај дан посвећен. Обављање послова на празник посвећен мртвима могло би изазвати гнев душа покојника, што би у наредном стадијуму могло изазвати чак и неку врсту освете.

## 7.

Живот људи у заједници карактеришу одређени обрасци понашања којима се регулише однос јединке према другим члановима у окружењу. Најизраженији вид успостављања овог односа је комуникација, а најважније

---

<sup>28</sup> *Словенска митологија*, 248 (јело).

<sup>29</sup> *Српски митолошки речник*, 104 – 105 (вода); *Словенска митологија*, 87 (вода).

<sup>30</sup> Забележено приликом теренских истраживања у околини Београда.

<sup>31</sup> В. Чајкановић, *Речник српских народних веровања о биљкама* (приредио Војислав Ђурић), Београд 1985, 41 – 45; *Српски митолошки речник*, 60 – 61 (босиљак).



димензије њеног одвијања јесу време и простор. У оваквом односу време и простор имају „моћ говора“. Овај говор је врло често једноставнији од речи, јер је порука која се преноси веома јасна. У ситуацијама попут ових које су разматране у раду (тзв. *задушни дани*) људи схватају да имају посла с потпуно другачијим обликом комуникације, која се делом врши путем језика, а делом независно од њега – путем гестова.

За то су свакако, мада у новијем периоду знатно суздржаније, заслужни живи чланови породице. Као настављачи традиције, они настоје да њихови преци не падну у заборав, тј. да их не прекрије тама. У томе, дакако, значајно место припада управо задушницама – као дану који је на изванредан начин посвећен прошлости, односно прецима који у садашњости само у мислима обитавају са живима.

**Milina Ivanović-Barišić**

## **Memorial Service – a Means of Communication with the Dead**

*Key words:* memorial service, communication, rituals, ritual objects.

A specific relationship toward the dead characterizes the traditional Serbian culture; this cult exists even today, in somewhat changed form. A death is always followed by the appropriate, traditional, ritual obligations that served to regulate behavior of a family, or even wider community members that has lost one of its members. The relationship with the dead does not cease after the funeral, but it continues to be maintained during general holidays dedicated to the dead – memorial service. These are the days dedicated to all dead, and when offerings were made especially for the deceased. The memorial services take place in particular days of the year: most often on Saturdays, on Saturdays before another holiday, the Spirits, and on Saturdays before the holiday Mitrovdan; memorial services are also connected with some other holidays during the year.

In addition to the general memorial service dedicated to all dead, there are so-called special memorial services, which take place only in special occasions (on holidays like Petrovdan, Saint Ilija, Velika Gospojina, Trojice and more).

Many different rituals performed during memorial services, as well as ritual objects used should provide the deceased with a safe residence in their new environment. The most important rituals that enabled the communication with the dead include: preparing and sharing food and drinks, visits to a cemetery, lighting candles, incense of graves, vine spilling, decoration with flowers and basilica. The most important ritual objects are: graves, food, drinks, candles, incense, vine, flowers and basilica.



## Данијел Синани

Одељење за етнологију и антропологију,  
Филозофски факултет, Београд  
dsinani@f.bg.ac.yu

## Привиђења у западној Србији

Рад се бави веровањима везаним за појаву привиђења у западној Србији, на основу материјала добијеног теренским истраживањем у околини Пожеге и Лучана. Предложена је дефиниција самог појма „привиђење“, извршена је формална идентификација комплекса веровања везаног за феномен привиђења, у категоријама религијске теорије и религијске праксе, разматрањем пасивне и активне компоненте односа према овој оностраној појави, као и његови комуникацијско-функционални аспекти.

*Кључне речи:* привиђење, онострано/овострано, аберантни покојник, ритуал.

У досадашњим истраживањима, развијаним у оквирима наше науке, проблем привиђења није на адекватан начин примећен и разматран, те не постоји студија која је овом комплексу веровања посветила пажњу у задовољавајућој мери.<sup>1</sup> Будући да је једна од најуниверзалнијих категорија, као и појава на коју се веома често наилази у веровањима нашег народа, привиђења су помињана у више радова, али узгредно, и углавном су везивана за појављивање широког репертоара различитих демонских бића, што представља врло уске оквире и неадекватан приступ овом проблему. Међутим, истраживања која се тичу феномена који се могу подвести под категорију привиђења, као њене различите појединачне манифестације (виле, демони, различити видови „лутајућих“ душа, ђавоље свадбе, омаја, осења, караконцула, пламен закопаног блага итд.), бројна су и разноврсна,<sup>2</sup> што је, верујем, довело до лажног утиска о доброј проучености саме појаве

<sup>1</sup> Као вредан изузетак потребно је поменути рад Драгане Антонијевић, *Демонологишка предања: фантастика у традицијском причању*, ГЕИ САНУ XLIII, Београд 1994.

<sup>2</sup> Видети нпр. Тихомир Ђорђевић, *Вештица и вила у веровању нашег народа*, Београд 1953; Исти, *Вампир и друга бића у нашем народном веровању и предању*, Београд 1953; Слободан Зечевић, *Митска бића српских предања*, Београд 1981.

привиђења. Испоставило се, тако, да је општији појам запостављен зарад проучавања његових појединачних сегмената, односно – делова комплекса веровања везаног за контакт са оностраним који се остварује путем привиђења. Управо из тог разлога овај рад је посвећен привиђењима као посебној категорији, односно – једном комплексу веровања из народне религије Срба, а себи смо за циљ поставили да, бар унеколико, новим, ширим приступом овом проблему допринесемо његовом детаљнијем опису и систематизацији, прецизнијем одређењу, односно покушају дефинисања, као и одређивања његовог места и улоге у религији и животу српске сеоске популације. С обзиром на то да у досадашњој литератури нисмо наишли на било какав озбиљнији покушај дефинисања појма „привиђење“, на самом почетку је потребно дати одређење оних појава које ћемо у овом раду сматрати привиђењима. У том смислу, сваки контакт са оностраним или сусрет са натприродним у свесном, будном стању, у оностраном амбијенту, који се остварује путем чула вида, слуха и/или додира, биће третиран као привиђење и легитиман предмет разматрања.

Грађа која је коришћена у овом раду добијена је теренским истраживањем које је обухватило дванаест села у околини Пожеге и Лучана и представља лична искуства сусрета са натприродним од стране припадника три генерације испитаника, или приче о сусретима овога типа које су до њих дошле, а које су у живој традицији испитиваног подручја, и – наравно – представе и ставове испитаника о разматраном феномену.<sup>3</sup> Водећи се постављеним циљем, а на основу прикупљеног материјала, били смо у могућности да у комплексу веровања везаном за привиђења препознамо његову активну и пасивну компоненту, те да га анализирамо у оквиру, за овај рад прихваћених, категорија „религијске теорије“ и „религијске праксе“.<sup>4</sup>

## Религијска теорија

Што се религијске „теорије“, дакле, тиче, када се ради о пореклу саме појаве привиђења, веровања у њихов онострани карактер се ни у једном тренутку не доводе у питање. Најчвршће су утемељена веровања да привиђења, у својој суштини, представљају мртве душе, и то душе покојника који су овај свет напустили без прописаног испраћаја, без ритуала, односно особе које су страдале неприродном и насилном смрћу. Управо из тог разлога, појављивање привиђења се, супротно очекивањима, не везује за места која су у нашем народу традиционално позната као „опасна“ и „нечиста“, већ се

---

<sup>3</sup> У циљу комплетног увида у грађу, као и у податке о испитаницима и селима која су обухваћена исраживањем, погледати у: Данијел Синани, *Привиђења и сабласти у Србији – истраживања у пожешком и књажевачком крају*, Књажевац 2005.

<sup>4</sup> Душан Бандић, *Табу у традиционалној култури Срба*, Београд 1980, 15. Према терминологији коју је Бандић први применио, религијска теорија би, најједноставније речено, представљала веровање у натприродно, а религијска пракса – однос према натприродном.

овакви сусрети најчешће одвијају баш на местима на којима је до неприродне или насилне смрти дошло, на местима где је дошло до тешког прекршаја религијских, односно обичајних и моралних норми, или на местима где је, изградњом станишта на старим гробљима или издвојеним гробовима, нарушена аутономија заједнице мртвих, па чак и у домовима, некадашњим пребивалиштима покојника који су напустили овај свет ван правила које традиција прописује. Широко распрострањена и у литератури подробно описана, веровања која се тичу места на којима се појављују виле и начина на који се њихова појава манифестује потврђена су и у нашим примерима. Тако, сусрет са вилама је највероватнији на местима удаљеним од људских станишта, у природном амбијенту, поред вода свих врста – извора, река, језера и бунара, затим на ливадама и шумским пропланцима.<sup>5</sup>

Привиђења се најчешће јављају ноћу – већ од девет часова увече, односно када почне да пада први мрак, што овај интервал знатно помера унапред у зимско доба, када се ноћ брже спушта. Период најинтензивније активности привиђења је „глуво“ доба, период који се, и поред различитих одређивања, може лоцирати у раздобље од поноћи до три сата ујутро, када његов крај означавају прва оглашавања петлова.<sup>6</sup> Међутим, постоје и примери у којима се привиђења јављају и „у сред бела дана“, рано ујутро по сванућу или касно увече пред мрак, што потенцира чињеницу да је онострани свет свуда и у свако доба присутан. Према томе, изгледа да су контакти могући у сваком тренутку, али се у највећем броју случајева одвијају ноћу, јер ако привиђења припадају оностраној реалности која је супротност овој, нама познатој, онда и наша ноћ представља њихов дан, односно – период пуне и најразвијеније активности.

Верује се да нису све особе у истој мери способне да привиђају. Особине које неко треба да поседује да би могао да привиђа могу да буду **урођене** – и тада се односе на физичке, односно на биолошке карактеристике особе, као на пример, на „врсту“ крви коју неко поседује<sup>7</sup> или на боју очију<sup>8</sup> – или **стечене**, које се односе на поступке које (не) треба предузимати да би се

<sup>5</sup> О перцепцији простора у народној традицији видети још: Бојан Жикић, *Одбацивање одеће покојника*, ГЕИ САНУ XLVIII, Београд 1999, 109-113.

<sup>6</sup> О „глувом“ добу видети више у: Добрила Братић, *Глуво доба*, Београд, 1993.

<sup>7</sup> Верује се да особе које имају „црну“ крв не могу да привиђају. На њих, такође, слабије делују и чини било које врсте; рекло би се да су они прилично отпорна категорија људи, чврсто утемељена у оностраном. Поред особа црне крви, постоје још и људи који имају „плаву“, и „белу“ крв. Они су више подложни дејствима разних магијских поступака, али су и бољи медијуми, односно – лакше остварују контакт са оностраним; они могу да привиде. Овде је, очигледно, у питању погрешна интерпретација биолошких крвних група које су установљене у медицини, али су у народној интерпретацији редуковане на три групе и свакој је додељена специфична боја као средство идентификације. Детаљније објашњење о евентуалним специфичностима везаним за различите „боје“ крвних група нисмо успели да добијемо током истраживања.

<sup>8</sup> Исто тако, верује се да могу да привиђају особе које имају плаве, односно светле очи. Они са тамнијим очима ретко кад могу да доживе искуство овог типа.

дошло у могућност остварења контакта са оностраним, као што су, на пример, паљење цигарете над пламеном свеће, али и огледање у огледалу ноћу, при угашеном светлу.

Ако је неко већ способан да ступи у контакт са привиђењима, она му се могу јавити у три најзаступљенија облика:

- ⊠ као људске прилике, у мањем или већем степену апстракције која упућује на њихово онострано порекло;
- ⊠ као животиње, чији описи налазе извор у реалном сеоском окружењу или је у њиховом формирању народна машта ефикасно експлицирала њихову оностраност;
- ⊠ као предмети и специфичне појаве, које у сваком појединачном примеру носе специфично значење и својом симболиком и асоцијацијом предсказују развој догађаја.

Без обзира на степен апстракције, у појавама привиђења мора бити нечега што би указивало на њихову оностраност, а такве чињенице су најчешће препознате у њиховом понашању, времену и месту на којем се појављују.

Овакав сусрет остварује се путем чула, и то путем чула вида, чула слуха или чула додир. У нашим примерима забележени су случајеви у којима је контакт остварен путем сваког од ова три чула понаособ, као и случајеви у којима су чула била заједнички ангажована при остварењу контакта. У народној традицији живо је веровање да вучна стока – волови и коњи, пре свега, представљају одличне медијуме, који захваљујући својим чулима – за која се верује да у знатној мери надмашују осетљивост људских – могу да осете и најмање назнаке присуства оностраног, те су и примери у којима су људски актери сусрета са оностраним упућени у натприродну ситуацију путем реакције својих животиња заступљени у нашој грађи у великом броју.<sup>9</sup>

## Религијска пракса

Сходно, на овај начин, развијеној религијској „теорији“, у нашем народу је развијена и религијска пракса која је везана за контакт са оностраним путем привиђења. Последице сусрета са привиђењем могу да буду непосредне и посредне. У првом случају сусрет са оностраним може да резултује болешћу или смрћу субјекта привиђења, а у другом случају привиђење представља лош знак и предсказује будућу штету, болест или смрт особа блиских субјекту привиђења, или субјекта самог, што у великој мери зависи од околности под којима се сусрет одиграо, али и од понашања актера сусрета. Иако не посебно богате, облике понашања којима је наш сељак тежио да успостави однос са оностраним, у оваквим приликама, можемо да поделимо у две групе поступака:

---

<sup>9</sup> Видети у: Д. Синани, *н. д.*, 60 – 64.

- ⓧ поступке превенције и
- ⓧ поступке санације.

Поступке превенције поделићемо на две етапе, које се односе на покушај избегавања сусрета са привиђењем<sup>10</sup> и на поступке избегавања негативних последица сусрета,<sup>11</sup> ако је до њега већ дошло. У оваквим ситуацијама назире се немоћ коју човек осећа у контакту са оностраним реалношћу, тако да се већина забрана и препоручивог понашања креће у смеру игнорисања натприродне ситуације, те покушаја да људски актер сусрета остане непримећен, или да не испровоцира онострану појаву, не би ли се тим путем избегле последице које следе из оваквог сусрета.

Ако, из било ког разлога, правила понашања прописана за случајеве оваквог сусрета нису испоштована, те субјекту привиђења и њему блиским особама прете болест или смрт, прибегавало се поступцима санације. И у овој етапи развоја догађаја човек није могао пуно сам себи да помогне: не постоје магијске радње којима појединац може себи да олакша ситуацију у којој се налази. Санацији проблема се приступало на тај начин што се одлазило по савет и помоћ код „професионалних“ лица – гатара и хоџа, а у специфичним случајевима и код свештеника. Тежина обољења кретала се на скали сразмерно тежини и броју прекршених правила. Поред средстава која су олакшавала болест и одржавала „пацијента“ у животу, као што су посебне водиче које су се испијале или се њима умивало, постојали су и поступци који су могли у потпуности да отклоне последице сусрета са привидом. За неке од поступака веровало се да су делотворни и у спречавању остваривања лоших предсказања која привиђења најчешће доносе. Често се у оваквим случајевима одлазило по помоћ код хоџа. Хоџе би својим клијентима израђивале запис који су они морали да носе под одређеним условима, а последице сусрета биле би отклоњене све док се запис носи. Најбољи „лек“ који су гатаре примењивале у оваквим ситуацијама, засигурно, јесте такозвано саљевање страха. Верује се да овај поступак веома ефикасно отклања последице проузроковане сусретом са привиђењем. Неколико мојих испитаника је лично прошло кроз овај ритуал и једногласно тврде да им је у потпуности помогао, чак и онда када су интервенције лекара биле неуспешне. За саљевање страха користи се „летеће олово“, односно олово које је већ испаливано из оружја.

<sup>10</sup> Овде спадају, на пример, прописи који саветују да се не креће на пут ноћу и да се, уопште, без преке потребе не напушта кућа када падне мрак. Ако нужда натера да се ипак изађе у ноћ, онда би требало откопчати каиш на панталонама, а онај који се већ нађе на путу, ноћу, никако не би требало да се окреће за собом. Ноћу, ван куће, треба носити капу навучену дубоко преко чела, до обрва, јер се верује да бића која се јављају као привид, у ствари, желе да одузму човеку крет који носи на челу (а који је стекао крштењем).

<sup>11</sup> Прво и основно што особа треба да учини, ако се суочи са привидом, јесте да се прекрсти. Ово је, уједно, и најбоља заштита, јер се верује да након тог чина сваки привид мора да нестане. Међутим, верује се и да ретко ко у том тренутку може да направи такав гест. У таквим ситуацијама је веома важно не говорити, а посебно – не обраћати се привиду. Сматра се да је игнорисање натприродне ситуације најбоља заштита. На тај начин људски учесник сусрета може да остане непримећен.



Ово олово се истопи у кашичици и затим проспе у чанак с водом, који се држи изнад главе клијента. Од водом нагло охлађеног олова у чанку се формира одређена фигура – лик: дрво, животиња, човек итд. Верује се да је управо то што се препозна у облику настале фигуре од олова изазвало страх код клијента. Потом се вода и олово проспу у реку, „где се вода окреће“, тј. у вртлог или дубоки вир. Посебан случај представљају привиђења која ноћу посећују „уклете куће“ и излажу мукама укућане, уколико ови, из тог разлога, нису још увек напустили свој дом.<sup>12</sup> За ова привиђења верује се да су то „непојане“ или из неког другог разлога незадовољне и несмирене душе које траже своје задовољење. Поступци санације се у оваквим случајевима крећу у два правца. У првом случају, у кућу се позива свештено лице да је окади и очита молитву. Ови ритуали се одвијају најчешће ноћу, а после посете свештеника, укућани остају ослобођени проблема – привиђења заувек нестају. Други поступак представља давање „незнаног кољива“ (не зна се коме се даје). Прибегава му се у ситуацијама када се не зна и не може се претпоставити чија душа, на овај начин, тражи задовољење. Незнано кољиво се износи на гробље, у присуству свештеника. Повољно је ово учинити на задушнице, али за то може послужити и било који други излазак на гробље. Свештеник чита молитву над кољивом, која се од уобичајене разликује само по томе што се изоставља део у којем се изговара име особе којој је кољиво намењено, јер је име непознато, по чему је поступак и назван. Верује се да се на овај начин исправља пропуст који је учињен приликом испраћања душе преминулог на други свет, за шта се верује да је у оваквим случајевима разлог појављивања привиђења, а након обављеног ритуала душа непознатог покојника се смирује и престаје да узнемирава становнике, до тог момента, „уклете“ куће.

### **Комуникацијско – функционални аспект веровања у привиђења**

Поред формалне идентификације посматраног проблема, за потпуније разумевање комплекса веровања у привиђења потребно је проширити поље анализе. У том смислу, пажњу ћемо на овом месту усредсредити на комуникацијски и функционални аспект веровања везаних за појаву привиђења.

Рекли смо већ да искуство сусрета са привиђењем представља један од најдиректнијих контаката са оностраним реалношћу. Концепт оностраности подразумева настањеност бесмртним, свемогућим бићима, која постоје у несвакидашњем времену, у којем садашњост, прошлост и будућност постоје истовремено. За разлику од овог „другог“ света, овај наш свет настањен је смртним и немоћним људима који живе у свакидашњици, у којој се догађаји збивају један за другим, у одређеном временском следу.<sup>13</sup> Контакт ова два света могућ је у граничној зони која их, истовремено, спаја и раздваја, и

---

<sup>12</sup> Видети у: Д. Синани, *н. д.*, 70 – 79.

<sup>13</sup> Едмунд Лич, *Култура и комуникација*, 122.

поседује својства и једног и другог света. Сусрет ова два света у нашој народној традицији најчешће се доживљава као „продор“ оностране реалности у онострану амбијент, или њено отелотворење у оностраном ентитету.

Сваки сусрет са привиђењем, односно контакт са оностраним сматраћемо комуникацијским чином.<sup>14</sup> У том случају, поставља се питање ко са ким комуницира у поменутој ситуацији, односно – потребно је одредити у ком смеру се ова комуникација обавља. Из наших примера једноставно је извући закључак да се комуникација одвија у смеру:

онострано —————> онострано

Најоучљивија порука, која се на овај начин преноси, својеврсно је уверавање у реалност постојања другог света. Ако привиђења представљају контакт са оностраним, она – пре свега – верификују идеју (ма каква она била) да онострано заиста постоји. Ако нам се приказују бића која, по неким својим карактеристикама, не припадају овом нашем свету, онда она морају припадати неком другом свету, што – опет – повећава уверење у његову реалност. Ово је, наравно, у бројним религијама већ позната идеја о прекорачивању граница људске егзистенције, која – у нашем примеру – представља и полазну премису на којој се развија специфична митологичка каузалистика.

Имајући у виду чињеницу да се свеприсутност, самим тим, и потпуна обавештеност, као и свемоћ овог другог света, у веровању нашег сељака ни у једном тренутку не доводи у питање, може се претпоставити да поруке које онострано шаље примаоцима на овом свету носе са собом посебан легитимитет и ауторитет. Тако, свака од порука послатих на овај начин, има и одређену функцију и учествује у организацији живота оних којима су поруке намењене. Међутим, поред тога што свако искуство сусрета са привиђењем представља трансфер порука, у оваквим ситуацијама често долази и до различитих последица по људског актера догађаја, које су производ самог, тренутног („физичког“) контакта са оностраним. Према томе, можемо да закључимо да се сам чин у којем се остварује контакт са оностраним одвија на два плана:

- а) план преноса информација,
- б) план директног деловања на субјекат привиђења.

а) Констатовали смо већ да привиђења представљају општи појам широког опсега, те да обухватају већи број различитих појава као појединачних манифестација овог феномена. Самим тим, информације које ове појединачне манифестације преносе биће бројне и, од случаја до случаја, различите. Ипак, сви ови појединачни случајеви могу се подвести под неколико општих, заједничких категорија. Привиђење може да преноси информацију о тренутном, просторно – више или мање – удаљеном догађају који је од значаја за субјекат привиђења. Овакве информације се, најчешће,

---

<sup>14</sup> Исто, 15 и даље; Умберто Еко, *Култура, информација, комуникација*, Београд 1973, 11 – 12.

односе на тренутак у којем се особа блиска субјекту привиђења налази у опасности, или на тренутак у којем наступа смрт блиске особе. Привиђење овде представља обавештење о догађају који се одвија истовремено са самом појавом привиђења.

Најчешћи су, међутим, случајеви у којима привиђење представља својеврсно предсказање. У оваквом случају, привиђења предсказују мање или више блиску ситуацију у којој ће доћи до одређене штете, болести или смрти особе или особа блиских субјекту привиђења (углавном чланова уже или шире фамилије), или пак до болести/смрти самог субјекта. У сваком случају, оваква привиђења најављују несрећу и збивања са трагичним последицама, а сама привиђења својим садржајем уопште не морају да асоцирају на такав развој догађаја; довољна је само чињеница да је до сусрета са привиђењем дошло. У случајевима када се, на пример, чује дрекало или птица „плача“, такође се предвиђа нечија смрт или болест, али се предвиђање, овог пута, односи на ширу заједницу, односно на било ког члана заједнице настањеног на простору којим се овај звук простире. Пламен који се привиђа на одређеним местима представља обавештење да се у близини налази закопано благо. Верује се да овај пламен за одређене особе „којима је суђено“, у ствари, представља путоказ ка богатству и благостању. Међутим, и овакав привид носи потенцијалне опасности за субјекте привиђења, ако се не придржавају правила понашања прописаних за овакве случајеве.

б) Сусрет са привиђењем најчешће оставља и директне последице на субјекат привиђења, без обзира на садржај поруке коју привид преноси. У готово свим забележеним случајевима сусрета са привиђењем долазило је и до реалних, физичких последица које су се манифестовале кроз болест или, чак, и смрт субјекта привиђења. У зависности од понашања субјекта привиђења, болест би наступала непосредно након сусрета са привидом или неколико дана након тога, а њена тежина и период боловања зависили би, такође, од тежине прекршаја прописаних норми понашања у таквим случајевима. Оваква обољења могу да буду пролазна, али могу и да оставе трајне последице у виду разних слабости и деформитета (губитак вида, сакатост, храмање итд.). У најтежим случајевима могуће су и фаталне последице.

Ако се сусрет са привиђењем већ догодио и поступци превенције нису уродили плодом, у живот појединца који је овај сусрет доживео уводе се нови моменти који се састоје, најчешће, из различитих покушаја да се неутралише штетно дејство сусрета. Одласци код гатара и хоца постају неминовност, а њихови савети окупирају пажњу и време и учествују у организацији живота субјекта привиђења. Поједини предмети које, као хамајлије, добијају приликом ових посета, а који захтевају посебан режим понашања, постају саставни део њиховог живота. Ако је преписан неки „лек“ који треба узимати током дужег временског периода, у тачно одређено време и на посебно одређен начин, ова обавеза долази на прво место листе приоритета у организацији дневних активности појединца, а све остале обавезе се организују око ње. Сасвим је очигледна мера у којој придржавање оваквих правила може да угрози слободу деловања и понашања појединца који им се

повинује у циљу сопствене заштите. Посебно упечатљив случај, који илуструје сву снагу којом искуство сусрета са привиђењем може да делује на организацију и квалитет људских живота, представљају примери везани за такозване уклете куће. Наиме, нису ретки случајеви да су људи, услед учесталих посета од стране привиђења, морали да напусте своје нове и потпуно опремљене куће и да се, принудно, настане у старим грађевинама које често не одговарају основним потребама једне породице, или да се настане код својих рођака док не нађу решење за крајње непријатну ситуацију у којој су се нашли.

На овај начин представљен комуникацијски чин, који се одвија у смеру онострано-овострано, чини, међутим, само манифестни ниво комуникације, који се може препознати у комплексу веровања везаном за привиђења.

Да бисмо продрли дубље у суштину посматраног проблема, размотрићемо поново основне представе које се тичу сусрета са привиђењем. Од посебног значаја за даљи ток анализе биће веровања која се тичу одређивања идентитета саме појаве привиђења, као и веровања која се односе на места на којима се привиђења најчешће јављају. Најшире распрострањене и најчвршће утемељене представе овог типа могу се сврстати у четири групе:

1. Најчешће се наилази на веровање да су привиђења, у ствари, душе особа које су страдале насилном и неприродном смрћу. У нашим примерима то су особе које су страдале у ратним операцијама или као жртве окупационе војске, затим, особе које су убијене из различитих побуда, особе страдале од удара грома, жртве саобраћајних несрећа, утопљеници и самоубице.
2. Посебну категорију аберантних покојника чине особе које, из идеолошких убеђења, нису желеле посмртни обред. Њихове душе су се у виду привиђења враћале на овај свет и задавале неприлике члановима своје породице и шире друштвене заједнице, па је ритуал у оваквим ситуацијама накнадно, ипак, одржан.
3. Битна је, такође, готово једногласна тврдња мојих испитаника да се њима битне и драге особе, које су умрле природном смрћу и које су прописно испраћене са овог света, никада не јављају као привиђења, иако су многи желели да их поново, макар и на тај начин, виде.
4. Сусрет са привиђењем се најчешће дешава на самом месту на којем је до насилне или неприродне смрти дошло, на местима на којима су се десили догађаји препознати као крупан прекршај религијских, односно обичајних и моралних норми, а привиђења се појављују, такође, и на местима где постоји усамљен гроб, смештен ван сеоског гробља, издвојен из заједнице мртвих, или на местима где је нарушен „суверенитет“ овакве заједнице, па је било каква грађевина подигнута на остацима старог гробља.

Као што се да приметити, сва наведена веровања уско су везана за специфичне врсте покојника, односно за њихове душе, затим, за специфичне начине умирања и, такође, за специфична места и начине похрањивања њихових посмртних остатака. У том смислу, можемо да закључимо да се

фокус наведених представа налази на самом чину умирања, односно на моменту који представља прелазак из оностраног у онострано и начину на који се овај прелазак одвија.

Међутим, душе свих покојника нису исте и свака душа наставља загробни живот на свој начин. У том смислу, генерално, можемо разликовати две категорије душа, које су најчешће представљене као чисте и нечисте. Чисте душе су душе предака и свих „добронамерних“ покојника; оне не чине зло никоме, у други свет улазе без проблема и тамо настављају живот. Нечистим душама је приступ на други свет веома отежан, а њих имају покојници који су били велики грешници за живота, али и они покојници који су умрли насилном и неприродном смрћу. Они нису сахрањивани на сеоским гробљима и били су лишени посмртних обреда. На тај начин искључене из заједнице, ове душе нису имале приступ ни на други свет.<sup>15</sup>

Традицијом утврђена правила, која се везују за чин умирања као етапу животног циклуса која је од преломног значаја за заједницу, формирају јасну представу о начину и следу догађаја који су од пресудног значаја за људску онострану егзистенцију.<sup>16</sup> Шематски, овај след се може представити на следећи начин:

нормалан живот → нормална смрт → нормалан загробни живот  
(ритуал)

У случају да било који од прва два елемента овог низа буде нарушен, у смислу померања ка другом полу дистинкције нормалан/аберантан, целокупни исход, односно отварање врата другог света и стицање права на нормалан загробни живот, доводи се у питање. У екстремној варијанти добијамо низ који се може представити на следећи начин:<sup>17</sup>

аберантан живот → аберантна смрт → аберантан загробни живот  
(одсуство ритуала)

Према представама и веровањима издвојеним из наших примера, може се извести закључак да појављивања душа специфичних врста покојника на специфичним местима, у виду привиђења, представљају директан показатељ аберантног загробног живота. Овакве представе заснивају се на својеврсном, двоструком дуализму који у дистинкцију онострано/онострано уводи и супротност типа нормално/аберантно, која се у нашим примерима појављује, пре свега, кроз однос присуство/одсуство посмртног ритуала и поштовање/непоштовање правила која прописује традиција/заједница. Границе два супротстављена света, међутим, не пробијају сви становници

---

<sup>15</sup> Слободан Зечевић, *Култ мртвих код Срба*, Београд 1982, 18.

<sup>16</sup> Видети нпр. у: Душан Бандић, *Народна религија Срба у 100 појмова*, Београд 1991, 246 – 263.

<sup>17</sup> Видети још у: Иван Ковачевић, *Семиологија мита и ритуала I – Традиција*, Београд 2001, 163-170.

оностраног, већ само они покојници које, из било ког од наведених разлога, можемо назвати аберантним.

Овим путем долазимо и до латентног нивоа комуникације која се успоставља при сусрету са привиђењем. У том смислу, комуникација која се на овај начин остварује може се схватити као преношење поруке данашњим генерацијама од стране генерација носилаца традиције, у теорији, њихових предака,<sup>18</sup> која упућује на неопходност поштовања традицијом утврђених оквира понашања и установљених ритуала у смислу концептуалних и културно когнитивних стубова функционисања, односно одржавања и обнављања заједнице. Ово је, пре свега, битно у ситуацији када заједницу задеси смрт једног њеног појединца, када порука, једноставно, представља „рецепт“ како се и на који начин поуздано остварује право на вечни загробни живот у миру. Ток мисли који се успоставља на овај начин, на нивоу појединца, може се показати путем једноставног извођења из неколико општих ставова:

- ⓧ Смрт не представља крај, пошто је извесно постојање загробног живота;
- ⓧ Када се придржавамо прописаних правила, следи миран загробни живот;
- ⓧ Када се правила не поштују, следи аберантан загробни живот, душе се враћају на овај свет као привиђења;
- ⓧ Ја желим миран загробни живот;



- ⓧ Ја ћу се потрудити да се прописана правила поштују.

## Закључак

На манифестном плану појединци ће представе о привиђењима, као и веровања везана за њих и понашање које се препоручује, користити у циљу сопствене заштите од самих привиђења. На латентном плану, међутим, представе о разлозима због којих се поједине душе појављују као привиђења служиће предузимању поступака који ће предупредити овакав развој догађаја и омогућити угодан наставак живота на другом свету. Већ смо више пута поменули да се ови поступци тичу придржавања традицијом прописаних правила у животу, једнако као и у обављању посмртних ритуала. На овај начин истиче се потреба за отклањањем аберантности у друштву: идеални поредак друштва чувају опасности које вребају преступнике.<sup>19</sup> Ово је нарочито битно уколико заједница не поседује друге механизме заштите од аберантних појединаца. У исто време, окупљањем заједнице у обављању посмртног ритуала, страшна и непредвидива сила као што је смрт бива

<sup>18</sup> Едмунд Лич, *Клод Леви-Строс*, Београд 1982, 71.

<sup>19</sup> Мери Даглас, *Чисто и опасно*, Београд 1993, 12.

„укроћена“, а ударац који она задаје – амортизован. Друштвеним каналисањем, путем обреда, она бива прихваћена и сведена на своје реалне границе природног процеса. На овај начин, смрт потпада под друштвену контролу. Интервенцијом заједнице нестаје страх од смрти, а самим тим нестаје и потенцијална опасност од развијања дезинтеграционих процеса који би угрозили, како живот појединаца, тако и опстанак саме заједнице, што – опет – доказује да је заједница довољно снажна и способна да преброди кризу у коју је доведена смрћу једног од својих припадника.

**Danijel Sinani**

## **Apparitions in Western Serbia**

*Key words:* apparitions, supernatural world, deceased, ritual.

In Serbian folk tradition, apparitions represent a special, established and separated category of beliefs, with determined and elaborated passive and active relationship about this supernatural phenomenon. There are a number of beliefs concerning the sole essence of an apparition, periods and places when such phenomenon occurs, and various different features that a person should possess in order (not) to communicate with the supernatural; these are accompanied with elaborated religious practice, to prevent or enhance such a meeting/communication. This paper takes apparitions as communications. The greatest number of beliefs is centered on the act of dying and trespasses into the other world, and a special category of deceased, so the analysis is focused on these matters. Based on the literature on the subject, we were able to construct a correct sequence of events leading into peaceful afterlife. When aberrations appear, however, the sequence is diverged, depending on the presence/absence of the mortuary rituals. This conclusion has helped us to decode a message being transferred during the contact with an aberration, and we translate it as a manual for peaceful, eternal, afterlife, which should come about as a result of a traditional norms of behavior and customs. A social function of these rules and customs we found among small communities, where losing a member could jeopardize the existence of a community itself; a social channeling of dying through rituals, reducing the act of dying to its real boundaries of a natural process, as well as a confirmation that a given community is strong enough to overcome the dying crisis, in situations like this, becomes of a vital importance. At the same time, there is an expression and a need to correct deviations from a given community which could pressure a great deal, especially if there is no other way of protection from deviant individuals.





**Марија Илић**

Балканолошки институт САНУ, Београд  
joyce@verat.net

## Фолклорни текст у процесу заборав\*

У раду се разматра методологија прикупљања фолклорних текстова у етнолингвистичким истраживањима, као и дискурс о фолклору. Коришћена је грађа из интервјуа снимљених током теренског истраживања Срба из Чипа (Szigetcsép, Мађарска) 2001. године.

*Кључне речи:* етнолингвистика, информатор,  
истраживач, дискурс, фолклор,  
сећање.

### Етнолингвистичко истраживање Срба на Чепелу (Мађарска)<sup>1</sup>

Срби на Чепелу су били у последње време предмет интересовања у бројним студијама и чланцима.<sup>2</sup> Укратко, то су Срби који вековима живе у

---

\* Овај рад је настао на пројекту Балканолошког института САНУ „Етнолингвистичка и социolingвистичка истраживања мултиетничких заједница и избеглица на Балкану“. Пројекат под бројем 2167 финансира Министарство науке и заштите животне средине Републике Србије.

<sup>1</sup> Истраживање је финансијски подржала Српска самоуправа у Будимпешти, а реализацију истраживања омогућили су г. Петар Остојић и г. Борислав Рус. Истраживачки тим су чинили др Биљана Сикимић, Марија Илић (Балканолошки институт САНУ) и Марија Вучковић (Институт за српски језик САНУ). Теренски рад се одвијао у двама чепелским местима са српским становништвом (Чип, Ловра), у периоду од 18. до 21. септембра 2001. Сви интервјуи су снимани на аудио-траке и чувају се у архиви Балканолошког института САНУ.

<sup>2</sup> Издвојићемо само неке од новијих радова. Основни етнолингвистички и социolingвистички подаци о Србима на Чепелској ади, као и преглед научне литературе о српској дијаспори у Мађарској дати су у Б. Сикимић: *Актуелна теренска истраживања дијаспоре: Срби у Мађарској*, Теме2, Ниш 2004, 847–858. Дијалектолошка и етнолингвистичка истраживања Срба у Мађарској сумирана су у С. Милорадовић: *Дијалектолошка и етнолингвистичка истраживања српске мањине – стање и перспективе*, Положај и идентитет српске националне мањине у централној и југоисточној Европи, САНУ, Научни скупови СХ, Одељење друштвених наука 25, Београд 2005, 299 – 314. Етнолингвистичком

Мађарској, окружени другим етнолингвистичким заједницама (мађарска, немачка, хрватска итд.). Лингво-културолошки гледано, Срби на Чепелу живе у малим енклавама у алоглотском окружењу, а њихов језик и култура могу се одредити као „енклавни“.<sup>3</sup> Предмет овог чланка је примена етнолингвистичке методе у теренском раду са Србима из Чипа (Szigetcsép, Мађарска), и то посебно методологија прикупљања фолклорних текстова, дискурс о фолклору, као и веза између говора и сећања.

### 1.1. Традицијска култура у процесу „замене културе“

По узору на широко усвојени социolingвистички термин „замена језика“ (*language shift*), могао би се увести термин „замена културе“ (*culture shift*)<sup>4</sup> да би се означио процес великих структурних промена које су захватиле традицијску културу, као и процес одумирања традицијских културних норми.<sup>5</sup>

Теренска истраживања традицијске културе на почетку 21. века покрећу многа методолошка питања, као на пример: треба ли истраживати само синхроне форме ритуалног живота или и оне рецентно одумрле, које су сачуване у сећању информатора и које могу бити реконструисане путем језика. Први приступ је особен за савремене етнологе и антропологе,<sup>6</sup> али је други, засигурно, занимљив за етно и антропологисте. Поред етнолингвис-

---

анализом бавила се такође и М. Илић: *Ка етнолингвистичком речнику чипских Срба – модели етнолингвистичког дискурса у етнодијалекатском тексту*, Положај и идентитет српске националне мањине у централној и југоисточној Европи, САНУ, Научни скупови СХ, Одељење друштвених наука 25, Београд 2005, 315-340. О етничком идентитету види у М. Прелић: *Етнички идентитет: Срби у Будимпешти и околини*, докторска дисертација одбрањена на Филозофском факултету у Београду 15. X 2004, /у рукопису/.

<sup>3</sup> Термин „енклава“ у лингвистици означава и „етнички или лингвистички оток опколjen туђим подручјем, одијелjen од својегa матичног подручја“, уп. R. Simeon: *Enciklopedijski rječnik lingvističkih naziva*, Zagreb 1969. Термин „енклавни језик, (рус. анклавный язык) користе руски лингвисти за језик који није део неког дијалекатског континуума, уп. у Л. Н. Коминская, Ю. А. Клейнер: *Анклавный язык в составе языкового союза (к постановке проблемы)*, Материалы посвященной 90-летию со дня рождения члена–корреспондента РАН Агнии Васильевны Десницкой, Санкт-Петербург 2002, 90.

<sup>4</sup> Условни термин уведен за потребе овог рада.

<sup>5</sup> Друштвене, културне и цивилизацијске промене посебно након Другог светског рата, које су утицале на трансформацију и редукцију традицијске културе и матерњих идиома, биле су предмет дискусије у многим новијим радовима; уп. А. Крел: *Путеви трансформације традиционалних дечјих игара Срба у Темишвару*, Гласник Етнографског института САНУ LI, Београд 2004, 93; М. Прелић: *Срби у селу Ловри у Мађарској током двадесетог века*, Будимпешта 1995, 145; М. Vučković: *Kajkavci u Banatu: lingvistička situacija i polna diferencijacija*, Скривене мањине на Балкану, Београд 2004, 204; С. Златановић: *Свадба – прича о идентитету, Врање и околина*, Београд 2003, 8.

<sup>6</sup> Уп. М. Беновска–Събкова: *Размисли върху методите за проучване на традиционната култура в съвремеността*, Методолошки проблеми проучавања традиционалне и савремене културе, Осми међународни симпозијум, Етно-културолошки зборник 9, Сврљиг 2004, 29 – 34.

тичких испитивања етно-дијалекатског лексикона и обредног текста, оваква истраживања су корисна за дискурс-анализу, прагматику и студије сећања.<sup>7</sup>

## 1.2. Методологија: фолклорни текст у етнолингвистичком интервјуу

У теренском истраживању чепелских Срба коришћен је стандардни етнолингвистички упитник А. А. Плотњикове, који је модификован у складу са актуелном ситуацијом на терену и научном оријентацијом нашег истраживачког тима. Поред проширене листе етнолингвистичких тема, укључена су питања из сродних дисциплина (социоллингвистике, фолклористике), а допуштане су и дигресије (аутобиографске, историјске итд.).<sup>8</sup>

Поред класичних питања о обредном фолклору и демонолошким предањима, информаторима су постављана питања о дечјем фолклору и о забавном фолклорном репертоару. Занимале су нас и извођачке карактеристике фолклорних текстова, будући да аудио и видео трака представљају документе који се могу користити и у истраживањима сродних дисциплина (етномузикологија, етнокореологија). Теренско истраживање фолклорних текстова отежано је чињеницом да се они изводе у посебним околностима, те да се брзо заборављају уколико се не изводе дуже време.<sup>9</sup> Стога се фолклор, заједно са темама као што су магија, сексуални живот, митологија, може сврстати у „теже“ теме за разговор.<sup>10</sup>

Следећи нове методолошке трендове у словенској етнолингвистици,<sup>11</sup> сви интервјуи са чепелским Србима су снимани на аудио-траке и

---

<sup>7</sup> „Студије сећања“ су већ толико развијене да се оправдано говори о њиховој помодности. Однос језика и сећања већ дуже време је предмет интересовања когнитивних лингвиста, уп. *Journal of memory and language*; развијена су и истраживања из области историјске културне антропологије, уп. Aleida Assmann / Dietrich Harth (Hgg.): *Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*. Frankfurt/M. 1993; из области историографије, уп. *Journal of memory and history*, итд.

<sup>8</sup> Стандардни етнолингвистички упитник А. А. Плотњикове лексички је оријентисан, а основни циљ му је колекција етно-дијалекатске лексике у балканословенском региону. Упитник је ограничен на основне теме (породични и годишњи циклус, демонологија), а фолклорни текст се истражује само ако је обредни, магијски или демонолошко предање; уп. А. А. Плотникова: *Материјали для етнолингвистическогo изученя балканославянскогo ареала*, Росийская академия наук, Институт славяноведения и балканистики, Москва 1996. Упитник је интегрални део пројекта „Мали дијалектолошки атлас балканских језика“; руководиоца пројекта А. Н. Собољев.

<sup>9</sup> Исту тврдњу налазимо и у забелешкама из прве половине 20. века, код првих српских етномузиколога – сестара Јанковић. Сестре Јанковић истичу да је већ тада било веома тешко снимити фолклорне текстове и игре, јер су се стари људи изговарали на болест, жалост, или су били несигурни у погледу својих извођачких способности; уп. Љ. С. Јанковић (сакупила и описала): *Народне игре I*, Београд 1934, 7 – 8.

<sup>10</sup> Уп. J. Favret-Saada: *Les mots, la mort, les sorts*, Gallimard, 2004.

<sup>11</sup> Етнолингвистичка метода се примењује у бројним истраживачким центрима, тако да се може говорити о школама мишљења у етнолингвистици. Основне методолошке поставке

презентирани као етнодијалекатски транскрипти, с тим што су изостављени маркери прозодије и интонације.<sup>12</sup>

## 2. Дискурс о фолклору

Прикупљени фолклорни материјал из Чипа садржи углавном песме и, донекле, игре. Демонолошка предања, легенде и приче нису забележени током нашег истраживања, што се може објаснити и недостацима истраживања и ранијим ишчезавањем ове фолклорне традиције.<sup>13</sup> Од приповедног фолклора, забележене су анегдоте које се, жанровски гледано, могу сврстати негде између мемората и фабулата.<sup>14</sup>

Употреба усмених исказа као извора мора узети у обзир моделе језичке (ре)презентације као и моделе сећања.<sup>15</sup> Посебно су актуелне студије сећања у ери преласка са традицијског на нови цивилизацијски код (тј. „замена култура“). Тако, када говоримо о моделима говора о фолклору данас, говоримо и о моделу сећања или заборављања.

### 2.1. Метафолклорни искази

У метафолклорне исказе убрајамо оне у којима се коментарише фолклор који и истраживач и информатори сматрају „аутентичним“. Из таквих исказа се могу издвојити атрибути, изрази и језичке релације који заједно

---

изложене су у Н.И. Толстој: *Језик словенске културе*, Просвета, Ниш 1995. О етнолингвистичкој методологији уп. С. Толстая: *Славјанска етнолингвистика: проблеми и перспективе*, Глас СССХСIV Српске академије наука и уметности. Одељење језика и књижевности књ. 19, Београд 2002, 27-36; М. Илић: *Етнолингвистика у Србији*, Зборник Матице српске за славистику, Нови Сад 62, 2002, 211-234; Б. Сикимић: *Изазов теренског рада – етнолингвистика или антрополошка лингвистика?*, Зборник радова Етнографског института САНУ 21, Београд 2005.

<sup>12</sup> Трудили смо се да верно транскрибујемо аудио-снимак, укључујући и понављања и грешке у говору. Уз одломке из транскрипата су навођени име и презиме информатора, година рођења и број аудио-траке. Апострофима је означена специфична фонетска вредност африката, односно умекшаност ових сугласника. Исте фонеме могу бити различито обележене у зависности од тога како их информатори изговарају, односно како их транскриптор чује (уп. *Али т'ебе, то се сет'ам да је било т'ебе, да су метули ћебе на праг*).

<sup>13</sup> Оскудност података о прозном фолклору код чипских Срба упоредива је са недостатком података из народне митологије, народне магије итд.

<sup>14</sup> Уп. С. Самарџија: *Поетика усмених прозних облика*, Београд 1997, 168.

<sup>15</sup> (Ре)презентацијом фолклорног текста у етнолингвистичком интервјуу бавила се Биљана Сикимић, и то метатекстуалним коментарима и наративном стратегијом информатора, уп. Б. Сикимић: *Тај тешко да гу има по књиге*, Избегличко Косово, Лицеум 8, Крагујевац 2004, 19 – 29.

чине идеолошко језгро са предзнаком носталгичног односа према прошлости.<sup>16</sup>

#### а) атрибути: стари/лепи

Информатори углавном користе атрибут *стари* уколико говоре о фолклору који се изводио некада:<sup>17</sup>

[1] Докад се снаша обуче, онда ето да је испросиду. Ал то не знам, има и, има тамо, било је то посебно стари песама које, које певају баш, овај, „сватовац“ се зове, али али ја то не знам (Јелена Николић, 1936, М1); (Је се сећате неке која вам је баш онако, за срце?) Мени је свака за срце. [смех] (Па ајде неку.) Песме су код нас, ми не знамо ове новекомпоноване песме. Старе песме знамо, те певамо које знамо, које и заборављамо вет' помало.

(Живко Ашабињ, 1933, М12)

Некада такве атрибуте користи истраживач, што би био пример „идеолошке сугестије“<sup>18</sup> нпр:

[2] (Је се сећате неке старе песме, знам да сви кажу да ви знате неке старе песме које вас је мама научила?) Па слушајте овамо, ја би у друштву, ја смем да певам, да пустим мало гласа.

(Марија Илић / Љубица Николић, М14)

Користи се и придев *лепи* као атрибут старијих песама, уп. [3], [21].

#### б) атрибути: српска/наша

Информатори користе присвојне придеве или заменице као атрибуте, нпр: *српски, наши*:

[3] (А реците ми, је се сећате ви неких песама које су се, не морате да нам певате, сад знам да не бисте хтели, али можете да нам кажете неку, понеку реч?) ... Ово је здраво лепо песма била, ово здраво мало њи знају, ал ово је права српска песма, али ја сам вет' заборавила (Јула Остојић, 1937, М7); (Је л била, је л само ова једна серенада била или било неколико?) Било је још више, али се не сет'ам ни ја тако ... Пре, ретко је било кад је било игре,

<sup>16</sup> Термин „идеолошка језгра“ користи се у социоллингвистици; уп. Т. Petrović: *Lingvistička ideologija i proces zamene jezika na primeru Srba u Beloj Krajini*, Скривене мањине на Балкану, Београд 2004, 222.

<sup>17</sup> Савремена теренска истраживања фолклора потврђују да припадници традицијских заједница изједначују појмове „стари“ и „аутентични“. Код Буњеваца у западној Бачкој забележен је атрибут *старовински* под којим се подразумева аутентична култура, уп. А. Хофман: *Проблеми музичког идентитета буњевачке националне заједнице у западној Бачкој*, Скривене мањине на Балкану, Београд 2004, 196. Грозда Менковић, избеглица са Косова, такође користи синтагму *старовремске песме* да би означила фолклор који је, по њеном мишљењу, аутентичан, уп. Б. Сикимић, *Тај тешко...*, у: Избегличко Косово, 50 – 65.

<sup>18</sup> О интерференцији на релацији истраживач – информатор, као и о „индуковању неодговарајућег термина“ пише Б. Сикимић: *Актуелна теренска...* у: Теме, 852. Међутим, мислим да се у овом случају ради о примеру сугерисања идеолошке позиције, који Сикимићева не бележи.

али код нас, мислим, овде у Ч'ипу, није било тамбурашког оркестра, знате, п онда теже ишло. Увек су из из комшинског села, из Тукуље, долазили свирци који су тамбураши били. Они су Буњевици, знате, али све наше песме су знали, све наше игре да свирају.

(Живко Ашабињ, 1933, М12)

Постоје примери идеолошке сугестије истраживача, који користи такве атрибуте како би дошао до података о аутентичном фолклору:

[4] ([А да ли знате] успаванке за децу? Старе наше српске?) Српске? Па, овај, једноставне: Шиши буји паји [смех], Бува мала беба, и тако што сам ја сама. (Марија Илић / Љубица Николић, М13); (А је се сећате неке песме коју су момци певали девојкама, овај, у то време? Ваше чипљанске, баш?) Па то је серенада била, то се ног'у давало.

(Марија Илић / Живко Николић, М12)

### **в) извођење: глас / умеће**

Информатори дају естетске процене извођења фолклорних текстова,<sup>19</sup> које су повезане са представом о лепоти и грлатости гласа или су изражене конструкцијама „зна/уме да пева“, „бити певач“:

[5] Ову једну што сам запатила, и то зато што сам била још мала, и мама нас то уч'ила, она то пева. Врло леп глас имала мама, некад певала, мама ми [с тугом]. Она здраво леп глас (Љубица Николић, 1940, М14); Летом нас је тако било две-три клупе где су се скупљали девојке и момци, и они су, овде је, наш сокак је увек весео био. То је главни сокак. Он је увек весео био. А Ч'ипљани су увек грлати били, они су знали да певаду (Живко Ашабињ, 1933, М12); Па онда је било и тако што нису знали певати нека породица. Била нека породица који су, боме, јако знали да певају и те старе песме, али било је који уопште нису били певачи, нису били певачи.

(Јелена Николић, 1936, М1)

### **г) околности: стари-млади / срамота**

У исказима који се односе на околности учења песама и њиховог извођења евоцира се ситуација „стари уче младе“:

[6] (Је л било тога код вас? Посебна песма за сваки тренутак?) Не знам касти. „Сватовац“ што су певали, стари су већ знали више песама, ми смо вет'. Овамо слушајте, није било вет' код, у нас сватова, српски сватова вет' није било годинама. Па вет' и забрављамо (Живко Ашабињ, 1933, М12); (А која све села постоје около, српска?) Српско село, ето ти, Ловра, Бата ... Тако певали смо и играли смо, уз песму смо играли, па тако је било. Тако смо учили ето од малена, старији су учили мањима и тако смо научили да се игра и кад су биле славе, је ли крсне славе,

---

<sup>19</sup> О исказима у којима се коментарише перформативност фолклорног текста и који носе субјективну естетску оцену уп. Б. Сикимић: *Тај тешко...*, у: *Избегличко Косово*, 41.

онда смо се сви скупили па и ми то, ко дечица, чули од старије како певају и ми смо то онда приватили. Ми смо то пазили како стари певају. Но сад која, чија песма, тако да чујемо, да знамо шта је.

(Јелена Николић, 1936, М0)

Једна информаторка указује на некадашњи табу женског јавног певања:

[7] Онда, је ли, шта ја знам, жене су тако пре живеле, онда то ко било срамота да једна жена да пева. Ја на пример кад сам усисач укључила, па сам себе чистила, ја сам певала, ко млада жена, а деца су била, ко дечица ми, они кажу: „Мама, тако леп глас имаш“.

(Љубица Николић, 1940, М14)

#### д) говорна дигресија: некад/сад

У метафолклорним исказима, развија се говорна дигресија „некад/сад“, која садржи имплицитну или експлицитну оцену онога „некад“ и овога „сад“.<sup>20</sup> У овом случају, старим песмама су супротстављене „новокомпоноване“:

[8] (Је л била, је л само ова једна серенада била или било неколико?) Било је још више, али се не сет'ам ни ја тако. Па сад, ови наши млади, мој син, они ретко ко од њи воли серенаду. И то како смо ми, наша, наша генерација, то валда била последња која је још то певала, затим вет' није. Сад како су се поч'ели ови, новокомпоноване песме и нови дискови и тако, то нису, то нису проводње, то нису тако балови као што су пре били (Живко Ашабињ, 1933, М12); Таке песме за наше доба, кад како се овај женио наши старији ч'овек. Ал ове сад новокомповане, сад ти млади.

(Љубица Николић, 1940, М14)

#### ђ) експресивност

Реакције чипских Срба у вези са локалним фолклором често су експресивне тј. изражавају емоцију или однос говорника према теми.<sup>21</sup> Оне се препознају и на вербалном и на ванвербалном плану. Екстралингвистичке компоненте исказа, као на пример смех, могу сугерисати да је неки садржај смешан или слободан (уп. [19]), могу изражавати емоцију – и то најчешће носталгичну (уп. [9], [21], итд.).

---

<sup>20</sup> Говорну дигресију некад/сад Тања Петровић одређује као „опште место“ у метапрагматичким исказима о језику говорника који пролазе процес „замене језика“, уп. Т. Petrović, *n. d.*, 222.

<sup>21</sup> О термину „експресивност“ уп. Стана Ристић: *Експресивна лексика у српском језику*, Београд 2004.



У наредном исказу, емотиван однос према локалном фолклору сигнализира се прво смехом, а затим се емоција вербализује (*Јесте, па јако волели*):

[9] (А које сте игре играли кад сте били мало дете тада? Је л се сећате игара које сте ви играли?) Па сећам се [смеје се] (Које?) Дуње ранке, Берберице сукњице ... [рецитује и пева низ песама из детињства] Опа цупа скочи / да ти видим очи / да ти видим очице / гарава девојчице (Е, хвала пуно.) Јесте, па јако волели. Па то једном било, свакада на селу. То нам је било све и свакад смо се ето скупили и онда смо певали, играли, и то је било занимање. С тим смо се занимали.

(Јелена Николић, 1936, М1)

## 2.2. Фрагментарност

Процес преласка од текста у свести приповедача/певача и конкретног етнопоетичког система до вербализованог усменог текста назива се „текстуализација“.<sup>22</sup> Чипски информатори успевају да текстуализују углавном фрагменте фолклорних текстова, што указује на одумирање фолклорне традиције. Када се присећају фолклора који је потиснут из свакодневног и обредног живота, они лакше евоцирају игре и кола него фолклорне текстове.

Као пример може послужити свадбени фолклор. Сви информатори су се добро сећали традицијске свадбе, али фолклорних текстова се или уопште не сећају или их се сећају само фрагментарно. Јелена Николић, на пример, подробно реконструише традицијску веридбу („прстен“), али се не сећа ниједног фолклорног текста.<sup>23</sup>

[10] (Је л се игра и пева тада на „прстену“? Је л долази музика или?) Не, само само, не само се певало. Само се певало, јесте. Певало се. Певало се. (А је се сећате неке песме?) Не сет'ам се је ли је ли, онда вет' није било. Вет' онда кад сам ја наступила, онда вет' нису биле, нису биле вет' песме. Није ни „прстен“ био. Кажем, то је последње било, то моје другарице, што је тако по старински. Али, али кажем вет', вет' за песме.

(Јелена Николић, 1936, М1)

Током разговора, чипски информатори су углавном успевали да текстуализују само наслове или почетне стихове песама:

[11] Докад се снаша обуче, онда ето да је испросиду. Ал то не знам, има и, има тамо, било је то посебно стари песама које, које певају баш, овај, „сватовац“ се зове, али, али ја то не знам (Јелена

---

<sup>22</sup> Уп. Л. Даскалова-Перковска: *За някои черти на етнопоетиката в нарративната традиция*, Фолклор, традиции, култура, Сборник в чест на Стефана Стойкова, София 140.

<sup>23</sup> Уп. М. Илић: *Чипска свадба у казивању Јелене Љубе Николић*, Етнографија Срба у Мађарској 4, Будимпешта 2003, 49 – 78.

Николић, 1936, М1); Обучеду се у беле стихаре. „Вертеп“. Вертепч’ани. (Је л певају?) Певају, певају. (Шта?) Онда шта, „Рождество“.

(Меланија Ашабињ, 1911, М4)

[12] Па шта ја знам. Певали су они. Од Саве до Дунава, од Саве до Дунава. Ја не знам вет’ те старе песме, бога ми. (А како иде то „Од Саве до Дунава“?) Не знам ни ову, нет’у да (Јула Остојић, 1937, М7); (А је се сећате још неке игре? „Бербере“ је су играли?) Па сад, то смо се сиграли Берберице, сукњице у детињству мом, у детињству. (А када сте се играли?) Кад смо били, кад смо били деца, и школари кад смо били. (А како сте се играли?) Па сад, уватили смо се за руке, па смо у колу играли Берберице, сукњице од четири поле. / Десно лево, не знам ти касти, слама сено. То је давно било.

(Радојка Ристић, 1923, М9)

Ови налази потврђују тезу да наслови нису фикција аутора/приређивача, него да их информатори користе у фолклорном дискурсу.<sup>24</sup> Наслов може имати посебну мнемотехничку функцију: у неким исказима он носи последњу информацију о ишчезлом/заборављеном фолклорном тексту; уп. [14].

И када су фрагменти дужи од наслова, они готово увек представљају почетне делове фолклорних текстова; уп. [12], [13], [14]. Фрагментарна текстуализација фолклорних текстова праћена је често метатекстуалним коментарима информатора о „заборавности“.<sup>25</sup>

[13] Да, да, да. Па оно Божић, Божић бата / носи киту злата / да позлати, ч’екај, Боже, виш како сам изгубјена (Љубица Николић, 1940, М13); (А је л можете да се сетите мало, пошто нико од нас није чуо, да бисмо то, речи, како иду речи?) Па знате л, сестре, оно место где је Милош закопан, / онде нам је нашу славу поништио Видовдан. / Ој Видовдан! / Зато знајте и признајте, сад вет’ не знам како иде даје. Не знам даје (Јула Остојић, 1937, М7); Па и они су се облачили, мету на главу, окрену да каку шубару, бела да му је, онда је узо бунду, и то је окрено наопако, и и батину је имо: „Ја сам цар Ирод!“ Не знам ја сад с које стране, ал: „Ја сам Валтазар!“ И то је било. Шта вам ја нисам заборавила

(Радојка Ристић, 1923, М6).

Неки фолклорни текстови посведочени су само у фрагментарној форми, нпр. свадбена песма „Шири, мајко“:

<sup>24</sup> Ту тезу износи Биљана Сикимић (уп. Б. Сикимић: *Тај тешко...*, у: *Избегличко Косово*, 34), полемишући са Снежаном Самарцијом (уп. С. Самарција: *Типови и улога коментара у усменој епизи*, Коментар и приповедање, Прилози поетици приповедања у српској књижевности, Београд 19 – 60).

<sup>25</sup> И код информаторке са Косова, Грозде Менковић, метатекстуални коментари о заборавности долазе након фрагментарне (неуспеле) текстуализације фолклорног текста, уп. Б. Сикимић: *Тај тешко...*, у: *Избегличко Косово*, 64 – 65.

[14] Још има, кажеду, има ди је раширила, раширила је т'ебе, преко тог да пред'еду: Шири, мајко, не знам ти вет' касти [плаче] (Радојка Ристић, 1923, М9); Шири, мајко, бело платно, не знам ту песму да како је ишла, како се певало. Али т'ебе, то се сет'ам да је било т'ебе, да су метули ћебе на праг. Снаша прескочи, прекорачи ћебе (Живко Ашабињ, 1933, М12); И још је певало се, Томо се звао д'увегија: Шири платно, Томина мајко. И свекрва шири платно, тако на руци је наткано, то, мислим, домот'е било. А свекар је тако бацо сребрњаке је л, не знам, дукате нешто, и она сирота треба да се сагиње да купи. А гости то певају: Шири платно.

(Љубица Николић, 1940, М14)

## 2.2 Ситуациони контекст

Евокација ситуационог контекста у коме се изводи фолклорни текст утиче на успешну текстуализацију. Евоцирајући обред призивања кише (додоле), чипски Срби су спонтано наводили и пратећи магијски текст:

[15] Направили, било тако, три ноге од дрвета направљене. И онда тамо смо метли једну лутку, па обукли у женско руво, па смо нас три-четири то уватиле, па од куће до куће ишле на праг, певале: Ој додоле, додоле, / шта би вама требало? / Једна канта водице / и од Бога росице / и винова лозице (Меланија Ашабињ, 1911, М4); То се сет'ам да кад није било кише, кад је суша била, да су овде девојчице ишле и носиле додолу, то су код нас тако звали. У сваку српску кут'у су ушле, у свако српско двориште, и певале. То је увек лети, кад је суша. То су певале: Ој додоло, додоло, / шта би теби требало? / Једно видро водице / ил од Бога росице, / да пороси сва поља / и винове лозице.

(Живко Ашабињ, 1933, М12)

Црквене песме се добро памте и радо певају, будући да спадају у ретке песме које се до данашњих дана изводе у Чипу.<sup>26</sup> У етнолингвистичком интервјуу информатори их наводе приликом евоцирања обичаја који прате велике хришћанске празнике (Божих, Крстовдан, Ускрс):

[16] Онда је отац собу прекрстио са орасима. (Орасима, ви кажете?) Орасима. Је л, прво се слама унела, то се с тим поч'ело, јелте, Бадње веч'е, да се унела слама, појало се „Рождество Христово“. Веч'ера. Онда се прекрстио, соба ил кут'а, де смо били. И затим смо божит'не песме појали. (Је се сећате неке божићне песме?) „Дјева днес“. (Је л можете да ми отпевате?) Не знам да л знам скроз. (Па добро, колко се сећате?) [пева] Дјева днес, пресушственаго раздаје. / И земља вертет / пресушственаго раздаје. / На збораци родисја отроча младо / превјечниј Бог. (Баш лепо.).

(Живко Николић, М12)

---

<sup>26</sup> Посебно место у фолклорној традицији чипских Срба имају црквене песме, које – према етномузикологу Ани Хофман – спадају у обредну вокалну праксу, уп. А. Хофман, *н. д.*, 194.

Дечја песма за љуљање такође припада текстовима којих се информатори из Чипа сећају, и стога је њена текстуализација успешна. Иако данас више нема обредну функцију, песма је везана за посебну ситуацију – пева се само током одређене радње (дете које се љуља), а вероватно је била обавезни део љуљања:

[17] (А је л се сећате можда како сте се љуљали? Шта сте певали?) Јо, то смо имали! То су родитеји свезли на дрво високо, јујашку смо звали: Ју, ју јушке / на комори крушке / у подруму вино / да се веселимо. Онда ч'екај: Подај петлу паличицу / да убије грлич'ицу. [смех] / Грлич'ица семе даје. / Семе т'емо, а коме дат, крави дат. / Крава т'е нам млека дати. / Млеко т'емо попу дати. / Поп т'е нама, шта [смех], не знам. То је сад све вет' заборавито, не знам. [смех] (Поп ће нама? Како иде то до краја? Нек, слободно се присетите.) Дошо, онда на то иде: Дошо дан да је краја. / Дошо Коста да је доста. / Дошо Станко да још малко. [смех] (А кад се то причало?) Вет' на крају.

(Љубица Николић, 1940, М13)

Према Јелени Николић, *Коло мало, али боловано* било је омиљено чипско коло. Необично је то да је ово, некада популарно, коло поменула само наведена информаторка. Прича о колу је била испровоцирана распитивањем о плесу типичном за чипску славу.<sup>27</sup> Иако се ради о информаторки посебно наклоњеној фолклору и игри, слава је можда послужила информаторки као оквир за памћење и присећање:

[18] [прекид снимка; питање које није снимљено: Које коло су обавезно играли код вас на свадби, слави?] Играли: [игра и пева] Коло мало, ал је боловано. / Коло мало, ал је боловано. / Све су цуре у колу, али моја није. / И моја је у колу, ал до мене није. / Коло мало, ал је боловано. / Коло мало, ал је боловано. Ето, то мож и и полако али може на брзину, јели то је тако ето. [прекид снимка] Уватили, нису ко саде што су за руке се уватали. Него су друкчије се ватали. Цурице су метле мушкарцима руке на раме, а они су испод, мушкарци се испод лед'а уватали за цурице. Јесте, тако се играло, не овако за руке. Не! Уплетено, уплетено. (И поред тог народног кола, које још било коло популарно код вас, овде?) Ово је било најбоље коло. Ово, ово, кад се ово коло засвирали, онда је вет' цело друштво играло. Ово је било најпопуларније. Сад, како се зове коло ово сад, баш тачно, је ли, не знам, не знам касти како, на каки начин се каже ово коло. Из које, из које крајева то. Јесте, а то кад је била слава, то су свирци сто пута морали да свирају [смех].

(Јелена Николић, 1936, М0)

### 2.3. Сегментирани/континуирани дискурс

Говор о фолклору у етнолингвистичком интервјуу, углавном је везан или за ужи обичајни (обредни) контекст или се јавља као асоцијација на

---

<sup>27</sup> Иницијално питање истраживача, нажалост, није снимљено.

одређене ситуације и људе, и стога говоримо о сегментираним фолклорним дискурсу:

[19] (Је се певала нека песма кад треба да кренете у цркву или тако?) Па, „сватавац“ су научили свират. (Значи, свирало се сватавац.) Да. (Све време на свадби?) Па да. [смех] (Знам да знате сватавац. Чула сам. Рекла ми је Лела.) Скупљајте ово. [покушава да искључи апарат, смех] (Шта свирају свирци?) Лела си, красна си / благо оном чија си. Кад иду натраг, са венчања: Кака си, така си / Тешко оном чија си [смех] (Значи углавном се сватавац певао?) Јесте. (Јесу биле још неке песме, на пример, кад се изводи млада, кад излази младожења?) Не знам касти.

(Живко Ашабињ, 1940, М12)

Сегменти континуираног фолклорног дискурса јесу, углавном, примери диригованог дијалога, у којима истраживач испитује садржај фолклорног репертоара информатора. Наредни синопсис разговора може послужити као пример таквог дијалога:

[20] (питање о „вертепу“) /прича о „вертепу“/ (питање о играма у детињству) /прича о играма „лопарица“, „чиркеља“, лутке од дрвета/ (питање о игри „шапца лапца“) /прича о играма „школа“, „курјак“, о фолклору у школи/ (питање о игри „труле кобиле“) /негативан одговор/ (питање о љуљању) /прича о љуљању и фолклорни текст за љуљање/ (питање о разбрајалицама) /текст мађарске разбрајалице/ (питање о песмици Престан, престан, кишице) /прича о призивању кише и обредни текст „додола“/ (поновљено питање о песмици за престанак кише) /текст мађарске песмице за престанак кише/.

(Љубица Николић, 1940, М13)

Саговорници из Чипа су једино дечји фолклорни репертоар, и то под утицајем истраживачевих сугестија, могли да текстуализују као низ песама/игара издвојених из ужег контекста у коме се изводе и тематски повезаних добом детињства.<sup>28</sup> У периоду детињства наших информатора (пре и непосредно после Другог светског рата), традицијска култура још имала важну функцију, па су се тада многе песме и игре још увек изводиле. Емотиван однос према детињству је можда један од разлога за то што је дечји фолклор добро упамћен, уп. [9].

#### 2.4. Дискурс носталгије

Као дискурс носталгије може се схватити сваки дискурс који се везује за теме прошлости и има наглашено емоционалан тон и/или валоризујући однос.<sup>29</sup> Лично искуство и емотиван однос су посебно важни за категорију

---

<sup>28</sup> Уколико анализирамо улогу истраживача у интерактивном дијалогу, приметимо да његова питања сугеришу везивање фолклора који изводе деца (призивање кише, божићне песме) за дечији фолклорни репертоар.

<sup>29</sup> Концепт носталгије је у научној експанзији и примењује се у врло широком значењу, тј. може означавати сваки повратак у прошлост, при чему се онеме „претходноме/староме“

сећања, па самим тим и за језичке (ре)презентације традицијске културе.<sup>30</sup> Чипски Срби памте песме у дужим фрагментима које су повезали са периодом у животу према коме имају наглашено емотиван однос (то је посебно детињство и, понекад, младост) или са драгим особама:

[21] Од маме сам моје научила једну врло лепу песму, ал то се никад у Чипу није певала. Радили смо виноград, то је здраво интересантно било. Везали смо, виноград се веже. Она доле јадна везала, ми ко деца горе: „Ајд, каже, да имамо вет’у воју“. Она нама отпевала једну здраво лепу песму [смех]. И то ја ниоткуд нисам чула: „Ој Јоване Београд’анине“ ... (А је л имао неку омиљену песму [покојни муж?]) Имо је, имо је [смех]. (Љубица Николић, 1940, М14); (А реците ми, је се сећате ви неких песама које су се, не морате да нам певате, сад знам да не бисте хтели, али можете да нам кажете неку, понеку реч?) Моја тата је имо једну стару песму. Здраву лепу – Знате л сестре оно место где је Милош закопан. Да л сте ви то чули?

(Јула Остојић, 1937, М7)

Питања која подстичу сентиментална осећања помажу да се информатор лакше „отвори“ за разговор, али она могу изазвати болне успомене и зато постављају проблем истраживачке етике.<sup>31</sup> Ипак, овакав истраживачки посао носи са собом низ отежавајућих околности које могу оправдати поменућу стратегију питања: са информатором је тешко у кратком временском периоду успоставити контакт, говори се о култури која губи или је изгубила своју функцију, фолклорни текстови се изводе у посебним околностима. Да би учинио информатора опуштеним истраживач је често приморан да провоцира сентименталне успомене.

### 3. Резиме

Према подацима из нашег истраживања, готово сви саговорници памте магијски додолски текст, црквене песме и дечији фолклор. Божићни и свадбени текстови су углавном заоравањени. Остали примери су везани за

---

даје извесна предност у односу на оно „потоње/ново“. Носталгија се примећује и у научном поступку у коме се враћамо уназад од анализе ка објекту анализе ради проверавања научног резултата; уп. М. Ashmore, D. Reed: *Innocence and Nostalgia in Conversation, Analysis: The Dynamic Relations of Tape and Transcript*, Forum: Qualitative Social Research, Vol. 1, No. 3, December, 2000. Такође, дискурс носталгије је развијен у дискурсу традицијских заједница; уп. L. Tsitsipis: *A Linguistic Anthropology of Praxis and Language Shift: Arvanitika (Albanina) and Greek in Contact*, Oxford 1998, 132.

<sup>30</sup> То су поред осталог и нове методолошке позиције социолога који поред упитника фаворизују личне, биографске приче да би добили контекстуализоване податке; уп. А. Witzel: *The Problem-Centred Interview*, Forum: Qualitative Social Research, Vol. 1, No. 1, January 2000.

<sup>31</sup> Већ је уочено да питања о општим, хабићуалним радњама у прошлости могу изазвати позитивне или негативне емотивне реакције, уколико асоцирају информатора на сећања из властитог живота; уп. Б. Сикимић: *Актуелна теренска...*, у: Теме, 855.

индивидуалне случајеве: или се ради о изузетном информатору, или о личном односу који неко има према одређеној песми. Шта све утиче на памћење одређених фолклорних текстова? Који су модели говора у којима се развија дискурс о фолклору?

Наш покушај да уочимо нека правила може се прихватити само условно. Свака локална средина, са специфичном културом и историјским развојем, развила је за себе особене моделе конзервације. Етнолингвистичка истраживања у Чипу, која су била ограничена малим бројем дана рада на терену и посебном методологијом, пружају једну слику. Истраживања у Чипу, према другачијој методологији би можда дала неки други увид. Истраживања друге локалне средине, такође. Тако, на пример, наш закључак да се фолклорни текст лакше памти уколико је везан за одређени ситуациони контекст, не важи за чипску свадбу и Божић. Можда се заборављање свадбених текстова може објаснити раним преласком свадбеног репертоара у домен професионалних музичара, а можда је то заједничка карактеристика свих традицијских друштава у процесу „замене културе“. У одговору на та питања могу нам помоћи компаративна истраживања.

Такође, етнолингвистичка методологија окренута је, пре свега, информаторима који своје познавање традицијске културе нису професионализовали.<sup>32</sup> Стога су налази етнолингвиста о „фолклору данас“ различити од налаза етномузиколога. Предмет истраживања етномузиколога представљају, поред осталог, културно-уметничка друштва, професионални народни музичари итд. Тако се може десити да савремена етномузиколошка истраживања Буњеваца указују на највећу виталност тзв. „забавног репертоара“, за разлику од обичајног и обредног фолклора,<sup>33</sup> док етнолингвистичко истраживање чипских Срба указује на већу виталност неких фолклорних текстова са обредном функцијом. У сваком случају, фолклористика може само добити применом, комбиновањем и поређењем различитих методологија.

---

<sup>32</sup> О томе шта се подразумева под „добрим информатором“ у етнолингвистичким истраживањима уп. Б. Сикимић: *Актуелна теренска...*, у: Теме, 851.

<sup>33</sup> За податке о Буњевцима уп. А. Хофман, *н. д.*, 194.

**Marija Ilić**

## **Folklore Text in a Process of Oblivion**

*Key words:* ethnolinguistics, informant, researcher, discourse, folklore, memory.

The paper presents contemporary research of the traditional folklore from the perspective of ethnolinguistics and anthropolinguistics. The analysis is based on material collected among Serbs from Szigetcep (Hungary, 2001) during the ethnolinguistic field survey. The paper specifically discusses the methods of collecting traditional folklore texts in the ethnolinguistic interview, discourse analysis of utterances commenting on folklore texts and ways of memorization of folklore texts.





**Марина Мартинова**

Институт за етнологију и антропологију РАН, Москва  
martynova@iea.ras.ru

## **Етнoлошка наука у Русији. Нови пројекти Института за етнологију и антропологију Руске академије наука**

У овом раду приказана су етнoлошка истраживања у Русији крајем XX и почетком XXI века. Акцент је стављен на рад Института за етнологију и антропологије Руске академије наука. Представљене су водеће етнoлошке публикације и пројекти, који обухватају комплекс проблема – од историјских до савремених културних и етнoполитичких процеса, као и проблеме идентитета и физичке антропологије.

*Кључне речи:* Руска академија наука, етнoлошка истраживања, историја и теорија етнoлошке науке.

Своје иступање посветила сам пројектима Института за етнологију и антропологију крајем XX и почетком XXI века, као и данашњем стању етнoлошке науке у Русији. Деведесетих година прошлог века у Русији и низу других земаља остварене су битне промене. Процеси транзиције нису могли а да не утичу и на науку. Наука у Русији се нашла пред избором, чак и пред неком кризом. Вероватно знате из свог искуства шта значе одлазак научника на Запад и финансијски проблеми са којима смо се суочавали крајем прошлог века. У Русији се и данас воде жучне дискусије о реорганизацији Академије наука, смањењу броја института и научника, чак и о приватизацији института. Пре две недеље одржана је заједничка седница Академије наука, где су дискусије трајале све до касно у ноћ. Крајем маја планирало се разматрање судбине Академије на седници Владе Руске Федерације, међутим, ово питање је одложено све до јесени.

Што се тиче Института за етнологију и антропологију, који је 2003. године прославио 70. годишњицу, он је данас један од института у саставу Академије наука Русије који просперира. У њему ради 200 људи, чија

делатност је тражена као никад раније. Свакако да имамо и неке проблеме. Пре свега, они су повезани са тражењем новца за истраживања. Ново је за нас што морамо стално тражити грантове. Додуше, ово стимулише, тражи да стално будемо у кондицији.

Почетком деведесетих година прошлог века у Институту је забележен прави издавачки бум. Раније су наше књиге биле штампане углавном само у једној издавачкој кући – „Наука“. Данас се ми можемо обратити било којој издавачкој кући; треба само платити. Институт има и сопствену малу штампарију. За последњих 15 година научници нашег института издали су око хиљаду књига.<sup>1</sup> Нажалост, нарочито почетком деведесетих година прошлог века, многе су књиге објављене у минималном тиражу, те их је данас немогуће купити. Данас је штампарски квалитет издања бољи, а ми штампамо око 50 књига годишње. Велики број публикација које завређују пажњу штампа се и у повременим издањима и серијама: „Етнографическое обозрение“ (Етнографски преглед), „Расы и народы“ (Расе и народи), „Вестник антропологии“ (Гласник антропологије), „Национальные движения“ (Национални покрети), „Исследования по прикладной и неотложной этнологии“ (Истраживања из примењене етнологије).

Тематика наших истраживања је разноврсна. Сада је етнологија као научна дисциплина ушла у нови период развоја, те је дошло је до налажења новог смисла њене предметне области. Подсетимо да је 1990. године Институт етнографије променио свој назив. Делимично је томе допринео нови директор Валериј Тишков, који је заменио Јулијана Бромлеја, али реч није само о томе. У земљи је дошло до промена које су истакле у први план етничку проблематику у друштву. Зато је етнологија почела активно да проучава процесе у земљи, променио се њен реални статус у научном простору, појавили су се нови научни правци. Данас се институт састоји од 20 одељења, организованих како по регионалном, тако и по дисциплинарном (проблемском) принципу. Има четири мања кабинета-музеја: етнографски, антрополошки, пластичне реконструкције, археолошки. Постоје и библиотека, научни архив, фото и видеотека.

Савремено, садржајније тумачење наше науке као антропологије (социјално-културне и физичке) проширује круг научног интересовања. Поред тога, предметна област науке о народима и даље одређује основне правце истраживања, која се базирају на етнографском теренском раду и архивским трагањима.

У најважнија достигнућа последње деценије спадају две јединствене историјско-етнографске енциклопедије – „Народи Русије“ (1994) и „Народи и светске религије“ (1998, поновљена издања 1999. и 2000. године). По свом значају, овим пројектима блиско је издање етнографске карте „Народи Русије

---

<sup>1</sup> Полную библиографию книжных изданий института см: *Труды ученых Института этнологии и антропологии РАН. 1990–2002: Тематический указатель*, Составитель О. Л. Милова, Москва 2003.

и суседних земаља“. Овај циклус радова добио је 2001. године државну награду Руске Федерације у области науке и технике.

Од почетка деведесетих година прошлог века Институт ради на остваривању још једног крупног пројекта – вишетоминог издања етнографске серије „Народи и културе“. Већ су изашли из штампе томови „Руси“, „Белоруси“, „Украјинци“, „Народи Поволжја и Приурала“, „Татари“, „Народи Дагестана“, „Бурјати“. Ове књиге представљају исцрпну збирку података о сваком од ових народа.

Посматрано са регионалног аспекта, најтраженија су и објективно перспективна истраживања Русије и других постсовјетских држава. Безусловни научни приоритет има проучавање етнологије *руског народа*, његове духовне и материјалне културе. Државну награду Руске Федерације добила је 1993. г. серија радова из историје и културе руског народа. Посебно бих истакла књигу „Руски Север“.<sup>2</sup>

У истраживањима руске проблематике у првом плану је тема православља и његове улоге у историји и култури. Интересантно је да један део радова одражава погледе правих верника, што им не смета да заступају и световну науку високог нивоа. Година 2001. била је одржана међународна конференција „Православље и култура народа“, чији су материјали штампани са ознаком Института и Руске православне цркве.<sup>3</sup>

Како сам већ рекла, велики део пројекта нашег института заузимају етнографска истраживања у различитим регионима Русије и других земаља. На пример, омладину данас привлачи проучавање *народа крајњег Севера и Сибира*. Од великог научног и примењеног значаја јесте разрада питања савременог положаја аутохтоних, малобројних народа Севера, проблема њихове адаптације на нове социјално-економске и политичке услове. О интересовању за овај регион, не само у Русији, сведочи чињеница да је, на

<sup>2</sup> *Русские народные традиции и современность*, Москва 1995; *Русские: этнотерриториальное расселение, численность и исторические судьбы (XII–XX вв.)*, Москва 1995; С. В. Кузнецов, *Русское крестьянское хозяйство: аграрная деятельность и религиозно-нравственные воззрения*, Москва 1995; В. А. Липинская, *Старожилы и переселенцы. Русские на Алтае XVIII – начала XX вв.*, Москва 1996; М. В. Витов, *Этнография Русского Севера*, Москва 1997; *Русские: историко-этнографические очерки*, Москва 1997; *Традиционное жилище народов России: XIX-начало XX в.*, Москва 1997; *Вопросы антропологии, диалектологии и этнографии русского народа*, Москва 1998; Г. А. Носова, *Традиционные обряды русских (крестины, похороны, поминки)*, Москва 1999; *Русские: этнотерритория, расселение, численность и исторические судьбы (XII–XX вв.)*, т.1, Москва 1999; *Русские: народная культура (история и современность)*, т. 3, 4, Москва 2000; И. В. Власова, *Дорогами земли Вологодской. Этнографические очерки*, Москва 2001; *Крестьянские истории: российская деревня 1920-х годов в письмах и документах*, Москва 2001; *Русский Север: этническая история и народная культура XII–XX века*, Москва 2002; М. М. Громько, А. В. Буганов, *О воззрениях русского народа*, Москва 2000.

<sup>3</sup> *Православие и культура этноса*, Материалы международного научного симпозиума (Москва, 9 – 13 октября 2000 г.), Исторический вестник 2 – 3 (13 – 14), 2001. Москва–Воронеж, 2001; *Православие и русская народная культура*. Кн. 1 – 6, Москва 1993 – 1996.

пример, Шведска банка подржала колективни пројекат на ову тему и да на њему радимо заједно са научницима Шведске и Финске. У објављеним радовима, посвећеним историјској етнографији, етнодемографији, социјалној организацији, материјалној и духовној култури народа крајњег Севера и Сибира велика пажња се посвећује проучавању адаптивних функција традиционалне културе, што резултира њиховом посебном актуелношћу.<sup>4</sup>

У радовима *познавалаца народа Кавказа* од посебног значаја је проучавање савремене етнополитичке ситуације у овом региону. Између осталог, анализирани су процеси у Чеченији и изнети предлози актуелних мера за регулисање конфликта. Овој теми је посвећено неколико књига.<sup>5</sup>

Традиционално је у Институту добро заступљена *етнологија Централне Азије и Казахстана*.<sup>6</sup> Нови правац је проучавање социјалног

---

<sup>4</sup> *Народы Севера и Сибири в условиях экономических реформ и демократических преобразований*, Москва 1994; *Социально-экономическое и культурное развитие народов Севера и Сибири: традиции и современность*, Москва 1995; Н. А. Лопуленко, *Народы Российской Севера: экономика, культура политика (по материалам региональной прессы)*, Москва 2000; Д. А. Функ, *Бачатские телеуты в XVIII – первой четверти XX века: Историко-этнографическое исследование*, Москва 1993; *Народы Сибири и Севера России в XIX в.*, Москва 1994; *Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов Южной Сибири и сопредельных территорий*, Москва 1994; Ю. Б. Симченко, *Тайга селькупская*, Москва 1995; А. А. Сирина, *Катангские эвенки в XX в. Расселение, организация среды жизнедеятельности*, Москва 1996; *Этнодемографические особенности воспроизводства народов Севера России*, Москва 1996; З. П. Соколова, *Животные в религиях*, СПб, 1998; Она же, *Жилище народов Сибири (опыт типологии)*, Москва 1998; *Этнические стереотипы в меняющемся мире*, Москва 1998; *Коренные малочисленные народы Севера и Сибири: Руководство для исследователей*, вып. 29, Москва 1999; Е. А. Пивнева, *Манси: популяционная структура, этнодемографические процессы (XVIII–XX вв.)*, Москва 1999; *Сибирь: Этнос и культуры* (Народы Сибири в XIX в., вып. 4), Москва, Улан-Удэ 1999; *Челканцы в исследованиях и материалах XX в.*, Москва 2000; *Этнография народов Западной Сибири*, Сибирский этнографический сборник, Москва 2000; *Этнодемографический сборник, Народы Севера России*, Москва 2000; Е. П. Мартынова, Е. А. Пивнева, *Традиционное природопользование народов Северного Приобья*, Москва 2001; А. В. Смоляк, *Народы Нижнего Амура и Сахалина*, Фотоальбом, Москва 2001.

<sup>5</sup> Ю. Д. Анчабадзе, Н. Г. Волкова, *Этническая история Северного Кавказа. XVI–XIX в.*, Москва 1993; М. Т. Абдушелишвили, С. А. Арутюнов, Б. А. Калоев, *Народы Кавказа: Антропология, лингвистика, хозяйство*, Москва 1994; С. А. Арутюнов, Г. А. Сергеева, В. П. Кобычев, *Народы Кавказа. Материальная культура: Пища. Жилище*, Москва 1995; И. Л. Бабич, *Народные традиции в общественном быту кабардинцев*, Москва 1995; Б. А. Калоев, *Моздокские осетины*, Москва 1995; Г. В. Цулая, *Абхазия и Абхазы в контексте истории Грузии: Домонгольский период*, Москва 1995; *Северный Кавказ: Бытовые традиции в XX в.*, Москва 1996; А. Е. Тер-Саркисянц, *Армяне, История и этнокультурные традиции*, Москва 1998; И. Л. Бабич, *Эволюция правовой культуры адыгов*, Москва 1999; Б. А. Калоев, *Вторая родина Коста Хетагурова*, Владикавказ 1999; Он же, *Осетинские историко-этнографические этюды*, Москва 1999; *Карачаевцы и балкарцы: язык, этнография, археология, фольклор*, Москва 2001.

<sup>6</sup> В. И. Бушков, *Население северного Таджикистана: Формирование и расселение*, Москва 1995; А. Н. Жилина, *Новое и традиционное в современном сельском жилище Узбекистана (вторая половина XIX–XX в.)*, Москва 1995; А. А. Ярлыкапов, *Библиографический*

понашања словенског становништва у државама овог региона (миграције, адаптација на нове услове живота, реаговање на етнократску унутрашњу политику, актуелне тенденције у међуетничким односима).

Институт има и пројекте за проучавање страних народа, мада су могућности теренског рада у овом смеру веома ограничене.

Важну област рада у Институту чине истраживања из *етнологије народа Европе*. Ови пројекти обухватају комплекс проблема – од историјских до савремених културних и етнополитичких процеса. Постала су већ класична, објављена осамдесетих година прошлог века, историјско-етнолошка истраживања, као што су: „Годишњи обичаји и обреди у земљама Европе“ у четири тома, „Брак код народа Европе“ у три тома, „Типологија куће у страним земљама Европе“. Захваљујући овим радовима, у етнологији је постала популарна метода комплексног, компаративног истраживања великог региона – према јединственом програму. Ова традиција је настављена у недавном публикавању колективне монографије, која је издата два пута „Рођење детета у обичајима и обредима народа Европе“ (1997). Научници одељења за народе Европе планирају даља комплексна истраживања традиционалних обреда. Ради се на пројекту са помало мистичним називом „Смрт у медитеранском подручју“, који ће разматрати обреде приликом сахране у овом региону.

Последњих година европеистике битно је проширена тематика. Велика се пажња посвећује истраживању етницитета, савременим етничким процесима, и то етнолошко проучавање данашњице није ограничено културно-свакодневним процесима. Нови актуелни правац истраживања је етнополитика. Он обухвата проучавање особина националистичких идеологија и етнополитичких покрета, улоге етногенетских идеја у идеолошкој конфронтацији. Анализирају се особине етничке политике држава Европе, облици и начини њене реализације, механизам регулисања међуетничких односа. У центру пажње је улога национализма у решавању проблема очувања етничке културе, матерњег језика, идентитета етничких заједница, као и особине социо-културног облика етничких и имигрантских група становништва. Објављен је низ монографија, међу којима су колективне: „Етнички проблеми и политика држава Европе“ (1998), „Европа на прагу трећег миленијума“ (2000).

Низ радова је посвећен истраживању међуетничких конфликта, кризних ситуација, националних покрета у Европи. Актуелној теми

---

*указатель научной литературы по ногайцам*, Махачкала 1998; О. Б. Наумова, *Структура животноводческого хозяйства в Западно-Казахстанской области Казахстана*, Мэдисон 1999; Г. Ю. Ситнянский, *Сельское хозяйство Киргизов*, Традиции и современность, Москва 1998; *Кочевое жилище народов Средней Азии и Казахстана*, Москва 2000; *Среднеазиатский этнографический сборник*, вып. IV, Москва 2001.

<sup>7</sup> О. И. Брусина, *Славяне в Средней Азии, Этнические и социальные процессы, Конец XIX – конец XX века*, Москва 2001.

савременог балканског конфликта посвећене су монографије М. Мартынове *Балканска криза: народи и политика* (1998) и М. Кашубе, М. Мартинове *Нова етнополитичка карта Балкана* (1995), у којима се анализирају догађаји повезани са распадом СФРЈ и стварањем нових држава на њеној територији; истражују се извори кризе, суштина војних сукоба у Хрватској, Босни и Херцеговини, на Косову, међуетничке супротности у другим областима Југоисточне Европе, први кораци постојања нових држава. Са истраживањем етничких аспеката савремених друштвених процеса повезан је рад на обнављању три сегмента: историјско-етнографске карактеристике становништва у оквиру једне земље или региона, судбина малих народа у страним земљама и етничких заједница ван њихове основне територије.<sup>8</sup> На пример, у књизи О. Фаис-Леутске *Модернизација Сардиније*, реч је о процесима трансформације који су, под утицајем изазова глобализације, обухватили традиционално друштво које је вековима живело затворено.

Велики комплексни проблем представља етнографско проучавање руске дијаспоре у 20. веку. Интересантан је историјат формирања и културног развоја различитих група емиграната из Русије у земљама Европе. Научници одговарајућег одељења завршавају рад на књизи посвећеној овој теми. У њој се истражују регионалне групе миграната, њихове етнокултурне особине, процеси узајамног утицаја традиционалне културе нове околине и ново формираних група, спроводи се компаративна анализа дијаспора које су настале услед распада две државе – СССР и СФРЈ.<sup>9</sup> Лане сам учествовала у пројекту Министарства иностраних послова, „Руска дијаспора у земљама ЗНД“, који је резултирао објављивањем одговарајуће књиге.

На основу материјала руских архива, који садрже податке о балканским народима, објављене су монографије М. Керимове.<sup>10</sup> Обраћа се пажња проучавању родног фактора у политици, религији, економији, у структури и функцијама породице, специфичним етничким цртама народа у породици, историји стране науке.<sup>11</sup>

У домаћој *американистици* могу да истакнем симпозијуме којима је тема била индијанистика (1982, 1985, 1988, 1992, 1997. г.) и зборнике чланака штампане на основу њихових материјала. Успех последње деценије је припрема што потпунијег издања архивских и других докумената из историје

<sup>8</sup> А. Н. Кожановский, *Народы Испании во второй половине XX века, Опыт автономизации и национального развития*, Москва 1993; Н. Н. Грацианская, *Словаки*, Москва 1994; М. И. Решина, *Фризы, Проблема этнокультурного развития*, Москва 1996; И. Ю. Заринов, *Путь длиннее века, Этническая история поляков в Бразилии*, Москва 1998; Н. Г. Деметер, Н. Бессонов, В.Кутенков, *История цыган, Новый взгляд*, Москва 2000.

<sup>9</sup> *Новые славянские диаспоры*, М. Мартынова, ред, Москва 1996.

<sup>10</sup> М. М. Керимова, *Югославянские народы и Россия, Этнографические сюжеты в русских публикациях и документах первой половины XIX века*, Москва 1997.

<sup>11</sup> Н. В. Шлыгина, *История финской этнологии*, Москва 1995; *Современная семья у народов Зарубежной Европы*, Москва 1993; *Семья в современном европейском обществе*, Москва 1996; *Проблемы и методы исследований современной семьи*, Москва 1997.

„руске Америке“: *Русија у Калифорнији. Колонија Рос и руско-калифорнијске везе у првој половини XIX века.*<sup>12</sup>

У Институту традиционално има неколико одељења чија је специјализација *физичка антропологија*, истраживање најстаријих етапа еволуције човека и његових савремених особина. Научници нашег института су учествовали у великом броју експедиција у све регионе бившег Совјетског Савеза. Теоријска и практична разрађеност антрополошких метода (краниологија, остеологија, одентологија, дерматоглифика, соматологија) омогућила је да домаћи научници највише антрополошки истраже територију Русије и суседних држава. Све перспективнија су комплексна, антрополошко-археолошка истраживања. Данас палеоантропологи нашег института раде у саставу археолошких експедиција – не само на територији наше земље (Северни Кавказ, Поволжје, Прибајкаље), већ и ван њених граница (Туркменистан, Египат). Поред традиционалних праваца у физичкој антропологији, појавили су се и нови: антропогенетика, антропоестетика и др. Понос Института је лабораторија пластичне реконструкције, у којој се, према јединственој методологији коју је пре 50 година разрадио антрополог Герасимов, прави скулптурална реконструкција главе према лобањи. Обновља се облик историјских личности; осим тога, постоје и наруџбине криминолога.

Говорећи о новим правцима истраживања, желим да истакнем да се нове теме и области интересовања појављују често током дијалога са другим научним дисциплинама. Битно се променио однос између онога што је раније било у центру етнолошке науке и онога, што је било на периферији. То се огледа чак и у формалном распореду тема истраживања, теза и семинара.

Међудисциплинарну природу најновијих прилаза нарочито демонстрира *антропологија понашања* – наука која игра улогу повезивања између људске биологије и социјалних области знања. Проучава се контактирање људи у свакодневном животу (родбинске везе, понашање родитеља, репродукција и избор брачних партнера, социјални односи у колективима вршњака и у групама разног узраста, контактирање између група). Поклања се пажња истраживању модела понашања у различитим културама и стратегијама освајања навика у понашању током процеса социјализације.

Један од нових праваца у нашој земљи је, такође, *психолошка антропологија* или *кроскултурна психологија*. Напори наших водећих стручњака у овом правцу резултирали су радовима о међуетничким

---

<sup>12</sup> *Коренное население Северной Америки в современном мире*, Москва 1990; *Америка после Колумба: взаимодействие двух миров*, Москва 1992; *Американские индейцы: новые факты и интерпретации*, Москва 1996; *История и семиотика индейских культур Америки*, Москва 2002.



оријентацијама и релацијама, психолошкој перцепцији социјалних промена и миграција, социјалној психологији дијаспора.<sup>13</sup>

Од 2002. године ради се на федералном наменском програму „Формирање оријентација толерантне свести и превентива екстремизма у друштву Русије“. Разрађивано је неколико пројеката: етничка толеранција у традиционалним културама, психологија етничких конфликта и толеранција у медијима. Објављено је око 10 књига.<sup>14</sup> Међу њима је *Толеранција и културна традиција* и приручник за школске професоре *Свет традиција и међукултурно комуницирање* (М. Мартинова). Тема *међукултурне комуникације* представља актуелни правац истраживања.

И даље је тражено, са научног и политичког гледишта, *познавање религија*. У Институту је извршена детаљна анализа религиозне ситуације у Москви, укључујући и истраживање малих конфесија, верских заједница и праваца. Енциклопедија *Народи и религије у свету* представља јединствени приручник, у чијој су припреми учествовали многи стручњаци.

Истраживања која се спроводе у Институту обухватају и међудисциплинарне теме, као што су *етносоциологија, етнодемографија, етнекологија, етноархеологија*. Темелј им је ударен у раздобљу од 1960. до 1980. г. Читав низ праваца (истраживања рода, правна антропологија, аудиовизуелна антропологија) настао је релативно недавно. Свим овим областима знања баве се самостална одељења.

Етнеколошка истраживања спадају у проблематику социјалне екологије. Осамдесетих и деведесетих година радило се на пројекту „Етничка екологија пресељеничких заједница. Руски староседеоци у Закавказју“. Били су истражени процеси адаптације руског сељачког становништва, које је мигрирало на Кавказ протеклих векова, на нове услове живота. Тематика радова је била комплексна и обухватала је проучавање демографских,

---

<sup>13</sup> Н. М. Лебедева, *Социальная психология этнических миграций*, Москва 1993; Она же, *Новая русская диаспора, Социально-психологический анализ*, Москва 1995; Она же, *Введение в этническую и кросс-культурную психологию*, Москва 1999; *Ценности и символы национального самосознания в условиях изменяющегося общества*, Москва 1994; *Национальное самосознание и национализм в Российской Федерации начала 1990-х годов*, Москва 1994; *Суверенитет и этническое самосознание: идеология и практика*, Москва 1995; *Этническая психология и общество*, Москва 1997; *Ассиметричная федерация: взгляд из центра, республик и областей*, Москва 1998; *Социальная и культурная дистанция: опыт многонациональной России*, Москва 1998.

<sup>14</sup> М. Ю. Мартынова, ред, *Толерантность и культурная традиция*, Москва 2002; *Идентичность и толерантность*, Москва 2002; М. Ю. Мартынова, *Мир традиций и межкультурное общение*, Москва 2005; В. К. Малькова, В. А. Тишков, *Этничность и толерантность в СМИ*, Москва 2002; Н. А. Лопуленко, М. Ю. Мартынова, *В мире жить – с миром жить, Дружба и взаимопонимание в фольклоре народов России*, Москва 2002; *Межкультурный диалог, Лекции по проблемам межэтнического и межконфессионального взаимодействия*, Москва 2003; Н. М. Лебедева, О. В. Лунева, Т. Г. Стефаненко, М. Ю. Мартынова, *Межкультурный диалог, Тренинг этнокультурной компетентности*, Москва 2003.

здравствених, антрополошких и психолошких карактеристика руских староседелачких група, њихових брачних веза и породичне структуре, традиционалног и савременог система исхране, специфике расељавања, особина насеља и кућа, привредне делатности, духовне културе и социјалне структуре професионалних заједница. Дугогодишња истраживања су резултирала издавањем серије монографија и зборника, који се издају све до данас на основу прикупљених теренских података. Разрада теоријских и методолошких основа етничке екологије, као међудисциплинарне области истраживања, и сада се наставља; одређују се задаци и начини практичне примене етноекولوшког знања и истраживачких метода.<sup>15</sup>

Деведесетих година активирана је разрада *родног правца*. Институт је издао низ радова посвећених питањима породице и породичног уређења, функцијама жена у породици, проблемима породичног и друштвеног васпитања деце, формирању родних стереотипа понашања, мушким социјалним статусима и улогама.<sup>16</sup>

Последња деценија је постала нова етапа у развоју *правне антропологије*, проучава се народно право. Од 1995. године у Институту ради Семинар за правну антропологију, који уједињује сарадњу етнолога и правника. Проблеми правне антропологије, повезани са управљањем и регулисањем живота малобројних аутохтоних народа Севера, налазе се у области научног интересовања низа наших научника одкада је Институт постао организатор неколико великих конференција. Од посебног значаја за стасање правне антропологије у Русији био је XI Међународни конгрес за обичајно право и правни плурализам, одржан 1997. године у Москви. Посебан правац правне антропологије заступају радови на пројекту „Етнографски свет императорске Русије: економија, право, власт, политика“. Штампано је

---

<sup>15</sup> *Этническая экология: теория и практика*, Москва, 1991; В. И. Козлов, *Этническая экология: Становление дисциплины и история проблем*, Москва 1994; В. В. Степанов, *Методы этноэкологической экспертизы*, Москва 1999; Г. А. Комарова, *Предтеча Чернобыля. Этнокультурные аспекты экологической катастрофы на р. Теча*, Москва 2002.

<sup>16</sup> *Современная семья у народов Зарубежной Европы*, Москва 1993; *Женщина и свобода: Пути выбора в мире традиций и перемен*, Москва 1994; I. S. Kon, *Sexual Revolution in Russia, From the Age of the Czars to Today*, New York 1995; *Обычаи и обряды, связанные с рождением ребенка*, Москва 1995; Я. С. Смирнова, А. Е. Тер-Саркисянц, *Народы Кавказа, Семья и семейный быт*, Москва 1995; Л. Т. Соловьева, *Грузия: Этнография детства*, Москва 1995; *Семья в современном европейском обществе*, Москва 1996; И. С. Кон, *Сексуальная культура в России*, Москва 1997; *Проблемы и методы исследований современной семьи*, Москва 1997; Н. Л. Пушкарева, *Частная жизнь женщины в доиндустриальной России, X – начало XIX века: Невеста, жена, любовница*, Москва 1997; *Семья, гендер, культура*, Материалы международных конференций 1994 и 1995 г. Москва 1997; *Гендерные проблемы в этнологии*, Москва 1998; *Гендерные проблемы в общественных науках*, Москва 2001; *Мужчина в традиционной культуре*, Москва 2001; Н. Л. Пушкарева, *Русская женщина, Прошлое и современность*, Москва 2001.

неколико зборника, који укључују публикације архивских докумената и фрагменте раније објављених, али ретких издања.<sup>17</sup>

Остварује се неколико пројеката из историје етнолошке науке. Издвајају се својом фундаменталношћу академска Сабрана дела Н. Миклухо-Маклаја, објављена деведесетих година. Издању су претходила вишегодишња трагања учесника пројекта у архивима и библиотекама, нађене су стотине рукописа, непознатих за савременике публикације, и цртежи Н. Миклухо-Маклаја. У значајне публикације из области познавања извора спада и тротомна *Историја Сибира* Г. Ф. Милера (1999 – 2002).

Године 1999. објављена је књига *Репресирани етнографи* (1999), која је наишла на велико друштвено интересовање. Објављене су и монографија *Истакнути домаћи етнологи и антрополози XX века* и књига успомена на истакнутог научника С. А. Токарева, написан је зборник о академику Ј. В. Бромлеју. Активирано је проучавање историје посебних праваца руске етнографије. Пример таквог колективног рада представља зборник *Стране домаћег познавања Кавказа*.<sup>18</sup> Проучавање и публиковање научних извора, као и радова класика домаће и стране етнографије, постали су део историографских истраживања. Улажемо напоре да се за потомке сачува богата архива фото и филмских докумената. Штампан је албум фотографија једне од најстаријих научница А. Смољак, *Народи Доњег Амура и Сахалина*, извршена је реконструкција неколико јединствених видео снимака из архиве Института и снимљени су нови филмови о народним традицијама, између осталог – о народима Севера.

Важно место у тематици Института заузимају *истраживања из теорије и методологије проучавања* етничких процеса, развоја културе. У вези са тим треба да се истакне серијско издање *Етнографска библиотека*, у коме је већ изашло 14 књига класика етнолошке науке, међу њима и у преводу

---

<sup>17</sup> *Обычное право народов Сибири (буряты, якуты, эвенки, алтайцы, шорцы)*, Москва 1997; *Национальная политика в императорской России. Цивилизованные окраины (Финляндия, Польша, Бессарабия, Украина, Закавказье, Средняя Азия)*, Москва 1997; *Ното Juridicus*, Материалы конференции по юридической антропологии, Москва 1997; *Национальная политика в императорской России. Поздние первобытные и предклассовые общества Севера Европейской России, Сибири и Русской Америки*, Москва 1998; *Обычное право народов России. Библиографический указатель (1890–1998 г.)*, Москва 1998; *Обычное право и правовой плюрализм*, Материалы XI Международного конгресса по обычному праву и правовому плюрализму (август 1997 г.), Москва 1999; И. Л. Бабич, *Эволюция правовой культуры адыгов*, Москва 1999; *Человек и право*, Книга о летней школе по юридической антропологии, Москва 1999; *Юридическая антропология, Закон и жизнь*, Москва 2000; *Традиционная нормативная культура, организация власти и экономика народов Северной Евразии и Дальнего Востока*, Москва 2000; *Степной закон, Обычное право казахов, киргизов и туркмен*, Москва 2000; *Обычай и закон, Исследования по юридической антропологии*, Москва 2002.

<sup>18</sup> Благодарим судьбу за встречу с ним, *О Сергее Александровиче Токареве*, Москва 1995; *Страницы отечественного кавказоведения*, Москва 1992; А. В. Смоляк, *Народы Нижнего Амура и Сахалина*, Фотоальбом, Москва 2001.

са других језика.<sup>19</sup> Године 2003. објављена је књига В. Тишкова *Реквијем по етносу. Истраживања из социјално-културне антропологије* (2004), у којој је изнет нови поглед на нашу науку. В. Тишков је објавио још једно дело *Етнологија и политика* (2005). Дискусије о месту и улози етнологије у савременом друштву вођене су и у часопису *Етнографски преглед* (који је, између осталог, променио главног уредника, што је резултирало модернизацијом не само по спољашњег изгледа, већ и садржаја).

Већ сам рекла да представе о предмету наше науке и њеним веома важним истраживачким задацима не остају непроменљиве. Данас већ нико не сматра етнологију науком о егзотичним народима. Поред промена у социјалној стварности, долази до ревидирања њене предметне области, те веза и односа са другим наукама. Отприлике, од друге половине осамдесетих година повећана је пажња према истраживању такозваних националних покрета. Друштвено-политички догађаји последње деценије – „етнички препород“, раст националистичких покрета, заостравање међуетничких супротности – појачали су интересовање за етнолошку тематику, затражили од научника еластично реаговање на научне и друштвене потребе. У вези са тим, у раду Института појачано је проучавање савремених проблема друштвеног живота Русије, као што су раст етничке самосвести (етничка мобилизација) и облици национализма, узроци сепаратизма и конфликта. Проучавање ове проблематике води се у различитим смеровима и обухвата многе регионе Русије и земље Заједнице Независних Држава.

Крајем деведесетих година унете су биле и неке промене у структуру Института – у корист проблемских група: организован је низ одељења која се баве актуелним питањима савремене етнологије и разрадом, на њиховој основи практичних препорука за државне органе различитог нивоа. Два нова одељења Института, Центар за проучавање и регулисање конфликта и Центар за проучавање међунационалних односа, воде широка истраживања у вези са мониторингом етничких проблема и етнополитичком тематиком. Аналитичко и примењено истраживање етницитета и национализма, етничких конфликта и начина њиховог решавања, спадају у приоритетне правце рада нашег института.<sup>20</sup> Мониторинг етнополитичке ситуације у постсовјетским

<sup>19</sup> Н. Ф. Сумцов, *Символика славјанских објардов*, Москва 1996; М. Мосс, *Общества, обмен, личност, Труды по социальной антропологии*, Москва 1996; А. Н. Максимов, *Избранные труды*, Москва 1997; А. Ван Геннеп, *Обряды перехода, Систематическое изучение обрядов*, Москва 1999; А. Р. Рэдклифф-Браун, *Структура и функция в примитивном обществе, Очерки и лекции*, Москва 2001; Д. Пирцио-Бироли, *Культурная антропология Тропической Африки*, Москва 2001; Э. Лич, *Культура и коммуникация: логика взаимосвязи символов*, Москва 2001; Э. Эванс-Причард, *История антропологической мысли*, Москва 2003.

<sup>20</sup> *Межтаджикский конфликт: путь к миру*, Москва 1998; В. Р. Филиппов, Е. И. Филиппова, *Закон и этничность*, Москва 1998; В. А. Шнирельман, *Russian Neo pagan Myths and Antisemitism*, АСТА 13, Jerusalem 1998; А. Р. Аклаев, *Демократизация и этнический конфликт: модели регулирования этнополитических кризисов в постсоветском контексте*, Великобритания 1999; А. Г. Осипов, *Российский опыт*

земљама, те разрада мера за спречавање и регулисање конфликта, играју важну улогу у спречавању конфликтних ситуација, неутрализацији етничког сепаратизма, одржавању толеранције у међуетничким односима.

Објављени су извештаји експерата: *Путеви мира на Северном Кавказу и Међуетнички односи и конфликти у постсовјетским државама 1999, 2000, 2001. године*. Припремљен је реферат о савременој ситуацији и перспективама стабилног развоја малобројних аутохтоних народа Севера и Сибира. Формирана је јединствена документарна база о етнополитичким проблемима мултиетничких региона и етнотериторијалних аутономија Русије, као и неких других земаља. Могло би се рећи да се жанр примењених и експертских научних разрада у вези са неодложним етничким проблемима утврдио и стекао друштвено признање.<sup>21</sup> Аналитички материјали наших стручњака шаљу се министарствима и ресорима широм земље.

Институт је дао озбиљан допринос научном обезбеђивању неких питања државне политике и управљања у етничкој области. Он је један од основних разрађивача „Концепције државне националне политике Руске Федерације“, „Концепције државне политике Руске Федерације према земљацима у иностранству“, као и низа закона и докумената. На бази Института је 1993. године створена Мрежа етнолошког мониторинга и спречавања конфликта у ранијим стадијумима, у којој учествују експерти из различитих региона Русије.

Научници Института су најактивније учествовали у разради методичких материјала за сверуски попис становништва 2002. године. У вези са тим Институт се нашао у центру политичких дебата које су иницирали

---

*етнической дискриминации: месхетинцы в Краснодарском крае*, Москва 1999; *Разрешение конфликтов, Пособие по обучению методам анализа и разрешения конфликтов*, Москва 1999; *Сотрудничество НПО и государства на приоритетных направлениях миграционной политики*, Материалы круглого стола, Москва 2000; „Видимые руки“: *Ответственность за социальное развитие*, Москва 2001; *Межэтнические отношения и конфликты в постсоветских государствах*, Ежегодный доклад, 2000, Москва 2001; В. А. Тишков, *Общество в вооруженном конфликте, Этнография чеченской войны*, Москва 2001; *Чечня от конфликта к стабильности*, Москва 2001.

<sup>21</sup> *Межтаджикский конфликт...* Москва 1998; В. Р. Филиппов, Е. И. Филиппова, *Закон и этничность*, Москва 1998; В. А. Шнирельман, *Russian Neo pagan Myths and Antisemitism*, Jerusalem 1998, А. Р. Аклаев, *Демократизация и этнический конфликт...* Великобритания 1999; А. Г. Осипов, *Российский опыт этнической дискриминации ...* Москва 1999; *Разрешение конфликтов*, Москва 1999; Н. Воронина, А. Хелтон, *Вынужденные перемещения и человеческая безопасность на территории бывшего Советского Союза: право и политика* (на англ. яз.), Нью-Йорк 2000; *Сотрудничество НПО и государства ...* Москва 2000; „Видимые руки“... Москва 2001; *Межэтнические отношения и конфликты в постсоветских государствах*, Москва 2001; В. А. Тишков, *Общество в вооруженном конфликте*, Москва 2001; *Чечня от конфликта к стабильности*, Москва 2001; М. Н. Губогло, С. К. Смирнова, *Феномен Удмуртии парадоксы этнополитической трансформации на исходе XX века*, Москва 2001; *Исследования по прикладной и неотложной этнологии*, Вып.1 – 170, Москва 1990-2005.

националистички оријентисани политичари и научници у низу република. Објављена су два тома серије радова посвећених попису из 2002. године.<sup>22</sup>

Преглед делатности Института не би био комплетан да не поменем модернизацију планова и структуре организације научних истраживања. Међу пројектима има не само тема које финансира буџет, већ и пројеката према грантовима, радова по наруџби, пројеката у вези са државним (федералним и регионалним) наменским програмима. Велики део пројеката финансирају два државна фонда – Руски фонд фундаменталних истраживања и Руски хуманитарни научни фонд. Већ сам поменула федерални програм „Формирање оријентације толерантне свести и превентива екстремизма у Русији“, а постоји и градски програм, „Мултинационална Москва“, на коме радимо. Постоје и програми Академије наука; рецимо, већ трећу годину радимо на великом програму Академије – „Етнокултурне релације у Евроазији“. За његову реализацију уједињују напоре научници из 36 института Академије наука Русије – археолози, историчари, лингвисти, социолози, етнологзи. Ради се на извршењу 120 научних пројеката из 6 области. Други програм је „Историја, језици и књижевност словенских народа у светском социокултурном контексту“. У складу са овим програмом, радимо на пројекту „Истраживање етницитета Словена у доба транзиције“.

На крају бих рекла да сам Институт и сва његова одељења без изузетка, и даље активно сарађују са научницима из многих истраживачких центара у нашој земљи и у иностранству. Године 1990. је на иницијативу Института створено „Удружење етнографа и антрополога Русије“. Од тог времена, једном у две године, одржавају се конгреси етнографа и антрополога Русије. За редовни конгрес, који ће бити одржан у Санкт-Петербургу крајем јуна, пријавило се око 1000 научника из читаве земље.

У Институту се организују магистарске и докторске студије, представници из различитих региона наше земље и бивших савезних република долазе на специјализацију. Институт етнологије и антропологије РАН има међународне контакте кроз разноврсне видове сарадње. Сарадња се остварује и у оквиру пројеката и споразума РАН са академијама других земаља. Надам се да ће наша сарадња са САНУ бити настављена, те да ћемо и даље радити на заједничким пројектима.

---

<sup>22</sup> *На путу к переписи*, Москва 2003.

**Marina Martinova**

## **Ethnology in Russia. The New Projects of the Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences**

*Key words:* Russian Academy of Sciences, ethnological research, history and theory of ethnology.

This paper discusses the ethnological research in Russia during the past decade, with a special emphasis on projects and activities of the Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences. We present the most important ethnological publications and projects that deal with a wide array of problems, from historical to contemporary, daily-cultural and ethno-political processes, identity problems and issues in physical anthropology.

**Александар Крел**

Етнографски институт САНУ  
eisanu@sanu.ac.yu

## Традиционалне такмичарске дечје игре као инструмент социјализације деце у Товаришеву

Циљ рада је да на практичном примеру, односно у случају традиционалних такмичарских дечјих игара у Товаришеву, прикаже на који начин оне функционишу као важан инструмент социјализације, помоћу кога се на децу преносе експлицитни и имплицитни вредносни ставови и оријентације традицијског друштва. Примарни задатак рада је утврђивање и приказивање најважнијих циљева социјализације, остварених посредством такмичарских дечјих игара у Товаришеву. Стога су у њему у први план постављене њихове социјализирајуће вредности.

*Кључне речи:* традиционалне такмичарске дечје игре, социјализација, Товаришево, физички/сензо-моторички развој, социјална интеграција; социјална стратификација; полна стратификација деце.

Појам социјализације може се посматрати двојако, у зависности од тога да ли се разматра у светлу психолошких или антрополошких и/или социолошких теорија.<sup>1</sup> Један од најзначајнијих подстицаја за систематско

---

<sup>□</sup> Рад је настао као резултат истраживања у оквиру пројекта број 1868: *Савремена сеоска и градска култура – путеви трансформације*, финансираног од стране Министарства науке и заштите животне средине Републике Србије.

<sup>1</sup> Психолошке теорије посматрају процес социјализације као пут трансформације људске јединке од биолошког ка друштвеном бићу, односно ка личности која поседује карактеристичне особине и начине понашања. Присталице оваквог начина тумачења процеса социјализације сматрају да се људска јединка рађа без икаквих знања и навика, без умећа руковања предметима и опхођења са људима, без способности говора и комуникације, као и без икаквих културних и моралних норми, те јој овај процес помаже да усваја навике, знања, особине и начине понашања, што јој омогућава да формира сопствену личност. За разлику од њих, теорије заступљене међу антрополозима и социолозима



проучавање социјализације дошао је од стране антрополога, који су својим истраживањима различитих друштава и њихових култура открили значајне разлике у понашању њихових припадника. Том приликом утврђено је да су те разлике, у значајној мери, узроковане утицајем културе на личност. Стога је њихова пажња усмерена на упознавање начина на које култура једног друштва, посредством својих институција, делује на појединца, што је постао један од најважнијих задатака антропологије. Закључци настали током поменутих истраживања представљају значајан допринос проучавању процеса социјализације, којим су у најзначајнијој мери преношени на појединца захтеви култура, формулисани у виду друштвено пожељних особина.<sup>2</sup>

У Србији постоји дуга и богата традиција проучавања народне педагогије, у оквиру које је поклоњено доста пажње проучавању социјализације у традицијској култури.<sup>3</sup> Социјализација потомства у српској патријархалној сеоској култури састоји се од експлицитних и имплицитних облика социјалног утицаја на личност детета. Најзначајнији агенси социјализације у традицијској култури били су породица и вршњаци. Породица, као први од два најзначајнија преносника друштвено пожељних норми и облика понашања на дете, деловала је првенствено путем идентификације са особинама личности родитеља и њиховим системом вредности. С друге стране, дете се у заједничку активност вршњака укључивало око своје пете-шесте године, а она се у нашој традицијској заједници одвијала кроз рад и кроз игру.<sup>4</sup> Групе вршњака имале су велику улогу у социјализацији деце, нарочито у познијем детињству, јер се кроз дружење и обављање заједничких радних и/или игровних активности дете прилагођавало друштвеним нормама вршњака, прихватајући извесне вредности и ставове своје групе.<sup>5</sup>

---

подразумевају да се највећа важност овог процеса налази у оспособљавању јединке за друштвени живот. Поборници оваквог тумачења процеса социјализације истичу да у њему јединка прихвата друштвено пожељне облике понашања, вештине, знања, мотиве и ставове који су јој потребни за извршавање садашњих и будућих улога појединца у друштву. Дакле, они инсистирају на томе да је процес социјализације од изузетне важности за оспособљавање јединке за друштвени живот. У зависности од тога да ли се социјализација посматра из психолошког или антрополошког и/или социолошког угла, разликују се две групе ефеката социјализације: 1) развитак од биолошке јединке у личност; 2) формирање друштвено пожељних особина и начина понашања, неопходних за живот у друштву. Н. Рот, *Основи социјалне психологије*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд 1989, 66 – 68.

<sup>2</sup> М. Mead, *Spol i temperament u tri primitivna društva*, Zagreb 1968; R. Benedikt, *Obrasci kulture*, Prosveta, Beograd 1976; Б. К. Малиновски, *Наука, магија и религија*, Просвета, Београд 1971.

<sup>3</sup> В. Т. Ђорђевић, *Деца у веровањима и обичајима нашег народа*, Библиотека ЦХЗ, Београд 1941; Ј. Миодраговић, *Народна педагогија у Срба или како наш народ подиже пород свој*, Београд 1914; Ж. Требјешанин, *Представа о детету у српској култури*, Српска књижевна задруга, Београд 1991.

<sup>4</sup> Ж. Требјешанин, *н. д.*, 332.

<sup>5</sup> Исто, 331 – 332.

Посебну улогу у процесу социјализације имале су традиционалне дечје игре, које спадају у ред спонтаних и индиректних облика социјализације јединке.<sup>6</sup> Оне представљају једно од кључних обележја детињства,<sup>7</sup> односно – активности у којима се изграђују и развијају сви аспекти дечје личности.

Традиционалне дечје игре представљају део народне културе у којем је кристализовано богато педагошко искуство бројних генерација. Показале су се као веома подесне за подстицање социјалног развоја деце и култивисање њихових разноврсних способности, јер им обогаћују и осмишљавају живот, буде њихове животне радости, подстичу и задовољавају потребе за чулним, моторичким и духовним задовољствима.<sup>8</sup> Оне су битан део дечјег фолклора, а деца су у њима активни учесници и градитељи народне културе,<sup>9</sup> те је стога сасвим разумљиво што у себи носе њен неизбрисив печат. У њима деца користе своје разнолике способности (моторичке, чулне, интелектуалне, језичке), испољавају емоције и задовољавају одређене значајне социјалне мотиве, као што су: потреба за дружењем, потреба за достигнућем, потреба за агресивношћу, потреба за љубављу и потреба за признањем. Традиционалне дечје игре спадају у категорију спонтаних инструмената социјализације, јер нису улазиле у корпус едукативно-дидактичких техника и метода државних просветних служби. Њихови васпитни садржаји саобразни су с неписаним законима патријархалне заједнице и функционално су прилагођени потребама васпитања деце у сеоској средини, тако да оне представљају један од најуспешнијих васпитних модалитета традиционалног друштва. Њима су пренешени експлицитни и имплицитни садржаји народне културе, па их је управо због тога посебно занимљиво посматрати као инструмент социјализације и утврдити њихове социјализирајуће вредности.

На основу комбинације података добијених систематизацијом емпиријске грађе прикупљене у Товаришеву<sup>10</sup> и дескрипција игара из постојеће литературе,

<sup>6</sup> Исто.

<sup>7</sup> У биолошком смислу, појам *детињство* означава период живота од рођења јединке до достизања њене потпуне сексуалне и репродуктивне зрелости. У културном погледу, њиме се означава период у којем јединка учи и савладава основна знања и вештине потребне за успешно укључивање у друштвену заједницу. Дужина трајања детињства варира од културе до културе, у зависности од дужине времена неопходног за укључивање деце у друштвену структуру. У нашој традиционалној сеоској култури под детињством се подразумева раздобље до навршене петнаесте године живота. Г. Љубоја, *Деца у традиционалној култури*, Етнографски музеј у Београду, каталог изложбе, Београд, 1988, 5-7.

<sup>8</sup> I. Ivić, *The Fundamentals of the Project*, u: *Traditional Games and Children of Today*, OMEP, Belgrade 1986, 19.

<sup>9</sup> И. Ивић, *Традиционалне дечије игре и савремена деца*, Расковник, 53-54, Београд 1988, 95.

<sup>10</sup> Село Товаришево налази се у централном делу јужне Бачке, на локалном путном правцу Бачка Паланка – Ошаци, који представља део важне регионалне саобраћајнице Нови Сад – Сомбор. Оно припада територији општине Бачка Паланка. Смештено је око 15 км северозападно од Бачке Паланке и око 6 км југоисточно од Бача. У његовој непосредној близини налази се значајни туристичко-рекреативни центар Карађорђево, а лева обала Дунава удаљена је од његовог атара десетак километара.

идеалтипском дескрипцијом формирано је укупно 27 модела традиционалних такмичарских дечјих игара. У циљу потпунијег сагледавања њихових формалних карактеристика и функција, оне се могу груписати у три подврсте:

- а) Такмичарске (мушке, дечачке) игре *без коришћења помоћних предмета*. Њих чине: *трчање, скакање (из места, из залета, у џаковима), труле кобиле, јањине и попе-ропе*, односно укупно 5 игара или 18,5% од читавог броја забележених описа такмичарских игара;
- б) Такмичарске (мушке, дечачке) игре *с коришћењем помоћних предмета*. Чине их: *ћушкање, чилегање, пинцике (на круг, на рупу, на шиши), обарање цара, обарање чуњева, набацивање карика на стубић, набацивање поткова (потковица), ношкање, земље, деригаће, потезање конопа, клипке, бацање камена с рамена (из места, из корака, из залета), хрвање (у каиши, хватање преко среде, хватање преко мишице), гађање праћком у мету, гурање обруча, дугмића, рољање (кликерање), на црту (на мачка, ближе зиду) и ходање на штулама*, односно 20 игара, што чини 74% од укупног броја забележених дескрипција такмичарских игара;
- в) Такмичарске (мушке, дечачке) *зимске* игре *с коришћењем помоћних предмета*. То су: *ђогање* и *трке троколица*, односно две игре, што чини 7,4% од укупног броја регистрованих такмичарских игара у Товаришеву.

Посматрано у односу на друге игровне активности присутне у Товаришеву,<sup>11</sup> специфичност такмичарских игара састоји се у чињеници да у њима учествују готово искључиво играчи/такмичари истог пола, тачније – дечаци, за разлику од осталих игара у којима подједнако учествују деца оба пола. У њима деца не само да учвршћују свој сопствени его, већ изграђују и алтер его кроз формирање мреже сложених интерперсоналних односа с другим учесницима и кроз поштовање правила, чиме испуњавају основни предуслов за еволуцију биолошких у социјална бића. Осим тога, такмичарске игре код деце задовољавају различите потребе, попут потребе за афирмацијом, дружењем, постигнућем, самопоштовањем и естетским задовољством.

Емпиријска грађа приказана у литератури потврђује да су готово идентичне игре забележене на широком географском простору који знатно премашује сеоски атар Товаришева, што указује на закључак да се ради о веома старом типу игара, присутном у различитим етничким заједницама, а чија се распрострањеност доводи у везу са сточарско-аграрним типом привређивања.

Такмичарске дечје игре у Товаришеву одликује изразито агонални и колективни карактер. У њима учествују мушка деца старијег узраста, која се

---

<sup>11</sup> Упркос чињеници да се забележене традиционалне дечје игре Срба у Товаришеву, до половине 20. века, могу разврстати на *такмичарске, такмичарско-драмске и имитативно-драмске*, у овом раду разматраће се, у првом реду, такмичарске игре. А. Krel, *Tradicionalne dečje igre Srba u Tovariševu u 20. veku*, magistarska teza, rukopis, Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu, Beograd 2003, 62 – 64.

међусобно надмећу у различитим вештинама. У њима се међусобно могу такмичити два играча, две групе играча, или играч против групе. Надметање, као основна карактеристика овог типа игровне активности, испољава се у виду нападачких и одбрамбених активности, заснованих на тактичким поставкама које за циљ имају остваривање победе. Врста задатка постављеног пред играче одређује функцију игре, а начин његовог остваривања, добрим делом, формира структурну физиономију игара. Без обзира на то што се у њима могу препознати и имитативно-драмски елементи, у њима се такође, инсистирјући на непрекидном остваривању преимућства над осталим актерима игре, потенцира надметање. У њиховом садржају уочљив је низ елемената сензо-моторичког карактера, који се остварују помоћу тактичких операција, односно офанзивним и дефанзивним радњама, у циљу остваривања победе над противником.

Задаци који се постављају пред такмичаре у играма овог типа могу бити разноврсни, али је остваривање циља пре противника, свакако, један од најважнијих захтева у њима. Игре поседују унапред одређена правила, а њихово поштовање јесте обавеза које мора да се држи сваки такмичар. Осим тога, неке од ових игровних активности имају текстуални садржај, као и различита помагала за извођење, израђена, углавном, од природних материјала. Ток игре се може понављати више пута узастопно, односно – игра може трајати онолико времена колико заокупља пажњу деце. Ритам смењивања победника и поражених веома је динамичан. Често се дешавало да победник из претходне партије буде поражен у наредној, што је код деце појачавало жељу за наставком игре, чинећи њен ток неизвесним и веома занимљивим.

Игре овог типа поспешују конкуренцију међу децом посредством осећања задовољства приликом остваривања победе у њима. Ово осећање изазвано је стицањем угледа и афирмацијом победника међу осталом децом. У исти мах, у њима се деца уче да достојанствено поднесу непријатност пораза.

Награђивањем победника и кажњавањем губитника, у највећем броју случајева симболичног карактера, подстиче се настојање да се оствари победа, што од играча изискује улагање великог труда у циљу избегавања пораза. Победом дете остварује сатисфакцију за уложено време, енергију, ментални и физички напор, што у великој мери код њега додатно подстиче жељу за надметањем. Кажњавање поражених такмичара могло је имати физички или етички карактер. У физичком смислу, кажњавање поражених актера такмичења извођено је ударањем штапом или бичем, убацавањем у воду, блато, ударањем чврга и сл. Етичко кажњавање вршено је у виду надевања погрдног надимка пораженим учесницима игре, њиховим приморавањем да обаве неку недостојну радњу (такмичари се приморавају да дохвате или подигну са тла, неким делом свога тела, одређену прљавштину, да опонашају оглашавање неке од домаћих животиња итд.), забраном обављања неких радњи у наредном

кругу такмичења. Све наведене етичке казне имају за циљ да морално понизе и за тренутак обесправе поражене играче.<sup>12</sup>

Будући да су засноване на индиректним методама и техникама васпитања и едукације, такмичарске игре у Товаришеву спадају у групу имплицитних облика социјализације. Традиционалне дечје игре, обављањем когнитивно-едукативне/сазнајно-образовне, комуникацијске и сензо-моторичке – односно функције физичког развоја, остварују различите циљеве социјализације, који се, условно речено, обзиром на степен наглашености и уочљивости значења, могу поделити на манифестне и латентне. Игровни системи<sup>13</sup> и структуре овог типа игара у себи садрже дубоко усађена манифестна и латентна значења, као и поруке којима локална заједница припрема децу за предстојеће учешће у друштвеном животу. Дакле, оне представљају веома значајан инструмент социјализације, помоћу кога деца – некада на видљив, а понекад на симболичан начин – посредством иконичког семиотичког система, усвајају друштвено пожељне социјалне ставове и друштвене норме карактеристичне за одраслог мушкарца у патријархалном друштву. Манифестне циљеве је, услед њихове наглашености, лакше идентификовати и проучити, док се латентни циљеви могу упознати једино кроз анализу симболичког, иконичког система игре. Због ограничености дужине самог рада, овде ће бити приказани манифестни циљеви социјализације, док ће један од будућих радова бити посвећен латентним циљевима социјализације.

Као најважнији манифестни циљеви социјализације у такмичарским играма у Товаришеву, баш као и у другим традицијским сеоским срединама, - могу се означити:

- ☒ *физички развој деце и задовољавање потребе за кретањем;*
- ☒ *социјална интеграција деце;*
- ☒ *социјална стратификација деце;*
- ☒ *полна стратификација деце.*

**1. Физички развој деце и задовољавање потребе за кретањем,** односно *сензо-моторички* развој деце јесте један од најважнијих циљева социјализације путем традиционалних дечјих игара. Највећи број истраживача који се бави питањем дечјих игара, без обзира на разлике у теоријском приступу и различите начине класификовања дечјих игара, сагласан је у томе да њихову најважнију одлику представља кретање и извођење одређених сензо-моторичких радњи. Према томе, дечје игре се појмовно поистовећују са забавним и пријатним активностима, насталим сасвим спонтано и без претходног

---

<sup>12</sup> Ж. Требјешанин, *н.д.*, 335 – 336.

<sup>13</sup> Види опширније: А. Крел, *Путеви трансформације традиционалних дечјих игара Срба у Товаришеву*, Гласник Етнографског института САНУ LII, Београд 2004, 92.

дејства спољних подстицаја, помоћу којих се испољава нагон за кретањем. Дете у њима, посредством моторичке активности, не само да задовољава своје основне потребе за кретањем, испољене у радњама попут скакања, трчања, пењања, већ истовремено развија своју телесну конституцију, координацију покрета и снажан мотив за победом. Моторичка активност детета у играма представља плод његове пуне самосталности, стваралаштва и иницијативе, којом оно развија и унапређује своју брзину, спретност, издржљивост, стрпљење и снажљивост. Могућност померања, склањања и слагања предмета, омогућавају детету и мењање света око себе.

Моторика је регулисана правилима игре, из којих произлази природа препрека и карактер задатака постављених пред такмичара. Правила такмичења од играча захтевају придржавање договора постигнутих пре њиховог почетка, тако да она условљавају њихово понашање током његовог извођења. Развијеност правила игре пропорционална је сложености њених садржаја и њене моторике. Разлика између модерних спортских дисциплина, такође базираних на моторичкој активности, и традиционалних дечјих игровних активности почива управо на дистинкцији између начина на који су оне устројене. За разлику од моторичких активности учесника у спортским дисциплинама, одређених стандардизованим правилима извођења, димензијама борилишта и реквизитима, правила моторичке активности учесника у традиционалним дечјим игровним активностима нису стандардизована и могу се мењати по договору самих играча, што представља израз прилагођавања њиховог садржаја потребама њихових учесника. Отуда нимало не изненађује појава већег броја различитих варијетета међу њима, што представља израз њиховог локализма, насупрот глобализму карактеристичном за модерне спортске дисциплине.

У такмичарским традиционалним дечјим играма, посредством моторичких активности, код деце се развијају сви облици физичких способности, попут брзине, снаге, равнотеже, гipкости и прецизности. У њима се задаци и циљеви постављени пред такмичаре, с обзиром на могућу врсту физичких контаката (врсте такмичења/ борбе) у њима, остварују на два могућа начина, и то посредством директног (неограниченог) контакта, тј. директне борбе, и посредством индиректног (ограниченог, непотпуног) контакта, тј. индиректне борбе.<sup>14</sup>

Пример мушких такмичарских традиционалних дечјих игара у Товаришеву потврђује горенаведене тврдње. Највећи број презентованих игара у овом раду налази се у корелацији с водећим начином привређивања, у конкретном случају – с екстензивним обликом сточарства, као једном од основних привредних грана житеља Товаришева. Њихову основу представља физичко васпитање дечака, подстакнуто обављањем оних моторичких активности које представљају својеврстан облик припреме за обављање „мушких“ делатности у стварном животу традиционалне сеоске заједнице. С обзиром на то да су у играма приметни различити аспекти моторичке активности, може се

---

<sup>14</sup> S. Vukojev, *Narodne forme elementarnih igara kao sredstva fizičkog vaspitanja*, diplomski rad, rukopis, Univerzitet u Novom Sadu, biblioteka Fakulteta fizičke kulture, Novi Sad 1996, 11.

предоставити да се они у њима, у знатној мери, развијају. Они су приказани помоћу табеле која тачно приказује улоге у физичком развоју дечака сваке од 27 забележених такмичарских игара у Товаришеву, без обзира на сложеност њихових правила, врсту контакта с противником и употребу помоћних предмета, и то уз помоћ четири основна параметра моторичке активности: *брзина, снага, одржавање равнотеже, прецизност*.

Назив игара	брзина	снага	равнотежа	прецизност
трчање (Трке)	+	+	+	
скакање		+	+	+
труле кобиле	+	+	+	+
јањине	+	+	+	+
попе-ропе	+	+	+	+
ћушкање	+	+	+	+
чилегање	+	+	+	+
пинцике	+	+	+	+
обарање цара	+	+	+	+
обарање чуњева				+
набацивање поткова				+
ношкање	+		+	+
земље			+	+
деригаће	+	+	+	+
потезање конопа	+	+	+	
клипка	+	+	+	+
бацање камена с рамена	+	+		+
хрвање или рвање	+	+	+	
обарање чуњева				+
гађање праћком у мету				+
гурање обруча	+	+	+	+
дугмића, дугмићарење				+
рољање (кликерање)				+
на црту (ближе зиду)				+
ходање на штулама	+	+	+	+
ђогање	+	+	+	+
трке троколица	+	+	+	+

Табела 1. Приказ физичког развоја у такмичарским играма Товаришева

Убележени плусеви у рубрикама указују на то да ли дечаци такмичењем у некој од њих развијају *брзину, снагу, одржавање равнотеже* или *прецизност*. Закључак који се овом приликом намеће из података приказаних у табели, веома је јасан. Наиме, уочљиво је да већина игара својим садржајем није уско усмерена на стимулисање само једног облика физичког развоја, већ се у највећем броју њих истовремено развијају све четири посматране компоненте моторичких активности.

Набројане одлике такмичарских игара сведоче о њиховој улози у физичком развоју дечака. Моторичке активности садржане у њима врше припрему дечака за успешно обављање физичких активности у предстојећим радним задацима везаним за испуњавање обавеза намењених мушким члановима традиционалног сеоског друштва.

Наведене одлике такмичарских игара, посматраних на конкретном примеру Товаришева, сведоче о њиховој општој едукативно-дидактичкој вредности. Захваљујући њима, ове игре су успеле да у извесној мери „пређу“ временске границе традиционалне сеоске средине и, бар на кратко, пронађу пут до предшколских установа „модерног“ друштва, јављујући се поново у улози васпитног средства помоћу којег деца, у организованим и измењеним друштвеним условима, усвајају најопштије конвенције социјалног понашања.

**2. Социјална интеграција деце** врши се кроз поштовање правила игровних активности у којима она учествују. Њиховим усвајањем и придржавањем правила карактеристичним за њих, учвршћује се заједнички систем вредности и долази до јачања кохезије групе играча.<sup>15</sup>

Социјална интеграција деце јасно је уочљива на примеру мушких такмичарских игара у Товаришеву, при чему је израженија у оним играма у којима су сложенија правила, што је случај са играма попут *ћушкања, чилегања, пинцика, обарања цара, обарања чуњева, набацивања карика на стубић и набацивања поткова*. Наведене игре посебно подстичу хомогенизацију групе, јер своје учеснике подвргавају правилима заједничког понашања, захтевајући од њих зрео однос – како према осталим саиграчима, тако и према члановима противничке екипе. Дакле, деца се кроз игру навикавају на живот и обављање активности у заједници, што представља својеврстан облик припреме за предстојеће суделовање у друштвеном животу сеоске заједнице.

**3. Социјална стратификација деце** одвија се упоредо са њиховом социјалном интеграцијом, путем прихватања већ створених социјалних улога у играма. Оне могу поседовати форму реалних копија стварних улога у друштву или, што је чешћи случај, њихових симболичких представа. Актери игре обављају улогу цара, просјака, ратника, земљопоседника, надничара, пастира, ратара итд. Заправо, у играма се деца се сусрећу са моделом друштвене структу-

<sup>15</sup> Ж. Требјешанин, *Традицијска култура, културне промене и социјализација*, Расковник, (јесен-зима) Београд 1988, 75.



ре карактеристичним за њихово социјално окружење. Упознају се с постојањем друштвених класа и слојева, с њиховим карактеристикама, обележјима и друштвеним улогама њихових припадника, које кроз игру прихватају. Најмлађи чланови друштвене заједнице, прихватањем хијерархије друштвених улога, развијају друштвену диференцијацију, док се истовремено одвија и процес *персонализације*.<sup>16</sup>

**4. Полна стратификација деце** у традиционалним играма базирана је на диференцијацији полних улога, а одвија се паралелно са социјалном интеграцијом и социјалном стратификацијом деце. Она се у извесном смислу може подвести под процес социјалне стратификације деце, али с обзиром на њен велики значај, изискује већу пажњу. Полна стратификација деце у традиционалним играма представља основу за формирање социјалних полних улога деце, помоћу којих најмлађи чланови друштва усвајају стереотипне представе маскулинности и феминилности. У такмичарским играма деца упознају и усвајају садржаје који се односе на формирање њиховог полног идентитета. Према томе, овакве игровне активности представљају извесне облике припреме за касније обављање специфичних облика делатности и социјалних функција карактеристичних за припаднике мушког и женског пола у датој друштвеној заједници. Овде је, уистину, реч о припреми детета за предстојеће успостављање поделе рада међу половима, а игра се може описати као инструмент посредством кога се та обука обавља.

Свест о полном идентитету јединке формира се у сваком друштву уз помоћ полне диференцијације, засноване на усвајању социјално-психолошких стереотипа мушкости и женскости, које се детету представљају путем различитих облика децјег фолклора, попут игара, басни, бајки и сл. Она представља основу система полне социјализације. Управо из тих разлога, подела послова на мушке и женске<sup>17</sup> у традиционалном патријархалном друштву није само последица природне разлике међу половима или само пуки резултат њихове међусобне комплементарности, настале на бази њихове био-социјалне

---

<sup>16</sup> Исто.

<sup>17</sup> Природна подела рада међу половима у датој социо-културној средини јесте израз полног понашања које произилази из социјалних полних улога, базираних на општеприхваћеним социјалним нормама понашања мушкараца и жена у њима. Ово је најстарији облик поделе рада, познат сваком људском друштву. Он почива на диференцијацији полних улога, заснованој на социјално-психолошким стереотипима маскулинности и феминилности. Они су уочљиви како у свакодневном животу, тако и у склопу филозофских, религиозних и митолошких система. Диференцијација мушких и женских улога у породици и друштвено-производном животу заснована је на природним одликама и међусобној комплементарности полова и управо је из тог разлога неизбежна. Мушке улоге и стил живота, који проистиче из њих, првенствено су „инструментални“, док су код жена „експресивни“. Мушкарац храни и брани породицу, њоме управља и сноси одговорност за васпитање потомства. За то време жена унутар породице подржава групну солидарност и обезбеђује деци неопходну емоционалну топлину. I. S. Kon, *Dete i kultura*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd 1991, 220.

разлике, већ је реч о њиховом сложенем преплитању са социо-економским обрасцима.<sup>18</sup>

Природна подела рада чини једну од основних полуга српске традиционалне културе, што је јасно уочљиво у готово сваком њеном сегменту. Такав је случај и с традиционалним игровним активностима које су карактеристичне за области насељене српским живљем. У њима се социјално-структурални фактори тесно преплићу с културно-симболичким, а наведене разлике назначавачу се и осветљавају у симболичком свету културе.

У традиционалној српској сеоској средини мушкарац у исто време обавља више различитих улога. Он је глава породице и њен домаћин – заштитник/представник у спољној средини, ратник, сточар и ратар. Жену такође карактерише истовремено обављање више различитих улога унутар породице. Она је мајка, домаћица, нежна сестра, једном речју – основна снага на којој почивају дом и породица. Док се мушкарац припрема да буде представник породице у спољној средини и обучава се за обављање екстерних улога, за то време се женско дете припрема за обављање послова унутар ње, односно за вршење задатака интерног карактера.

У складу с основним начелима природне поделе рада, родитељи своју децу, постепено и у складу с њиховим узрастом и полном припадношћу, подучавају за обављање све тежих и сложенијих послова. Циљ овога подучавања јесте стицање радних навика и вештина, које се у великој мери нагомилавају већ на самом завршетку детињства. Улазак у свет одраслих праћен је посебним обредима или ритуалима који представљају симболичку границу између „света деце“ и „света одраслих“. У сеоској традиционалној култури сам чин увођења дечака у обављање пољских радова сматрао се објављивањем њихове зрелости, док је за девојчице крај детињства и објаву почетка девојаштва симболички означавала њихова прва самостално извезена кошуља.<sup>19</sup>

Деца кроз игру усвајају неопходна знања и вештине, а тиме стичу већи углед и виши положај у породици. Рано укључивање деце у производни процес не само да код њих развија издржљивост, одговорност и способност решавања проблема у тешким и непредвиђеним ситуацијама, већ развија и дух солидарности, узајамно помагање и спремност на сарадњу приликом учешћа у

---

<sup>18</sup> Америчка ауторка Фриدل указала је да на стварање поделе рада према половима, осим био-социјалних, значајно утичу и социјално-економски чиниоци. Резултати њене етнологске студије, засноване на компарацији социјалних улога мушкараца и жена – карактеристичних за друштва ловаца, сакупљача и ратара, показују да различитост занимања мушкараца и жена, као и карактер њихових узајамних односа, зависе, у првом реду, од привредне делатности друштва, при чему полна стратификација и социјални статус мушкараца и жена могу бити различити не само у разним друштвима, већ и у раним сферама животне активности једног истог социјума. E. Friedl, *Women and men, An Anthropologist View*, New York- Chicago 1975.

<sup>19</sup> Ж. Требјешанин, *Представа о детету*, 330.

обављању колективних послова. Тек на крају процеса социјализације, младићи и девојке се обучавају да обављају послове заједничке за оба пола.<sup>20</sup>

Млађи дечаци су чували живину и ситнију стоку, док су старији чували свиње и говеда и помагали у обављању шталских послова. С друге стране, девојчице су помагале у пословима око припремања хране и њеног послуживања. Међутим, посао који је био заједнички за децу оба пола представљало је чување стоке по ливадама до дванаесте године, када су деца, услед приближавања полне зрелости, постепено одвајана.<sup>21</sup>

Код дечака су биле заступљеније оне игре у којима је до изражаја долазила њихова сензо-моторичка спретност. Оне су биле у складу с друштвеним улогама и задацима који су их очекивали по одрастању. Међу дечацима у Товаришеву, најпопуларније и најраширеније игре биле су свакако оне у којима учествују искључиво мушкарци, односно целе групе вршњака које, кроз сензо-моторичке садржаје, овладавају прелиминарним вештинама неопходним за обављање послова и задатака који се постављају пред сваког мушкарца у традиционалној сеоској заједници. То су такмичарске игре, један од најтипичнијих примера полне стратификације мушког дела сеоске популације у српској традиционалној култури. Оне се под различитим називима помињу у етнолошкој литератури.<sup>22</sup>

У Товаришеву су дечаци, учествујући у такмичарским играма попут *ћушкања, чилегања, пинцика, обарања цара, обарања чуњева, набацивања карика на стубић, набацивања поткова, гађања праћком у мету, клипки, и потезања конопа*, кроз међусобно одмеравање снаге, брзине, издржљивости и домишљатости, овладавали коришћењем помоћних предмета, као што су штап, потковица, канап и праћка, и на тај начин су припремани за њихову употребу. С друге стране, игре као што су *трчање, скакање, труле кобиле и попе-ропе*, које су се одвијале без употребе реквизита, развијале су различите сензо-моторичке способности.

Тако су у такмичарским играма дечаци усмеравани на усвајање најважнијих маскулиних стереотипа у традицијом усмереном друштву, што им је омогућавало припрему за обављање предстојећих задатака у стварном животу.

---

<sup>20</sup> Исто, 330.

<sup>21</sup> V. Marjanović, *Dečje igre i tradicionalno nasleđe kod Srba u Vojvodini*, Zbornik međunarodnog festivala folklorа Vršачki venac, Vršac 1997, 88.

<sup>22</sup> Тихомир Ђорђевић их назива *витешким* играма и наглашава њихову сензомоторичку и такмичарску природу, доводећи их у тесну везу са хероизмом, једном од три најразвијеније вредносне оријентације у српској патријархалној култури. Т. Ђорђевић, *Српске народне игре*, 28.

Истовремено, девојчице су у играма имитативно-драмског карактера, у којима доминирају представљање и игре улога, увежбавале прихватање социјалне улоге и облика понашања намењеног женским члановима друштва.<sup>23</sup>

Дакле, у случају традиционалних дечјих игара у Товаришеву, евидентно је рефлектовање традиционалног схватања полних разлика, базираног на полној диференцијацији. Егзистирање игровних облика у којима учествују дечаки, одвојено од девојчица, потврђује постојање полне диференцијације у традиционалним дечјим играма забележеним у Товаришеву. Оно такође представља потврду међусобне повезаности феноменолошког и идеацијског реда културе.

**5. Група диференцијација** долази до посебног изражаја у колективним играма преко којих се, практично, остварује издвајање деце у посебну друштвену групу. Група вршњака која се заједнички игра или обавља радне дужности примерене свом узрасту заузима врло важно место у животу сеоског детета. У заједничким активностима с групом вршњака дете развија сопствени друштвени идентитет градећи цео низ различитих односа с осталим члановима групе и прилагођавајући се њеним преобладајућим друштвеним нормама. Овако изграђен друштвени идентитет детета чини полазну основу за успостављање каснијих социјалних односа унутар сеоске заједнице.

У традицијској култури, деца приближног узраста интензивним дружењем образују групу вршњака која има значајну улогу у њиховој социјализацији у позном детињству. Међутим, за разлику од група вршњака у савременом друштву, које заузимају антагонистички став у односу на ауторитет родитеља и у односу на друштво старијих, овог антагонизма нема у традицијској култури.<sup>24</sup>

У традиционалном патријархалном друштву сва деца имају исти положај у кругу својих вршњака. Крећући се у свету својих вршњака, она развијају међусобне односе који представљају базу за потоње социјалне односе у њиховој животној средини. На тај начин се успоставља конкуренција друштвеног положаја деце у традицијском друштву.

У традиционалним дечјим играма заједнички учествује велики број деце, што представља израз колективизма – једне од најважнијих вредносних

---

<sup>23</sup> Један од типичних примера у Товаришеву, иако се строго не односе на такмичарске игре, представљају игре девојчица с луткама, најчешће израђеним од кукурузовине, дрвета, вуне, кудеље, конопца или крпица. У њима оне опонашају однос мајке према детету, усвајајући тако улогу мајке и домаћице. У ту групу игара спадају и оне игре у којима девојчице од блата, земље, кукурузовине и остатака брашна „справљају“ разне врсте хране, имитирајући тиме припрему оброка у свакодневном животу. Осим тога, играјући се играчкама-моделима, које су неретко представљале веома верне копије правих прибора и пољопривредних алатки потребних за рад, деца су се припремала за коришћење њихових оригинала. Једна од најраспрострањенијих и најпопуларнијих игара тога типа била је *биг и треиш*, у којој су деца опонашала вршидбу.

<sup>24</sup> Ж. Требјешанин, *Представа о детету*, 331-332.

оријентација оваквог типа друштвене заједнице и њене културе. Колективне игре деце поседују целу скалу социјалних осећања: симпатија, наклоност, обзирност, солидарност, пожртвованост, дисциплина, самосавлађивање и потчињавање жељама колектива. У њима сазревају социјална осећања деце, која чине темељ њиховог социјалног бића.

\* \* \*

Такмичарске игре у Товаришеву врло јасно откривају модалитете на основу којих традиционалне дечје игре функционишу као инструмент социјализације. Анализом њихових функција (когнитивно-едукативне, сензомоторичке и комуникацијске, те функције физичког развоја), уочава се да оне својим учесницима/деци преносе експлицитне и имплицитне облике социјалних утицаја, чиме у великој мери врше утицај на формирање личности детета. Саобразне с доминантним друштвено-производним моделима заједнице и спољним одликама друштва, оне од најранијих дана – својим садржајима и игровним системима – моделирају личност појединца. Преносећи на децу друштвено прихватљиве норме, вредносне оријентације и облике понашања традицијског друштва, игре доприносе опстанку и укоревљавању његових најопштијих одлика и утичу на обликовање друштвеног карактера чланова сеоске заједнице, односно на обликовање низа њихових заједничких особина.

**Aleksandar Krel**

## **Traditional Competitive Childrens' Games as an Instrument of Socialization in Tovariševo**

*Key words:* Traditional Competitive Childrens' games, socialization, tovarisevo, physical development, social integration, social stratification, gender stratification of children.

Children's games are one of the key features of childhood. The games help children to develop in physical and mental sense (perception, language, physical development), to express emotions and to fulfill certain important social motives such as needs for socialization, achievements, aggression, love and confirmation. At the same time, the games stand as an important instrument of socialization. A number of the traditional children's games were never a subject of formal educational program, instead they represent a spontaneous expression in socialization of children. Based on a research in Tovarisevo, this paper explores means of socialization among children using competitive games as an example. These games transmit explicit and implicit messages and values of the society to the children and they also help to form and model a child's personality. In doing so, the games also help to maintain and preserve certain forms and values of the traditional society, which are being implanted from an early age into every individual from the community.



## Ласта Ђаповић

Етнографски институт САНУ, Београд  
eisanu@sanu.ac.yu

# Зла судбина деце сурових родитеља

Аутор анализира две народне приповетке које имају исти почетак, а потом различит ток. Почетак је бизаран: родитељи, из „гурманлука“, хоће да поједу своју децу. Аутор открива које су могуће поруке тих прича.

*Кључне речи:* канибализам, одрастање, љубав, жена-љубавница, жена-мајка

Прикупљајући материјал за рад у коме сам хтела да покажем да у нашој народној књижевности постоји забележен и лош однос родитеља према деци, што су наши истраживачи већином занемаривали, наишла сам на две бајке које имају готово истоветни почетак, али се у свом даљем току потпуно разликују. Оне су необичне, а сам почетак им је бизаран. Наиме, случајно жена и муж откривају укусоност људског меса и на предлог жене одлучују да поједу своју децу.

Необичан почетак, као и два различита наставка тока радње којим су сачињене две различите приповести, навели су ме да покушам да их растумачим и откријем њихово дубље, скривено значење.

## 1. Деца анђели

Бајка *Деца анђели*<sup>1</sup> је састављена из три, можда три и по, одвојена сегмента. Сваки од њих би се могао јавити засебно и представљао би заокружену целину. Свака целина се може тумачити на различите начине. Међутим, веома је занимљиво, али и интригантно, зашто је склопљена таква

<sup>□</sup> Рад је део пројекта 2157: *Традиционална култура Срба – систем представа, обреда и социјалних институција*, који у целости финансира МНЗЖС РС.

<sup>1</sup> *Српске народне приповетке*, ур. В. Чајкановић, СЕЗб књ. ХЛI, III од. књ. 1, прича 28, 99-101, коментар Чајкановића, 508-509, Београд 1927; приповетка је из збирке Јована Срећковића, забележена у Левчу.



целина. Питање је да ли она појачава смисао једног дела приче, или даје други смисао једном од њених делова, или, што би била трећа могућност, целином ствара додатну поруку која је на први поглед прикривена. Можда, пак, целина шири лезу порука и проширује вишезначност саме приповести.

Оно што смо назвали „и по“ указује на старост сегмената приче, јер указује на потребу приповедача да је христијанизује.

### **1. сегмент**

Муж је жени оставио голуба да му скува ручак. Жена скува ручак и, полазећи да га однесе мужу на њиву, спотакне се и падне. Посуда се разбије, те се ручак проспе.<sup>2</sup>

Бојећи се мужа, који је био љутите нарави, жена одсече једну своју сису и од ње зготови ручак, те га однесе мужу на њиву. Једући, она пита мужа да ли, као и она, мисли да нешто тако укусно никад нису јели – што он и потврди. На то жена предложи да подгоје своје двоје деце и онда их поједу.

Вративши се кући, затворе децу у буре. Деца успеју да се ослободе – помоливши се за помоћ Св. Недељи и Св. Петки – и побегну.

### **2. сегмент**

Бежећи, деца наиђу на псоглаве који их нахране и ставе да спавају. Но деца нису одмах заспала, те су чула како су се псоглави договарали да их баба сутра скува у казану њима за ручак.

Кад је баба сутрадан послала децу да виде да ли је вода у казану прокључала, они се стану изговарати да не знају шта то значи, него да она мора да им покаже. Кад се баба нагла да види ври ли вода, деца је заједничким снагама гурну у котао и побегну.

Вративши се, псоглави виде бабу у котлу, па појуре за децом. Но, деца су била иза високог растиња кроз које псоглави нису могли. Запитају децу како би до њих, а они кажу да морају узети трнокопе да би рашчистили растиње. Док су они то урадили, деца су већ била прешла реку. Опет их псоглави упитају како ће до њих, а деца им кажу да ставе под пазуха мешине напуњене камењем и тако препливају реку. Псоглави их послушају и подаве се.

### **3. сегмент**

Деца – идући даље – наилажаху на три извора, али кад су хтела да се умију и напију воде, из сваког им је неки глас проговарао да то не ураде. У првом – јер се у њему купају звезде, у другом – јер се у њему купа месец, у трећем – јер се у њему купа сунце.

## „И по“ сегмент

„Напоследку деца наиђу на четврти извор, где се Бог купа. Ту се напију воде па седну да се одморе. Замало из извора изиђе Бог, благослови децу и претвори их у анђеле.“<sup>3</sup>

У првом сегменту имамо причу о једној инокосној, очигледно сиромашној породици коју сачињавају муж, жена и њихово двоје деце. Муж је љутит и жена настоји да га задовољи. Кад се ручак случајно проспе, она не брине шта ће дати деци да једу, већ јој је само битно да нахрани мужа, макар ради тога жртвовала и сопствену дојку. Задовољство које муж једући показује наводи је на идеју да жртвује децу само да би он поново уживао у храни. Додуше, ужива и она.

Овде се, што је у бајкама веома ретко, сусрећемо са ситуацијом у којој су људи толико одушевљени укусом људског меса, да су – зарад тог уживања – спремни да жртвују и сопствену децу.

Пишући уопштено о канибализму, Тихомир Ђорђевић наводи више узрока његове појаве.<sup>4</sup> Узрок може бити глад, али и гурманство, затим освета или идеје: да ће се тако заштити од опасне особе, да ће се присвојити особине поједене особе, да ће се жртвом принесеном божанству сјединити с божанством, или да људско месо има натприродну моћ.

Међутим, у фолклору и митовима људождери су, по правилу, чудовишта: вештице, дивови и разни демони. Тако, приписујући људождерство натприродним бићима, оно се означава као нешто нехумано,<sup>5</sup> страшно и недопустиво, нешто што не припада овом свету – свету људи.<sup>5</sup> Такву врсту канибализма налазимо у другом сегменту приче.

Идеју о могућности једења људског меса, и то од своје деце, налазимо у тешкој заклетви „Тако своју ћецу печену не ио!“<sup>6</sup> Без обзира што се таква заклетва изриче са конотацијом да је то нешто најстрашније што човеку може да се деси, морамо констатовати да та идеја као таква постоји. Она може имати скривено значење, тј. сећања на стравичне глади које могу довести до таквог безумља када се прибегава људождерству.<sup>7</sup> Такође, означава

---

<sup>3</sup> Исто, 101.

<sup>4</sup> Тихомир Ђорђевић, Поговор (С. Тановић, *Српска народна јела и пића из Ђевђелиске казе*), СЕЗБ ХХХИ, II/14, Београд 1925, 308.

<sup>5</sup> *Мифи народов мира*, енциклопедија, том 1, Советская энциклопедия, Москва 1987, под канибализм.

<sup>6</sup> Вук Ст. Караџић, *Српске народне пословице*, Просвета, Београд 1969, бр. 5430.

<sup>7</sup> „Фрањевачки летописац, фра Никола Лашванин за 1690. казује страшне ствари. У Босни беше незапамћена глад... У Сарајеву изидоше лица матер мртву. У Бањалуци кога су обесили, обноћ би га гладни људи свега изили...“ Владимир Ђоровић, *Историја Југославије*, Београд 1933, 356. Слични случајеви су забележени и у другим земљама. Тако Ж. Делимо наводи: „У Лотарингији је једна жена осуђена на смрт зато што је појела своје дете.“ Податак се односи на глад у време Тридесетогодишњег рата (1618 – 1648); *Жак*

уништавање свог порода, а како је код човека уврежено схватање да се његов живот наставља кроз његову децу, он тиме себе условно осуђује на апсолутну смрт.

Враћајући се на почетак приче, једна од могућности је да га схватимо буквално. Онда би он представљао неки сурвивал, неко сећање на време кад је постојало људождерство, и то „из гурманлука“.

Међутим, ако погледамо ток приче, можда она може и другачије да се схвати. Муж жени даје голуба да спреми ручак. Голуб је, између осталог, симбол љубави. Ако прихватимо да дати голуб симболички представља мужевљеву љубав, онда одсецање дојке можемо схватити као одлуку жене да се определи само за једну страну своје личности – жене љубавнице и да своју неподељену љубав пружи мужу, а одрекне се своје, можда и важније стране – материнства, јер му симбол материнства даје. Напомена да „јој човек беше љутит“, те да она то чини из страха, може означавати и њен велики страх да не изгуби љубав мужа која јој је најважнија. Женин предлог да поједу децу указује, само до драстичности појачано, на њену страст према мужу, страст која потиरे природну предодређеност, па и дужност жене да буде мајка.

То што деца у свом бегу наилазе на псоглаве, демонске људождере само указује на то, било да први сегмент схватимо буквално или прихватимо психолошко и симболичко тумачење, да понашање у првом сегменту није примерено људима.

Уз то, други сегмент може представљати указивање на оно животињско у човеку, на подлагање нагонима без икаквих ограда. И без обзира да ли се у првом сегменту ради о намери да се задовољи жеља за укусном храном или да се задовољи сексуална страст, она у том облику представља деградацију људскости.

Предео псоглава, сподоба људског тела и псећих глава са једним оком, који живе у тами и хране се људима, али и лешевима, може да се схвати као подземни свет, више као Хад него као пакао.

Али он истовремено може представљати мрачне пределе душе, пределе у којима царују нагони, у којима нема разума. На такво тумачење нас може навести наглашено незнање и глупост псоглава који питају децу како да стигну до њих. Деца их, у циљу свог спасења, упућују криво, али они то не примећују и децу оба пута послушају, што их на крају одводи у пропаст.

Деца су и у првом и у другом сегменту потенцијалне жртве. У првом сегменту она се спасавају дејством више силе, али се у другом спасавају захваљујући колико својој сналажљивости, толико и својој памети – одлици људи. Иако се деца спасавају својом памећу, у ствари, препреке нису постављене њима, већ су постављене псоглавима. У тумачењу приповести истраживачи су дошли до закључка да у бајкама препреке постављене пред

---

Delimo, *Strah na zapadu (od XIV do XVIII veka) Opsednuti grad I*, Dnevnik i Književna zajednica N. Sada, N. Sad 1987, 221.

главног јунака описују, у ствари, пут његовог сазревања. Овде су препреке постављене пред антијунаке, јер су јунаци деца. Антијунаци-псоглави не умеју да их реше и траже помоћ јунака-деце. Деца дају савете који онемогућавају решење проблема псоглавима, али псоглави те савете – на своју пропаст – глупаво прихватају.<sup>8</sup> Истовремено, тим лукавим саветом деца спасавају себе.

Дакле, овде имамо унеколико обрнуту ситуацију од оне у „јуначким бајкама“.<sup>9</sup> У „јуначким бајкама“ јунак је човек који, у својим напорима да савлада постављене задатке, често добија помоћ од натприродних бића. Овде имамо да су препреке, да би се дошло до жељеног циља (деце), постављене пред опасне по људе, подземне демоне, а помоћ се тражи од људских бића. Људска бића својим саветима наводно помажу, док у ствари, одмажу демонима, јер једино тако могу да спасу своју људски природу.

Занимљиво је што у почетку приповести деца нису субјекти, већ објекти – жртве. Али деца се јављају као јунаци остатка приче, док се мајка и отац, тј. субјекти првог сегмента, више не помињу.

Дечије доба је фаза у одрастању људског бића. У том добу, у путу ка очовечењу, учи се како да се овлада нагонима, како да се они ставе под контролу.

Дакле, можемо протумачити да у приповести деца, бегством од псоглава помоћу људских одлика, успешно савладавају тамни вилајет нагона и, прешавши реку, која по слутњама Чајкановића представља границу оног и овог света, прелазе у овај – свет људи.

Али да би се живело у свету људи, који насупрот природи представља културу, није довољно потиснути нагоне (што би у причи било уништавање псоглава), већ је нужно свесно њима овладати. Правилно одрастање којим се улази у свет људи захтева од личности да савлада разне аспекте и правила тог света, који подразумева и одређена уздржавања и одрицања, јер живот у свету људи укључује и многе табуе.

Стога су у трећем сегменту деца-јунаци они пред које се постављају препреке, наиме, она треба да се уздрже од пијења воде са три извора.

Извори поседују богату симболику. Извирући из земље, они су веза између подземног и земаљског.<sup>10</sup> Сва сложеност у тумачењу огледа се у

---

<sup>8</sup> Међутим, истовремено, три питања која су постављана деци (да ли кључа вода у казану у коме мајка псоглава намерава да их скува и како кроз луг и преко воде псоглави да пређу) можемо посматрати и као замке постављене пред јунаке-децу, јер од њихових одговора зависи њихово спасење или пропаст.

<sup>9</sup> Види: Драгана Антонијевић, *Значење српских бајки*, Посебна издања Етнографског института САНУ 33, Београд 1991, 31 – 33.

<sup>10</sup> Ш. Кулишић, П. Ж. Петровић, Н. Пантелић, *Српски митолошки речник*, (СМР) II издање, Београд 1998, под: *извор, вода*. Dž. Kuper, *Ilustrovana enciklopedija tradicionalnih simbola*,

њиховој вези са амбивалентном симболиком подземног. Извори су повезани како са демонима и хтонским, тако и са животодавним снагама земље; као вода, „жива вода“ они су и прочишћујући.

Но у води се огледа и небо, те су извори и веза овог света са небеским<sup>11</sup> У овој причи је та веза наглашена. Деца не треба да пију воде са извора у коме се купају звезде, месец и сунце.

Симболика ове слике могла би означавати целокупни свет човека којим он мора да овлада, али – у смени дана и ноћи – и време које је за то потребно. Истовремено, она би могла да представља разне стране човекове личности којом се он издваја од природе – стварајући културу – и коју мора да спозна и научи њоме да управља како би се укључио у свет културе. Месец овде можемо да тумачимо као тамну страну човекове личности, која садржи нагоне, али и унутрашње знање – ирационално и интуитивно<sup>12</sup> симболику сунца – као свесну и интелектуалну спознају,<sup>13</sup> а звезде – као симболе духа.<sup>14</sup>

Идући, деца наилазе на три извора и код сва три их неки глас упзорава да не пију са њих воде. Тај глас очигледно представља неку онострану силу која се, као што смо већ поменули, често јавља у бајкама као помоћ јунацима при савладавању препрека. Овде, пошто је приповест христијанизована, можемо претпоставити да је глас од Бога. То што су деца одолела изазову показује да су савладала постављене препреке, а то им омогућава не само да живе у свету људи, него и да достигну онај највиши степен очовечења који их повезује са „астралним“, односно са Богом. Награда за то, у хришћанском кључу, јесте вечни живот, а то се са децом управо и догађа, јер их Бог претвара у анђеле.

Дакле, завршни део приче показује како да не дође до посрнућа описаног на почетку приче, посрнућа које је средишњим делом окарактерисано као нешто што не припада свету људи, као нешто нељудско.

---

(IETS) Beograd 1986, под: *bunar/izvor*. J Chevalier, A Cheerbrant, *Rječnik simbola*, (RS), Zagreb 1987, под: *vrelo*.

<sup>11</sup> Тиме је постављена тзв. оса света, која подразумева да се овај свет – свет људи – налази у средини оностраног, односно – онострано је испод и изнад њега. Испод њега је подземно, које карактерише тама, а изнад је небеско са сунцем, светло (јер се, у приповести, у небеском и у доба ноћи наглашавају светлосни симболи: месец и звезде).

<sup>12</sup> Види: IETS и RS под: *mesec*, *mjesec*.

<sup>13</sup> Види: IETS и RS под: *sunce*.

<sup>14</sup> Види: RS под: *zvijezda*.

## 2. Како су јелене постануле<sup>15</sup>

Прича је из Скопске Црне Горе и има скоро идентичан почетак као она из Левча, али се у наставку потпуно од ње разликује. У причи можемо уочити четири сегмента.

### 1. сегмент

Неки човек улови два голуба и да их жени да зготови вечеру. Међутим, голубове поједе мачка. Жена, уплашивши се да ће муж да је „утепа“<sup>16</sup> због голубова, а немајући шта да му спреми за јело, одсече своје сисе и зготови их.. Муж стане хвалити јело, а жена му рекне шта је урадила. На то муж: „О мори жено, шо било слатко од човека месо.“ А жена на то: „Е, ако је благо, ајде да закољемо децу твоју – а она била маћеха – па да га изедемо.“ Деца су то чула, па побегну у планину.

### 2. сегмент

Деца у планини порасту. Виде их дрвосече, а међу њима је био један момак. Он исприча својој мајци како у планини има једно много лепо девојче, али га не могу ухватити. Кад они секу дрво и оно треба да падне, девојче се помоли Богу, „па дрво се дебели“. А не знају како да га ухвате.

### 3. сегмент

На то мајка рече да ће она то лако учинити, па узме црепуљу, вршник, сито, лопар и брашно и оде под букву где беху девојка и брат јој. Мајка поче да меси хлеб, али све радећи наопако. Сваки пут је цура с дрвета исправљала, а мајка је мамила да сиђе и покаже како треба радити. При четвртој радњи цура не издржа, па сиђе. Момкова мајка је ухвати и, премда је девојка плакала, поведе је кући.

### 4. сегмент

У тој планини постојао је извор и кад се човек из њега напије, он постане јелен. Кад дођоше до тог извора, девојче се некако истргне, напије воде и постаде јелен, а и брат који је ишао за њима, плачући, напи се воде и постаде јелен. И од тада се прича како су постали јелени.

Као што видимо, ова прича се састоји из четири сегмента.

ⓧ Први сегмент је скоро идентичан са претходном причом, осим неколико детаља. Они су:

---

<sup>15</sup> Светозар Томић, *Скопска Црна Гора*, СЕЗб књ. 6, Насеља српских земаља књ. 3, Београд 1905, 487 – 488.

<sup>16</sup> То јест – да је убије од батина, на смрт претуче.

- ⓧ Муж жени даје два голуба да спреми за ручак / у претходној једног голуба/;
- ⓧ Голубе поједе мачка / у претходној се зготовљен ручак проспе кад се жена саплете и падне/;
- ⓧ Жена одсече обе дојке и од њих спреми ручак / у претходној – једну сису/;
- ⓧ На мужевљевој похвали хране, жена – овде уметнуто маћеха – предлаже да поједу мужевљевој децу.

Прве три разлике, по симболима који се у њима јављају, могу се схватити као појачавање или разјашњавање приповедања. Посебно могу бити помоћ при психолошкој анализи.

Као што смо већ напоменули, голуб може симболички означавати љубав, поготово голубови у пару.<sup>17</sup> Голубе поједе мачка. Мачка симболички може, између осталог, означавати пожуду.<sup>18</sup> Одсецање обе дојке указује на потпуно и реално жртвовање материнства, за разлику од симболичног жртвовања у првој причи, те потенцира женину опредељеност за улогу жене-љубавнице, односно наглашава одбацивање улоге жене-мајке.

Четврта разлика је веома значајна. Она као проблем усмерава на сасвим другачији колосек. Чајкановић, који у својој збирци наводи причу из Левча, у коментарима напомиње да је мајка у првобитној верзији те приче вероватно била маћеха. Ја стојим на сасвим другом становишту: мени се чини да приповедач друге приче није могао да прихвати да би такав предлог могла да да мајка, па је, ради веродостојности приповедања, уметнуо да је та жена деци маћеха. Уверена сам да даљи ток приче потврђује то моје становиште. Због тога ћу ја при даљој анализи ту разлику занемарити и разматрати наставак приче као да се ради о мајци, а не о маћехи.

Остали сегменти приче као да немају везе са првим. Међутим, они се могу посматрати као објашњење, супротстављање, поука или исход првог сегмента.

У другом сегменту се говори како девојка живи у планини, на дрвећу. Неухватљива је – не жели да има везе с осталим људима. Она поседује и необичну особину и моћ. Кад дрвосече хоће да секу дрво, она моли Бога да дрво спасе, а оно од њене молитве постаје јаче. Она, здружена с природом а и с Богом, штити природу, али истовремено и омета рад људи.

У трећем сегменту момкова мајка, да би домамила девојку и натерала је да сиђе с дрвета, ради ствари наопако. Помињу се четири радње,<sup>19</sup> и то

---

<sup>17</sup> Види: *RS* под: *golub*.

<sup>18</sup> Види: *IETS* и *RS* под: *mačka*.

<sup>19</sup> Овде се, као и у претходној приповести, помиње број четири, тј. четири препреке које личности треба да савладају да би достигле жељени циљ, односно пуну зрелост. За наше бајке, готово по правилу, уобичајен је број три. Занимљиво је да К. Г. Јунг у својој теорији

радње везане за прављење хлеба, дакле – основне животне намирнице. Она на моменат успева и хвата девојку.

У четвртном сегменту девојка, која се опире хватању, успе да се отргне. У очајању она пије воду са зачараног извора и претвара се у јелена. На тај начин она се дефинитивно одваја од света људи и остаје у природи.

Први и трећи сегмент су без натприродних елемената, везани су за реални људски живот и за храну, што указује на то да говоре о неким основним стварима у људском животу. Наопако обављање радњи при припреми хлеба<sup>20</sup> – симбола основне људске хране – у трећем сегменту може бити објашњење, наглашавање погрешног у првом сегменту.

Међутим, поред тога, овај сегмент је, у ствари, много сложенији. Он као да разлаже и разматра мушко – женске односе, али истовремено указује и на потребу сазревања и одрастања и једног и другог пола, одрастања које у себи носи одређене замке.

С једне стране имамо мајку чији син не зна како да ухвати девојку, односно – како себи да прибави жену. Мајка из љубави према сину покушава да то уради уместо њега, тј. иде да ухвати девојку за њега. Дакле, овде се говори о жени-мајци. Наопаке радње при прављењу хлеба могу се схватити и као указивање на погрешност њеног поступка, јер из превелике и заштитничке мајчинске љубави она спречава сина да се лично помучи како би освојио невесту; дакле, третира га као дете и, у ствари, онемогућава његово одрастање.<sup>21</sup>

С друге стране имамо девојку, дакле женску особу која, као и момак, тек треба да достигне или да докаже зрелост, и то савлађујући искушења која се пред њу постављају. Искушење се овде састоји у томе да одоли мамљењу момкове мајке. Девојка у томе не успева и зато остаје у природи, односно –

---

о индивидуацији говори о четири ступња тог процеса. Види: М. L. von Franz, *Proces individuacije*, и К. G. Jung, *Џовјек и његови симболи*, Младост, Загреб 1974, 158 – 230.

<sup>20</sup> У *Историји приватног живота*, у делу који се односи на средњи век, наилазимо на занимљив податак који указује на значај наопаких радњи при мешању хлеба: да би се мушкарац направио немоћним, жена би се гола намазала медом и проваљала по жити. Залепљена зрна би скинула и самлела „тако да се ручица окретала у наопаком смеру (...) С обзиром да је хлеб начињен наопако, њиме се уништавало прокреативно...“ Приређивачи: Филип Аријес, Жорж Дибси, *Историја приватног живота*, књ. 1, Слио, Београд 2000, 442.

<sup>21</sup> Драгана Антонијевић пише: „У народу је био раширен обичај да родитељи бирају своје детету брачног партнера, премда се дешавало и да се удовољи жељи младих ако су се они већ негде упознали и завољели“ (н. д, 64). Дакле, овде се, на први поглед, сусрећемо са једним реалним описом, али он се, чини нам се, коси са законитостима бајки, поготово оних које се баве проблемом одрастања, као што је овде случај. Наиме, чест мотив у бајкама – да младић мора да савлада одређене препреке да би освојио невесту, симболично представља, по психолошком тумачењу, процес његовог сазревања. Отуда сматрамо да је овај, наоко реалан опис подређен законитосима бајке, тј. да он симболично представља онемогућавање одрастања.



она није достигла степен зрелости који јој омогућава да се укључи у свет људи.

Занимљиво је да је често у приповеткама, бајкама, у којима се на посредан начин говори о одрастању, забрана или уздржавање од нечега везано за девојке, а препреке које захтевају „подвиге“ – за младиће.

Уочава се да се у трећем сегменту јавља жена-мајка која ради наопако да би за свог сина ухватила девојку. Као и муж у првом сегменту, син је пасиван.

Наоко, ту су две комплементарне, али и супротстављене улоге жене:

1. сегмент: наопако чињење супруге ради мужа – жена-љубавница – брак
3. сегмент: наопако чињење мајке ради сина, тј. ради његовог брака – жена-мајка.

Чињење се односи на припрему хране која представља предуслов опстанка живота, као што брак представља, у патријархалним схватањима, предуслов за постојање деце, односно за опстанак породице, човечанства.

Неуспех тог циља је очигледан у оба ова сегмента:

1. сегмент: нема деце – родитељи хоће да их прождеру, тј. уништавају их
3. сегмент: нема деце, јер нема брака.

У другом и четвртом сегменту јављају се натприродни елементи: молитвом дрво јача, а изворска вода претвара оне који је пију у јелена. Јелен својим роговима асоцира на дрво живота, а често се та два симбола, дрво и јелен, заједно приказују, тако да се ова два сегмента и по томе допуњују. То што девојка чува природу, дрво као симбол живота, и то уз помоћ Бога, чини се, казује да само уз поштовање природних закона и од Бога подржаних може бити живота. То је поука, али прича некако садржи и поруку: уколико се не поштују ти закони, исход је неукључивање у друштво, а без тога нема ни људског опстанка.

Радња другог и четвртог сегмента приче измештена је у шуму и планину, дакле место где људи не живе – у природу.

То што деца беже од родитеља који хоће да их поједу и одрастају у шуми, поред тога што је логичан след првог сегмента и припремни део за трећи сегмент, може посредно да указује и на удаљавање личности првог сегмента, мужа и жене, из људског света и на њихово враћање природи као негативном аспекту, тј. нагонима, односно дивљаштву.

Међутим, у овом сегменту нам се чини непримереним да „свет људи“ и „свет девојке“ посматрамо као опозицију Култура – Природа у Леви-Стросовом смислу.<sup>22</sup> „Свет људи“ овде никако не можемо означити као

---

<sup>22</sup> Ј. М. Мелетински у свом раду *Структурна типологија и фолклор* на једном месту каже: „Леви Строс донекле претерује с опозицијом природе и културе, која ни у „филозофији“

Културу, с обзиром на оно што „свет људи“ у случају приче садржи. Истовремено, ни „свет девојке“ која живи у природи не можемо означити као Културу. Па ипак, појава Бога у том „свету девојке“ указује се, чини се, ако не као Култура, а оно као могућност Културе и живота, и то уз поштовање природних и људских, од Бога подржаних закона.

Други сегмент, међутим, можемо схватити и као почетак приче о одрастању. Брат и сестра, дечак и девојчица, тек треба да одрасту. Они су на нивоу природе, они још нису прошли све оне препреке у сазревању које су нужне да би ушли у друштво људи и постали његови пуноправни чланови. Дрво које на девојчину молитву постаје дебље можда представља симбол дрвета живота. Ако је то тако, онда оно указује на могућност одрастања. Молитва која је упућена Богу може бити христјанизација приче и, као таква, накнадно додата. Но, овако додата, она може бити схваћена као постојање духовног елемента, елемента који казује на ком плану сам развитак треба да се одвија. То што Бог услишава девојчину молитву може означавати да је пут којим иде девојка правиан, с једне стране природан, а с друге – и од друштва прихваћен.

Но тај пут није лак. Девојка још није спремна да се укључи у друштво, она се склања од људи. Она чак кочи делатност људи.

Дечак, сем што је означена његова присутност, нема у овом сегменту никакву улогу.

У четвртм сегменту девојка која није успела у одрастању остаје у природи, постаје део природе. Она није дорасла свету одраслих, а свет одраслих ствара друштво са својим нормама и представља супротност природи, тј. културу.

Међутим, премда можемо сматрати да девојка није успела да прође „испит“ зрелости, треба ипак имати на уму да она и пре тог „испита“ није желела да се укључи у „свет људи“ и да се на крају свесно и неповратно опредељује за останак у природи. Тај њен став је ипак потпуно разумљив ако имамо у виду први сегмент приповести. Узрок девојчиног одбијања да се укључи у свет људи лежи у њеном примарном искуству тог света, односно – последица је девијантног, у ствари, не-друштвеног односа родитеља према деци.

Тај део можемо посматрати и као да он заокружује целу причу и казује шта се дешава када личности не прођу свој развојни пут, када остану на нивоу природе и не успеју да овладају својим нагонима, закочене девијантним односима у породици. Прича истиче неправилан развој женске личности, и то њен развој у односу на супротан пол у свим развојним фазама: девојчице,

---

Индијанаца није имала неку нарочиту улогу. То се види и на основу митова о културним јунацима, у којима се стицање елемената и природе и културе преплиће и често изједначаје.“, Народно стваралаштво – Фолклор, год. XIV, св. 53 – 56, Београд 1975, 94 – 95.

девојке, жене-љубавнице и жене-мајке. Али прича посредно указује и на потребу развоја мушке личности, која не сме да се пасивно препушта утицају женске стране. На то нас упућује и помен девојчиног брата, који се поводи за сестром и пије воду са истог извора, иако зна да ће и он постати јелен. Тим својим поступком брат као да сажима понашање свих мушких ликова приче, њихову незрелост која резултира пасивношћу и поводљивошћу.

Међутим, симболика натприродних елемената, који служе да прикажу првенствено девојчин неуспех, као да жели истовремено да ублажи ту негативност и да укаже на могућност превазилажења тог стања. Наиме, пијење воде са извора може се схватити као прочишћење, а јелен<sup>23</sup> – осим као симбол дрвета живота, на шта асоцирају његови рогови – и као симбол поновног рођења.

Но чини нам се да ова приповест пружа могућност и за једно, унеколико другачије, гледано из савременог угла, тумачење.

Свако време доноси неку новину у погледу на свет, а то пак условљава да се поједине ствари другачије сагледавају. Овде ћемо се осврнути само на две велике промене у погледу на свет, које су се догодиле у двадесетом веку.

Једна је да се дошло до сазнања како човек својом техничко-технолошком делатношћу угрожава природу, а самим тим и сопствени опстанак. То сазнање је довело до промењеног односа према природи и схватања да је нужно да човек заштити природу од самога себе.

Друга, која се полако одвијала током целог двадесетог века, јесте промена друштвеног статуса жене.

Уметничко дело, по правилу, пружа могућност разноликог, вишезначног тумачења. Народна приповетка, с једне стране као – уметничко дело, а с друге стране – као сублимација искустава многих генерација, може садржати више разнородних идеја и преносити нам их транспоновано, себи својственим средствима.

Наш сопствени поглед на свет може утицати на то да фокусирамо своју пажњу на оне елементе у уметничком делу, овде у приповести, који могу кореспондирати са нашим светом и његовим проблемима (и, евентуално, пружити одговоре на наше упитаности).

У приповести *Како су јелене постануле* можемо своју пажњу усмерити на то да деца беже у шуму – природу – из једног поремећеног свега у коме је жена у страху од свог мужа приморана да жртвује део свог тела да би задовољила његову глад.

Деца одрастају на планини, у шуми. Међутим, природа је нападнута од људи, од дрвосеча који секу шуму. Девојка жели да заштити дрвеће и у тој

---

<sup>23</sup> Види *IETS* под: jelen i košut; *RS* под: jelen (gazela).

својој жељи обраћа се молитвом Богу. Бог, тај врховни пресудитељ, услишује молитву девојке тако да засечено стабло постаје толико дебело да га је готово немогуће пресећи. Тиме он, с једне стране, осујећује рад људи, а с друге – заштићује природу.

Стављајући се на страну девојке, чини се да се Бог, тај врховни пресудитељ, ставља на страну природе, а на супрот људи, тј. на супрот култури. Али то можемо протумачити и тако да су у друштву приказаном у приповести односи толико лоши да они и не припадају култури; дакле, људско друштво може опстати једино ако се постигне склад – како између друштва и природе, тако и унутар њега самог, а то значи и склад, односно равноправност међу половима. Тек тада ће оно, друштво, представљати културу. Дрво које јача Божјом вољом може симболично представљати дрво живота, а онда то означава да је свет девојке, у ствари, свет културе, јер она живи у складу и са природним и са Божјим законима. Како можемо са готово потпуном сигурношћу тврдити да приповест говори и о неопходности правилног одрастања, дрво истовремено може симболизирати и психички раст главне јунакиње.<sup>24</sup>

У даљем току приче људи покушавају лукавством да ухвате девојку и да је укључе у свој свет. Кроз то лукавство, које се састоји из неправилног готовљења хлеба, не би ли се она намамила да сиђе с дрвета и показала како се то правилно ради, види се да она зна правилан поступак, али и то да не жели да приђе људима. Истовремено, радња око хлеба указује на то који би њен положај био кад би се укључила у свет тих људи, а она, очигледно, не жели на њега да пристане.

Па ипак, девојка на крају не одолева замци и бива ухваћена. Када је против своје воље вођена у село – у свет тих људи, она покушава и успева да се ослободи и, у жељи да спречи даљу присилу да живи у свету људи који уништавају природу, у друштву у коме би као жена била у подређеном положају, опредељује се за неповратни останак у природи коју и Бог заштићује. А то остварује пијењем воде са зачараног извора.

Дакле, девојка се опредељује за живот у свету у коме је „дрво живота“, у коме је могуће поновно рођење, а самим тим и преобликовање, за живот у свету у коме постоји склад људи са природом, склад међу људима и међу половима.

Но и из ове анализе на крају произилази порука приповести – да нема живота у девијантном друштву, јер оно и не представља културу. Оно је његова супротност, односно – оно може постојати само уколико га сачињавају правилно сазреле личности, у складу са природним и Божјим правилима,

---

<sup>24</sup> М. L. von Franz у свом раду *Proces individuacije* пише: „Будући да се тај психички раст не може постигнути свјесним напором воље, већ се догађа не намјерно и природно, у сновима га често симболизира дрво, којег полагају, снажни, ненамјерни раст ствара одрђени образац.“ у: С. G. Jung, *Џовјек и његови симболи*, Младост, Загреб 1974, 161.

сазреле личности које неће пристати на девијантне поступке, или им неће подлећи.

Дакле, обе приповести, свака на свој начин, указују на могуће девијантне појаве, означавају их као нешто што, у ствари, не припада друштву, култури, показујући истовремено пут за њихово превазилажење, а тај пут се састоји у правилном сазревању и женског и мушког пола, у одрастању које укључује и самосавлађивање.<sup>25</sup>

**Lasta Đapović**

## **Sad Destiny of the Children of the Cruel Parents**

*Key words:* cannibalism, growing up, love, wife/mistress, wife/mother.

Two folk stories have almost the same beginning but a different outcome. In the beginning, a husband and wife, accidentally, try human meat and they like it so much so they decide to eat their own children. In both stories, the children managed to escape, and while their lives develop in different directions, the stories omit their reintegration into human society.

After a detailed analysis, the author concludes that the stories' message is to warn that there is no life in a deviant society. The stories note that a deviant behavior exists indeed, but at the same time, they mark it as something that does not belong to a society, culture and in addition, the stories point out to a way of overcoming such behavior. The way to overcome a deviant behavior consists in appropriate maturation of a female and male gender, in maturation that includes self-restrain.

---

<sup>25</sup> Овом приликом желим да захвалим мојој ћерки Ани Ђаповић – Шол, психологу, која ми је разговорима и стручним сугестијама помогла да разрешим одређене дилеме које сам имала приликом писања овог рада.

**Десанка Николић**

Етнографски институт САНУ, Београд  
eisanu@sanu.ac.yu

## Старовлашки Ера ивањичког краја у Цвијићево и данашње време

У раду се врши поређење ставова о психичким обележјима данашњих становника ивањичког краја са описима Јована Цвијића о Ерама старовлашких области. Констатује се да данашњи Ера ивањичког краја, и поред тога што се прилагођава захтевима времена, остаје веран традицијском наслеђу, не променивши битно своју менталну структуру у односу на време Цвијићевих истраживања.

*Кључне речи:* Јован Цвијић, Ивањички крај, Стари Влах, Ера, психичка обележја, прилагођавање, традицијско наслеђе.

Почеци проучавања психичких црта Срба сежу у другу половину 19. века. Тадашњи српски интелектуалци, надахнути романтичарским идејама, били су добро обавештени о научним тенденцијама свога времена ка стварању посебне гране психологије – психологије народа. Овај концепт је развитак култура разних народа заснивао на јединству људске психе. У вези с тим учењем настао је израз „Volksselle“ (народна душа), као самостална психолошка категорија изражена у језику, обичајима и митовима, што је у разним деловима света подстакло бројна истраживања народа.<sup>1</sup>

Од тада, у процесу еманципације српског друштва сазревају услови да се међу истраживачима живота и културе народа, између осталих, појаве: Милан Ђ. Милићевић, који у свом капиталном делу „Кнежевина Србија“ на више места скреће пажњу и на психичке карактеристике становништва,<sup>2</sup> а затим и Владимир Карић који, опсежно описујући области у Србији,

<sup>□</sup> Рад је део пројекта 2157: *Традиционална култура Срба – систем представа, обреда и социјалних институција*, који у целости финансира МНЗЖС РС.

<sup>1</sup> Никола Рот, *Основи социјалне психологије*, Београд, 1972, 27; Edmund Наџ, *Antropološke teorije*, Biblioteka XX vek, Beograd 1979, 54.

<sup>2</sup> Милан Ђ. Милићевић, *Кнежевина Србија*, Београд 1876.

питањима „народног духа и осећања“ настоји да приђе и као научник.<sup>3</sup> Један Карићев савременик, са романтичарским претензијама за истицањем позитивних особина српског народа, био је Алимпије Васиљевић, вишеструко образована личност, психолог, педагог, научник и политичар.<sup>4</sup>

Међутим, темеље етнопсихологије, као посебне научне гране у Србији, поставио је Јован Цвијић у оквиру антропогеографске методе, изградивши посредством свог мултимодалног приступа чувену типологију психичких профила Јужних Словена (динарски, централни, источно-балкански и панонски тип, са подврстама и варијететима).<sup>5</sup>

Када говоримо о психичким цртама становника Старога Влаха, који по Цвијићу спадају у старовлашку групу ерског варијетета динарског психичког типа, треба поменути да је и Карић запазио да се Старовлашани разликују, на пример, од Мачвана, Браничеваца, Посаваца, а и од Шумадинаца, наводећи интелектуалне, моралне, физичке и језичке одлике старовлашких људи.<sup>6</sup>

Цвијић је, у односу на Карића, отишао даље и утврдио: прво, Старовлашани поседују психичка својства већине становника динарског порекла (умне способности, војничке врлине, настојање да се школују, склоност ка шалама, сналажљивост, маштовитост, оданост правослаљу итд.); друго, све те особине тумачио је, првенствено, као последицу природно-географских, а затим историјских, социјалних и етнокултурних предуслова. Кључна Цвијићева констатација о Старовлашанима јесте да представљају праве заступнике динарске, патријархалне културе у Србији, као и то да име Ера „не припада ни становништву ни крају са одређеним границама“, већ да се среће у многим динарским областима, „а нарочито у Старом Влаху“.<sup>7</sup>

---

<sup>3</sup> Владимир Карић, *Србија, опис земље и народа*, Београд 1877, 212 – 227.

<sup>4</sup> Десанка Николић, *Ка проблему проучавања менталитета у Србији друге половине XIX века, с посебним освртом на дело Алимпија Васиљевића*, Гласник Етнографског института САНУ XXXI, Београд 1982, 39 – 51.

<sup>5</sup> Јован Цвијић, *Балканско полуострво и јужнословенске земље I и II*, Београд 1966, 347 – 562. О Цвијићу као родоначелнику српске етнопсихологије изрицало је своје судове више етнолога: Петар Влаховић, *Рад Јована Цвијића на проучавању етнопсихичких особина становништва Србије*, Етноантрополошки проблеми I, Исти, *Писци наше етнологије и антропологије I*, Београд 1987, 79 – 93; Исти, *Менталитет нашег становништва у делу Јована Цвијића*, Етноантрополошки проблеми, н. д, 96 – 102; Иван Ковачевић, *Етнологишка проучавања психичких појава*, Етнологишке свеске II, Београд 1980, 23 – 34; Бојан Јовановић, *Карактер као судбина*, Краљево 2002, 25 – 49; Десанка Николић, *Анегдота – израз ерског менталитета*, Гласник Етнографског института САНУ XLVI, Београд 1979, 149 – 159, итд.

<sup>6</sup> Ево шта је В. Карић писао о Старовласима: „Дигљаста Старовлах који је очврснуо у борби са суровом климом... био је познат по својој бистрини и готовости на згодан, често и шаљив одговор, и домишљат за причу. У Старом Влаху“, наставља своје казивање Карић, „је средиште области јужнога говора у Србији, и Старовлах се од осталог народа у Србији одликује и тиме, што говори овим говором српским“. В. Карић, *н. д.*, 214.

<sup>7</sup> Ј. Цвијић, *н. д.*, 384.

Поставља се питање да ли се личност Старовлашанина, како ју је описивао Цвијић, отада изменила и у чему, те како данашњи представник овога становништва гледа на наслеђену традицију.

Још је С. Вукосављевић средином прошлога века, добро познајући старовлашке планинце-сточаре, уочио да се у њиховом „привредном менталитету„ много шта изгубило под утицајима осавремењивања привреде.<sup>8</sup> Међутим, треба имати у виду и сазнања Ериха Фрома (Erich Fromm), познатог француског социјалног психолога, о томе да је „економски развитак бржи од психолошког развитака“, па каткад долази, истиче овај писац, „до раскорака између карактерне структуре која још постоји“ и нових друштвених и економских услова.<sup>9</sup>

Овај прилог нема претензија да одговори на сва сложена питања етнопсихичког идентитета становника ивањичког Старог Влаха, која би захтевала продубљенија, стационарана теренска истраживања начина мишљења и понашања ових људи. Овом приликом ћемо изнети ставове данашњих становника Ивањице и околних села према неким обележјима која им је приписивао Цвијић, с циљем да се сами испитаници одреде према тим обележјима: да ли их сврставају у оквиру вредносног система сеоске, наслеђене или градске, осавремењене културе.

Истраживања односа према духовитости, религиозности, гостопримљивости, тежњи за сазнањима, као и неговању колективне меморије обављали смо осамдесетих година прошлога века, делом у Ивањици, али и у сеоским насељима: Прилике, Кушићи, Међуречје, Куманица, Беле Воде и Лучка Река, комбинујући технике посматрања са анкетирањем становника и интервјуисањем.

## Духовитост

За духовитост већина испитаних становника сматра да је, у начелу, више особина сеоског, него градског становништва. Пословична шалвост Ивањичана, по Цвијићу – једна од битних одлика Ера, није промакла ни запажању Сретена Вукосављевића. Њихов смисао за хумор и сатиру, обазривост и лукавство, које овај писац назива „Старовлашком школом“ – у значењу животне филозофије, имала је у току османлијске управе функцију својеврсног отпора и мимикрије према власти. „Привалити некоме, нарочито јачем, рећи му што крупно и непријатно, а остати жив и здрав“ – основни је смисао тог хумора, истиче С. Вукосављевић.<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> Сретен Вукосављевић, *О сељачком привредном менталитету*, Анали Правног факултета 3 – 4, Београд 1959, 376 – 387.

<sup>9</sup> Ерих Фром, *Бекство од слободе*, Београд 1964, 245.

<sup>10</sup> Сретен Вукосављевић, *Старовлашка школа*, Писма са села, Социолошка библиотека 1, Београд 1962, 196.



И наше теренске белешке говоре у прилог чињеници да су Старовлашани из ивањичких села ведра духа; цене се весељаци којих има у сваком селу. То су људи за које су нам говорили да о разним локалним згодама и незгодама лако заподену шалу, саставе духовиту песму или причу. Зато се обично међу таквим особама бирају „чауши“, најактивнији и најдуховитији учесници свадбеног обреда, од којих су многи познати и као састављачи славских здравица (Куманица).

## Религиозност

И оданост према православној вери, по исказима испитаника, развијенија је код људи са села него међу грађанима. Мада појединачно има и одговора који упућују на атеизам, што је разумљиво с обзиром на друштвено-политичку климу која је владала у земљи до последњих деценија прошлога века, ипак већина њих сматра (нарочито старији) да постоји „нека виша сила која управља људима и да зато људи треба да се моле“, како гласи један од одговора на питање да ли треба веровати у Бога и зашто. Иако међу испитаницима не постоји јасно опредељење које хришћанско божанство треба посебно поштовати, занимљиво је да се многи изјашњавају за свеца, заштитника куће, који се ревносно прославља у оквиру Крсне славе. Многе куће у свим истраживаним селима овога краја „прекаћују“ (славе). Веровање у плодотворну моћ свога патрона изражавају уз „читање“ бројних здравица (прва чаша „за помози Боже“, друга чаша „за добри час“, а трећа чаша „за Свету Тројицу“ – Кушићи).

И Душан Бандић, бавећи се истраживањима односа према православној вери у српском народу данас, уочио је да – поред појма бога – појам свеца представља „кључ за разумевање народног православља,<sup>11</sup> Један од најпознатијих српских светитеља – Свети Сава, по Цвијићу карактеристичан за све патријархалне области,<sup>12</sup> није заборављен ни у ивањичким селима, већ му сачувана предања приписују улогу при настајању имена села: Прилике, Бедина Варош и Кушићи.

Могло би се рећи да побожнији део становништва чешће него раније одлази у цркву, нарочито о празницима („Објетина“), а има и људи који се редовно придржавају постова, уз причешћивање (Лучка Река). То говори о ревитализацији цркве у наше време у целој Србији, па и у истраживаном крају.

---

<sup>11</sup> Душан Бандић, *О народном православљу данас – истраживања у ваљевском и крушевачком крају*, Етноантрополошки проблеми 9, Београд 1992, 65.

<sup>12</sup> Ј. Цвијић, *н. д.*, 118.

## Гостопримљивост

Становници ивањичких села и ову своју особину сматрају одликом наслеђеном од предака, па је у већем броју случајева лоцирају у сеоску, а мање у градску средину. Познато је да гостопримство садржи у себи социопсихолошке и религијске компоненте.<sup>13</sup> С. Вукосављевић га тумачи економским разлозима, односно потрошњом и штедњом сточарских производа. „Док је пољопривреда била организована за властиту потрошњу, гостопримство је било обавеза, у неку руку стална“. Међутим, када „сељачки производи добијају мало већу и прецизнију новчану вредност, гостопримства је мање“, образлаже своје мишљење С. Вукосављевић.<sup>14</sup> У том духу је и један новински запис из 1972. године, по коме су „и Ивањица и цео овај крај били чувени по гостопримству. Тога више нема, јер се „плаћа скупа цена урбанизацији и подизању индустрије“, жали за прошлим временима писац чланка.<sup>15</sup> Међутим, и поред тога што су људи и у овом крају, у односу на раније време, данас мање спремни да често дочекују госте, лично смо се уверили, чак и у удаљенијим планинским селима, у простодушно и срдачно прихватање незнанаца (нас истраживача), и то у породицама скромног имовног стања (Беле Воде). Да има прилика када се пред гостом треба и показати или узвратити, и да је гошћење обавезно – нарочито о годишњим или породичним празницима, упозоравали су нас показујући нам скоро у свакој породици посебну просторију намењену гостима („сала“), и то не само у старијим, већ и у новијим кућама (Прилике).

## Приврженост локалној традицији

Ова вредносна оријентација према ставовима већине испитаника, јаче је изражена на селу него међу становницима Ивањице. Установили смо то на основу одабраних примера очуваности колективне меморије о досељавањима, као и о неговању усменог предања о средњовековној прошлости краја.

Усмену меморију становника о миграцијама тешко је оделити од „сећања“ и препричавања Старовлашана борби са Турцима као узроцима сеоба.<sup>16</sup> Објашњења за то треба потражити у чињеници да су се Старовлашани око Ивањице углавном досељавали из области под Османлијама (некадашњи Новопазарски санџак), затим из Црне Горе, а делом и из Херцеговине. Старији свет и данас чува традицију – како о кнежевској породици Рашковић из

<sup>13</sup> Веселин Чајкановић, *Мит и религија у Срба*, Српска књижевна задруга 443, Београд 1973, 128 – 153.

<sup>14</sup> С. Вукосављевић, *О сељачком привредном менталитету...* 381.

<sup>15</sup> „Вести“, 1298, Титово Ужице, 16. јуни 1972.

<sup>16</sup> Према једној новинској белешци, турски јатаган који је задобијен у сукобу с Турцима на територији данашњег ивањичког краја, тада граничном према Османлијама, дуго је чуван у кући Радмиловића на Голији као трофеј, да би временом постао светиња служећи у сврхе лечења оболелих. „Вести“ 1276, Т. Ужице, 12. март 1972.

Штиткова, познатој у доба Турака, тако и о генерацијама бројних породица које су у ова насеља пристизале „од Васојевића“, „од Никшића“, или „од Ровина“. Зна се и о новијим усељавањима из суседних крајева, из Драгачева или из ариљских села. Таложе се и лична искуства о сасељавању, „спуштању“ породица из околних јаворских и голијских села у Ивањицу, које се потом међусобно групишу, што доприноси њиховом адаптирању на услове живота у граду.

У локакну традицију овог краја спада и неговање националне свести о средњовековној прошлости српског народа, о чему је, када је реч о Старовлашанима, такође писао Цвијић.<sup>17</sup> У том контексту наводимо и један теренски запис о Косовском миту из Бедине Вароши. Реч је о „спомен-гробљу“ посвећеном Бошку Југовићу, а чини га шест храстова поред којих је „капела“ са натписом: „Ову цркву подиже 1929. године Благоје Луковић предузимач из Ивањице на гробу косовског јунака Бошка Југовића после 540 година“.

## Знање

Ставовe о тежњи за стицањем знања као идеала већина испитаника приписује и сеоском и градском становништву. Цвијић је, уз констатовање да Старовлашани воле да се школују и да се диве ученим људима, уочио не само њихову велику моралну енергију, већ и драгоцене интелектуалне способности.<sup>18</sup> Наклоност ка књизи и учењу код овог становништва потврђују и статистички подаци из периода с почетка 20. века па све до осамдесетих година истога века, који говоре о постепеном расту степена образованости.<sup>19</sup>

Захваљујући амбицијама становника за школовањем и постизањем животног успеха, затим склоностима за трговачке и занатлијске послове, уз друштвену потребу да се управо на тим просторима формира градска „чаршија“, стигло се дотле да је Ивањица у другој половини 19. века напредовала као имућна, трговачка варошица и постала пример успешног развитка вароши у Србији.<sup>20</sup> То се наставило и у 20. веку, па је допринело прерастању овог места у индустријски центар краја, стекавши и функцију изворишта иновација за околна насеља. У време наших истраживања, насеља око Ивањице, већином брдско-планинска (осим Прилика као котлинског насеља), више нису била изолована од утицаја града као некада, јер су до многих од њих изграђени путеви, а у појединим и индустријски погони (Лучка Река). То је седамдесетих и осамдесетих година прошлога века било вишеструко корисно – како с обзиром на материјалну страну запослених, тако

---

<sup>17</sup> Ј. Цвијић, *н. д.*, 387.

<sup>18</sup> Исто, 386.

<sup>19</sup> Видети прилог на крају текста.

<sup>20</sup> Ј. Цвијић, *н. д.*, 237.

и у погледу успоравања одлива становника из тих насеља према градовима у земљи и иностранству.

Завршавајући овај краћи оглед о ставовима данашњих становника Ивањице и околних села према појединим психичким обележјима која им је приписивао Јован Цвијић, могло би се – према расположивој емпиријској грађи – констатовати да се Старовлашанин у односу на Цвијићево време није битно изменио.

Већина одговора, уз незнатна одступања при изјашњавању млађих испитаника, говоре у прилог извесног континуитета наслеђених образаца мишљења и понашања (духовитост, оданост православљу, нешто редукована гостопримљивост, приврженост локалној традицији и Косовском миту – нарочито код старијих, знање као идеал). Мада се Старовлашки Ера нужно прилагођава захтевима животног опстанка, он то, рекли бисмо, умногоме чини захваљујући свом наслеђеном менталном склопу: упорно и промишљено, са пуно достојанства и уздржане мирноће, како је о њему писао Цвијић. Истраживања која смо до сада објавили, иако недовољна за дефинитивно закључивање, откривају да данашња личност ивањичког краја мења неке ставове, али задржава и вредности ранијих генерација.

#### **Прилог: Писменост и образовање становника ивањичког краја 1900, 1953, 1961, 1981. године**

##### **Н е п и с м е н и**

1900. године

У Моравичком срезу било је укупно 87%

у граду 46%

у селу 90%

1961. године

У општини Ивањица било је укупно 31%

у граду 9%

у селу 32%

1981. године

У општини Ивањица било је укупно 14%

у граду 4%

у селу 17%

**Школска спрема становника узраста од 10 до 15 и  
више година**

1953. године

У Моравичком срезу било је укупно

Без школске спреме 58,04%

Са основном школом 37,2%  
Са средњом школом 31,9%  
Са вишом школском спремом 0,1%

1981. године  
У општини Ивањица било је укупно

Без школске спреме 23,2%  
Са основном школом 60%  
Са средњом школом 14%  
Са вишом и високом школом 2%

(Пописи становништва Србије из 1901, 1953, 1961. и 1981. године,  
Савезни завод за статистику, Београд)

**Desanka Nikolić**

## **Old-Vlah Era from the Ivanjica District: Construction from the Time of Jovan Cvijić and Contemporary Images**

*Key words:* Jovan Cvijić, Ivanjica, Old Vlah, Era, psychological character, adaptations, traditional inheritance.

The paper gives a brief account of the ethno-psychological research among Serbs, with a particular emphasis on Jovan Cvijić's work on psychological characters among old-Vlah Eras. We make comparisons on attitudes on psychological characters of the contemporary population of the Ivanjica district (sense of humor, religious affiliation, hospitality, loyalty to the local tradition, knowledge as an ideal) with Cvijić's descriptions on mentality of the same population. A conclusion to be drawn is that the personality of old-Vlah Era, since the Cvijić's writings until today, did not change very much. The personality of Era is in a phase of adaptation to contemporary time, but it did not lose values of the earlier generations, that is, it still incorporates the traditional inheritance.

## Марко Стојановић

Етнографски музеј у Београду  
markoaurelije@EUnet.yu

# Алтернативна медицина – исцелитељи душе

Етаблирана и алтернативна или традиционална медицина структурно су одређене и повезане у складу са преовлађујућим вредносним системима и религиозним одређењем припадника заједнице. Културно-историјски процеси често су етаблирано постављали у алтернативно, и обратно. Кризе у друштву, као *психофизички окидачи*, иницирају структурне поремећаје личности код активних и пасивних учесника и иницирају потрагу за психотерапеутским методама које укључују постојање трансценденталне стварности.

*Кључне речи:* традиционална култура,  
глобализација, друштвена криза,  
магијска пракса, исцелитељи,  
алтернативна психијатрија

## Подстицаји – историјски и културно-социолошки оквири

Преломни периоди у историји одувек су узроковали структуралне кризе у психофизичком стању и функционалном понашању становништва постављеног у епицентар догађаја. Антропогеографско подручје Балкана, коме припада данашња територија Републике Србије, убраја се у таква изразито „трусна“ подручја. У оквиру друштвених промена током 20. века на том простору, у периоду који је значајан за светску заједницу због последица два светска рата, снажан печат утиснуло је постојање државе под именом Југославија, која је заузимала централни део Балканског полуострва. Установљена као парламентарна монархија после Првог светског рата, револуционарно је већ после Другог светског рата преуређена у републику – Федеративну Народну Републику Југославију (ФНРЈ), а потом преименована у Социјалистичку Федеративну Републику Југославију (СФРЈ), да би у последњој деценији 20. века постојала под називом Савезна Република Југославија (СРЈ). У контексту будућег разматрања значајно је навести чињеницу да су СРЈ сачињавале само две од шест бивших република СФРЈ,

што је последица грађанских ратова током којих је већина бивших република СФРЈ конституисана у самосталне државе.<sup>1</sup> Из подручја ратних дејстава српско становништво је махом пребегло у Србију, па је тако она постала територија са највећим бројем избеглица у Европи. Званични завршетак сукоба није допринео да се број избеглих лица значајно умањи, те се сматра да је на територији Србије још увек око 900.000 лица са нерешеним правним статусом. Треба навести да део тог броја чине прогнаници са територије Косова и Метохије.

Кондензација догађаја, који су неумитно довели до ратних сукоба у бившој Југославији- *de facto* последњих ратова на тлу Европе, започета је неумитним променама насталим по смрти харизматичног *вође* Јосипа Броза, историјске личности светског формата из друге половине 20. века и доживотног председника СФРЈ. Култ личности, који је обележио и приватни живот и јавне функције Ј. Броза, јасно се препознаје у – речником маркетинга представљено – израженој *brand* функцији његовог псеудонима Тито. Својеврсни облик световне религиозности у обожавању Тита довео је, по његовој смрти, до процеса у коме су битно пољуљани утемељени ставови индивидуа, њихови измењени вредносни судови о месту и улози у заједници, о сопственом идентитету и психосоцијалном односу према другима. У следу догађаја такво исказивање је довело до индукованих социјалних потреса, пада стандарда, прикривене конфузије у функционисању државе. У периоду вакуума, у коме су „религиозни“ чланови заједнице тражили новог идола, појавио се Слободан Милошевић. На историјску сцену тај политичар је ступио током периода у коме је дошло до сукцесивних промена друштвених уређења у бившим државама тзв. *државног социјализма* – СССР, Пољска, Мађарска, Румунија, ЧССР, и његова улога у историји до данас није потпуно разјашњена. Значајно је навести чињеницу да је СРЈ, каузално повезана са догађајима који су довели до сецесије република СФРЈ, грађанских ратова, потом признавања бивших република као самосталних држава, оформљена и конституисана под знатним утицајем *вође* неприкосновеног ауторитета – Милошевића.

Однос према *вођи* препознатљив је у синдрому понашања према харизматској личности и очигледан је у односу према Титу и према Милошевићу, као политичару који је желео да преузме Титову улогу. Синдром поготову указује на повратну спрегу, која у вредносном систему учесника подстиче понашање при коме они човека издигнутог у положај идола посматрају као неприкосновени ауторитет по свим питањима, при чему искази и вредносни судови *вође* задобијају атрибуте непорецивог. Тако постављена сцена за историјске промене довела је до кулминације прикривене масовне депресије, настале и нарастале током процеса девастације

---

<sup>1</sup> Последњим договором на државном нивоу, у 2003. години СРЈ је постала Државна заједница Србија и Црна Гора. Ратови су, у знатнијем или мањем обиму, вођени на територијама данашње Републике Словеније, Републике Хрватске, Федерације Босне и Херцеговине и Републике Српске.

специфичног социоекономског система у СФРЈ и „клинички“ изражене током ратних сукоба узрокованих сецесионистичким процесима и у грађанским ратовима који су довели до одвајања република у самосталне државе. Изузевши ратна дејства, већ промене у функционисању друштвеног система, ауторитет државе у опадању, држава недефинисана по многим параметрима и знатно снижена економска моћ рефлектовали су се и на психофизичко стање свих припадника друштвене заједнице. Видљив утицај безрезервног поверења *вођи* Милошевићу исказао се на спољашњем плану преко санкција Уједињених Нација због учешћа Србије у ратовима на тлу других држава, што је све грађане довело у ситуацију да буду учесници тих ратних страхота. Изолација становништва, настала током спровођења санкција, неизоставно је допинела променама у односу становништва према свим системима који чине ауторитет државе, па и према самом Милошевићу као *вођи*.

Настали лимити у систему здравствене заштите, засноване у оквирима научно утемељене, званичне или тзв. позитивне медицине, у великој мери су утицали на будуће односе потенцијалних корисника. Застарела медицинска опрема или њен недостатак, нередовно снабдевање лековима, а самим тим и драстично умањене могућности за успех терапеутског процеса, пољуљали су до тада неприкосновени положај званичне (научне, официјелне ...) медицине. Простор створен неповерењем и упражњено место у систему здравствене заштите запосели су многобројни превентивни и куративни методи, који се скупно могу сврстати у алтернативне начине лечења.<sup>2</sup>

Улога културног контекста у проживљеном сукобу допринела је, за активне и пасивне учеснике у ратовима, да историјске и индивидуалне последице постану „коллатерална штета“ ратних дејстава. Исто тако, битно квантитативно учешће алтернативних начина лечења током ратних година на нашем социо-културном простору указује на потребу да се препознају назнаке у систему деловања „исцелитеља“. Постојање утврђених општих места, значењских и комуникационих *топоса* који су системски инкорпорирани битан је фактор у свему томе и указује на елементе парадигматских низова, који феномен тог типа могу да позиционирају у општи цивилизацијски тренутак и, посебно, у време и простор Србије на преласку из једног миленијума у други. Савремена медицина новим сазнањима проширује и уобличава укоренење ставове о најразличитијим узроцима дисфункција у човековом организму. Тренд код многих који се у савременом свету системски и практично баве хуманом медицином указује на то да је преко деведесет процената свих обољења психосоматске природе. Према томе, опште савремено схватање је да физичке манифестације, тј. симптоми, настају као последице тренутног, како психичког тако и физичког стања појединца, као и да зависе од његове припадности одређеној култури, односно цивилизацији. У сваком случају, доживљени стресови у периоду криза и

---

<sup>2</sup> С. Кнежевић, *Етномедицинска схватања у савременом Београду*, Acta Historica Med. Stom. Pharm. Vet. XX (1-2), Београд 1980, 112-116; М. Павловић, *Медицина у Београду – између традиције и савремености*, ГЕИ САНУ XLIV, Београд 1995, 238-240.



напетост као начин живота западне цивилизације, којем – на жалост – све више подлежемо, представљају погодно тло за обољења. Паралелно, здрав начин живота или „здрав начин живота“, какав нуде сви који се баве алтернативном медицином, постаје *conditio sine qua non* при превенцији ризика од испољавања клиничке слике обољења. Време реалне кризе у Србији с краја 20. века избацило је на површину релативно полиморфну групу, коју бих апстрактно назвао псеудолекарима због еклектички утемељеног метода, а која у своје методе и системске формулације у лечењу укључује санирање деструктивних процеса који се одвијају у личности. У тој групи се у улози исцелитеља појављују и самозвани *бели магови, шамани, видовњаци, прозорљиви, филозофи Истока*, као и многи други. Индикативно је да они у реалност настанка болести, њеног тока и будућег лечења, декларативно уводе „...противника са којим само они могу да изађу на крај...“, називајући такве узрочнике болести *силама таме*<sup>3</sup>, што се значењски подудара са персонификацијом узрочника болести.<sup>4</sup> Разрешење свих проблема такви псеудолекари нуде кроз сопствени делатни однос према свим елементима који постоје у трансценденталном постојању, који чине онострани битак у космосу, енергију и космичку интелигенцију<sup>5</sup>.

### Пролог – наука, религија и магија

До савременог доба, непознанице у процесу узрочно–последичног начина функционисања психичког апарата, као својеврсног *окидача* у настанку болести, позиционирале су одређене елементе медицинске праксе, начелно посматрано, у контекст својеврсних магијских метода.<sup>6</sup> Умногоне су тек сазнања и промене у медицинској теорији и пракси током 20. века довели до савремених трансформација. Тек се крајем 19. века и у 20. веку може говорити о озваниченом положају савремене научне медицине, што се одразило на рад у многим подручјима лечења, поготову у домену психологије. Уколико као референтни систем за положај научне медицине усвојимо данашњи тренутак тзв. западне цивилизације коме припадамо, умногоне окренут ка филозофији материјализма, намеће се закључак да су у данашњем антропоцентричном систему појам и садржај *науке* постављени у функцију обожавања. У семантичком кôду тумачено, персонификована улога науке садржи атрибуте божанства, чији је суд неподложен критици и тачан *per se*, па наука постаје предмет обожавања и *панацеја* за све проблеме. У таквом контексту само један приступ лечењу сматра се једино исправним, док су други прихватани као мање или више „затамњени“ и толерисани у заједници.

---

<sup>3</sup> С. Костић, *Употреба амајлија данас*, у: За здравље VI, Зајечар 1999, 314

<sup>4</sup> У традиционалној култури, према веровању, болести имају формалне и суштинске атрибуте демона. С. Зечевић, *Митска бића српских предања*, Београд 1982, s.v. *чума, мора*.

<sup>5</sup> М. Moss, *Sociologija i antropologija*, Београд 1996, 71.

<sup>6</sup> Под појам *медицина* сврставам апсолутно све поступке који су имали и имају за циљ побољшање квалитета људског живота. Исто, 72.

Резултат вишеструког преплитања и утицаја појединачних чинилаца, који – у неком општем смислу – немају претерано много додирних тачака, видљив је у алтернативној медицини која се данас упражњава. Ипак, изгледа да се у сваком систему здравствене културе, од средњег века до данас, могу јасно уочити односи између званично одобрене медицинске праксе и алтернативних начина лечења. Иако постоје школовани лекари и видан утицај арапских медицинских достигнућа, религиозни однос према трансценденталном постојању, Богу, и негирање битног утицаја материјалног света у настанку и лечењу болести доминирају до касне ренесансе и просветитељског покрета. Насупрот томе, у прокламовано савременом 20. веку, обележеном материјализмом и егзистенцијалистичком филозофијом, све је у функцији псеудорелигијског глорификовања човека, који се најчешће посматра и тумачи као врхунско биће материјалног света, а из тога произилази да се он омеђио сопственим научним достигнућима. Такав став, *vice versa* религијском поимању космоса, негира постојање, а поготову утицај оностраног на биолошки живот и човеков битак као његов интегрални део. У међупростору тих крајности и током свих процеса преображаја вредносних система налазила је своје место магијска, пракса најчешће као делатност у функцији допунских терапеутских метода.

Наука се заснива на уверењима *a posteriori*, док се резултати магијске праксе прихватају *a priori*. Тако, искључиво учешће у конкретном процесу – уз придржавање правила ритуализованог понашања, претпоставља позитиван исход. И савремена медицинска пракса томе подлеже, па се може говорити о постојању криптомагијског приступа. Поверење на коме се заснива однос пацијента и лекара у „светом времену и простору“, током прегледа у ординацији има све елементе магијске праксе – „Обухвата вршиоце обреда, чиновне и представе“,<sup>7</sup> па бих рекао да и данас званична медицина на многим својим пољима деловања задржава привилегију да буде окружена магијским правилима, упутствима и ритуалима у најопштијем значењу.<sup>8</sup> Улога „вршилаца обреда“, коју лекар током прегледа пацијента пружима, амбивалентна је због тога што – већим делом – уверење пацијента у успех лечења почива на *a priori* поверењу, а – на другој страни – и лекар своје поверење најчешће дугује туђим искуствима по чијим методама делује. У дијагностички и терапеутски процес пацијент улази искључиво поверењем, без спознаје о суштини и начину деловања. Појава која је интегрални елемент у успостављању односа лекар – пацијент, а коју бих назвао магијски *feed back*, садржајно почива на улози лекара као извршиоца/носиоца моћи које су ван могућности спознаје пацијента. Лекар те моћи задобија управо путем културно обликованог веровања пацијента да су лекари, на основу знања о животу и смрти, „носиоци моћи“. У том светлу може се посматрати и чињеница да се исходи лечења код пацијената сличних по свим параметрима

<sup>7</sup> У најопштијем значењу може се говорити о ритуализованом ставу према терапеутском процесу – лекови „на шест сати“, „после јела“, „на празан стомак“ итд. Исто, 71.

<sup>8</sup> M. Moss, *н. д.*, 72.

врло често необјашњиво разликују, што се у научној медицини објашњава *есенцијалним узроцима* на које се не може утицати. У прилог магијском односу пацијената према лекарима иде и легална терапеутска метода названа *плацебо ефекат*: употребом безопасног средства као лажног лека долази до промена, при чему су честа драстична побољшања и коначни позитивни исходи као резултат такве куративне методе. Пацијент прихватањем и деловањем по прописаним методама лечења, без истинског увида у разлоге и суштину процеса, укључује себе у магијско поимање света, засновано на вери и нади у успешан исход ритуализованог понашања као магијске трансакције. На другој страни, у традиционалним друштвима која почивају на неписаним правилима и законима, *чаробњаци*, *шамани*, *врачи* структурно су у заједници позиционирани у статус сличан ономе који имају савремени лекари. Иако „медицинска пракса“ таквих терапеута припада магијском моделу мисаоних процеса и спознаје узрочно-последичних односа у природи они рационалним учешћем у сазнањима, заснованим на моделу учења путем успешних и погрешних покушаја, што модел приближава научном принципу проверљивости, ипак на неком нивоу схватају магијску праксу као апсурд који даје резултат.<sup>9</sup>

У значењском јединству науке и магије, насталом током историјског развитка медицинске праксе, требало би увести утицај неприкосновеног ауторитета, религиозну спознају Бога. И лекари и исцелитељи дугују део свог унутрашњег ауторитета, уверење са којим обављају делатност, и веровању о постојању божанске силе. Као пример навешћу да су покровитељи и управитељи за многе од светски признатих болничких центара, непосредно или посредно, велике црквене заједнице међу конфесијама хришћанства, у јудаизму, исламу, и сл. Но, многи од тих центара су, истовремено, и носиоци програма истраживања и, потом, спроведене праксе прогресивних метода лечења, заснованих на ажурираним научним достигнућима у савременој медицини. Преплитање у троуглу наука-магија-религија, где се често бриколирају елементи једног принципа са другим и чак трећим, обележено је и ноторном чињеницом да у заједницама које почивају на моделу традиционалне културе, што је случај и са нашим антропогеографским подручјем, носиоци и извршитељи магијске праксе у ритуализованим ситуацијама употребљавају „култни инвентар“ из хришћанских богослужбених ритуала, па различитим молитвама за здравље „призивају у помоћ“ хришћанске светитеље и самог Господа.<sup>10</sup>

Хришћанство је као доминантна цивилизацијска тековина ушло у последњем миленијуму у све поре културне историје свих цивилизација на

---

<sup>9</sup> Исто, 172 – 173, 176.

<sup>10</sup> Очигледан пример су практиковања вуду ритуала у „хришћанском мизансцену и костимографији“. Код нас је етнографски забележена рецентна магијска пракса у етнолошким филмовима: *Врачаре*, производња РТС ТВ Београд, 1998, режија К. Катић, трајање: 30 минута; *Баба Станијина црква*, производња Народни музеј Зајечар, 1998, режија С. Антић, трајање: 18 минута.

тлу Европе. Утицај и модели понашања који су деловањем цркве као институције ушли у културни инвентар традиционалних заједница на нашем тлу видљив је на разним пољима деловања. Због тога сматрам да би требало да у интерпретацији односа савремене и традиционалне (алтернативне) медицине укажем на неке од чинилаца које је у свакодневни живот унела православна конфесионална припадност становника на територији данашње Србије. У време настанка, обликовања, укоревљавања и прихватања културе аутархичних сеоских заједница на тлу српске средњовековне државе, утврђених модалитета који функционишу као традиционалне обредно-социоекономске заједнице и који су преживели до савременог доба, партиципанти у култури нису веровали само у једну „истину“ при превентиви и лечењу болести. У социјалном простору који данас заузима *позитивна, званична медицина*, заснована на научним достигнућима, постојали су у време средњег века методи лечења прожети религиозним ставовима православног хришћанства – светитељски култови исцељења при манастирима, молитве *за здравље*. Истовремено је постојала и врло напредна пракса куративног лечења, коришћена, на пример, у манастиру Хиландар.<sup>11</sup> С обзиром на то да је средњовековна српска држава била утемељена на традицији византијског царства као *хришћанске империје*, те методе лечења могу се посматрати као систем здравствене заштите, утемељен религијским каноном од стране државе. У народу је, истовремено, функционисала предхришћанска традиција у многим сферама живота, потпуно прожета магијском праксом постављеном у функцију одређених резултата начина мишљења, система вредности и погледа на свет. У традиционалном друштву, паралелно материјалном, веровало се да постоји онострани свет натприродних бића, персонификованих сила природе, космоса, са којим се може ступити у контакт и ритуалима магијске праксе допринети излечењу или другој користи за појединца и заједницу.<sup>12</sup> Паралелно и обострано толерисано упражњавање таквих облика медицинске праксе очигледно наставља живот и у обновљеној, модерној српској држави почетком 19. века, па монаси и свештеници „читају мале и велике молитве“,<sup>13</sup> а по селима „видари лековима и бајањима лече народ“.<sup>14</sup> Почетком 19. века стидљиво код нас стижу заступници савремене медицине, задуго оспоравани, па је она мукотрпно крчила пут ка свом месту у култури, јер је тешко прихватана као нови систем ставова у вези са здрављем и функцијом здравствене заштите.<sup>15</sup>

<sup>11</sup> В. Стојанчевић и С. Кнежевић, *Манастири у средњовековној Србији као места исцељења*, *Acta Historica Medicinae Pharmaciae Veterinae*, Београд, 1976; Р. Баришић, *Болница манастира Хиландар и њен инвентар*, Архив за историју здравствене културе Србије Научног друштва за историју здравствене културе, Београд 1991.

<sup>12</sup> В. Ђурић, *Предговор*, у: *Мит и религија у Срба*, Београд 1973, VIII – XII.

<sup>13</sup> Т. Ђорђевић, *Из Србије кнеза Милоша*, Београд 1983, 158 – 159.

<sup>14</sup> Исто, 155, 160.

<sup>15</sup> М. Павловић, *н. д.*, 237.

## Утицаји – глобализација и масовна култура

Изнад за и против у истраживању феномена алтернативне медицине на нашем тлу, заузео сам начелни став да савремене исцелитеље на нашем подручју у даљој интерпретацији посматрам као психијатре који неуобичајеним терапеутским средствима теже стабилизовању и рекулперацији психичког апарата појединца. У прилог томе иде очигледна чињеница да су алтернативни начини лечења пронашли простор за деловање у узнапредовалом процесу промена система вредности. Корпус медицинске културе становништва, како урбаних тако и сеоских заједница, у рефлексiji је према данашњем цивилизацијском тренутку, када међуоднос савремене и алтернативне медицине варира од културе до културе. Преплитања, а чешће антагонизми у односу савременог и традиционалног у домену деловања медицине, где савремено подразумева код конзументата прогресивно, исправно, док је традиционално превазиђено и погрешно, постоје онолико дуго колико и религиозна веровања у људским заједницама. У културе Далеког истока научна медицина је, на неки начин, импортована из Европе током колонијалних освајања. На огромном простору данашње Русије, где има много преплетених утицаја култура са два континента, у време социјалистичког друштвеног уређења, алтернативни начини лечења подигнути су на академски ниво могућношћу да се различите традиционалне методе институционално проучавају. На трећој страни је тзв. западна култура, у којој су алтернативни методи лечења легализовани, али остају на нивоу личног избора који је често условљен егзотиком самог метода и отуђеним начином живота у светским метрополама. У Србији постоје назнаке за законско регулисање алтернативних метода, мада се исцелитељи често прикривају под маском других делатности. Изузетно агресивна маркетиншка кампања већине исцелитеља, њихови наступи у електронским медијима – који се користе у сврху промоције филозофских погледа на свет у функцији исцељења, потом специјализовани часописи као што су *Треће око*, *Нострадамус*, *Зона сумрака* и други, показују реалност тржишта и огроман капитал који је, претпостављам, узрок и последица очигледног деловања квазимедицинске делатности.<sup>16</sup> Напоследку, као комуникационе референце могу да помогну и медијски пласирана „писма читалаца“, захвалних пацијената, препоруке о резултатима терапија такве врсте психијатријске помоћи – неинституционализован огласни простор исцелитеља.

Утицај свеопште глобализације, урбанизације и метрополизације културе, која превазилази „утицајне сфере“ појединих цивилизација – као начина организације вишевековних процеса социо-културног обликовања заједница, надилази поделе које су, начелно постављено, лоциране у цивилизацијско време до прве половине 20. века, конкретно – до краја Другог

---

<sup>16</sup> С обзиром на то да је владавина Слободана Милошевића доживела кулминацију и катарзу током 1999 – 2000. године при истраживању сам користио податке из текстова који су штампани у том периоду, у специјализованим часописима за оглашавање, објашњавање, маркетинг и PR у деловању савремених „исцелитеља“.

светског рата. И поред империјалних државних творевина какве су представљале традиционалне монархије Западне Европе, првенствено Велика Британија, Немачка, Шпанија, Португал, поред последица њихових освајања и културног потчињавања колонијалног становништва, што је као одвојени процес омогућавало културне утицаје и значајне уносе елемената из традиционалних култура Далеког, Средњег и Блиског истока у домаћу културу, свака од цивилизација имала је ексклузивни културни простор. Масовна култура 20. века пореметила је те, мање или више изражене тенденције ка различитим степенима самоизолације, што је представљало значајне изразе надмоћи „великих култура“, када се посматрају у сопственом огледалу. Парадоксално, до највећег међусобног уплива једних на друге – код просторно, духовно, суштински и феноменолошки удаљених носилаца различитих култура – дошло је током планетарног ратног сукоба у Другом светском рату. Коначна пропаст империјалне политике и расне теорије као идејног концепта империјализма допринели су да се егзалтација победника и мимикрија побеђених испреплету у постепеном уједначавању и „секуларизацији разлика“. При том, умножавању утицаја допринеле су многобројне миграције радно способног становништва, чак са различитих континената, које је у „пртљагу културе“ доносило и егзотичне филозофије медицине као израз свог културног порекла и статуса.

### **Домаћи терен – традиционално и савремено**

Одблесци светских дешавања током последњег века другог миленијума осветљавали су и социокултурни простор данашње Србије, уз више или мање утицаја при променама функционисања културних модела. У периоду после Другог светског рата значајно су, барем административно-декларативно, и коренито измењени модели функционисања друштвене заједнице. Дотадашњи периоди трајања савремене српске државе, иако у појединим елементима различити, обележени су процесом одржања традиционалног модела друштва и, што је врло битно, традиционалне и званичне побожности.<sup>17</sup> Потпуно нов модел социјалистичког друштвеног уређења, државног и потом самоуправног социјализма, у периоду друге половине 20. века омогућио је испољавање световне религиозности као духовног еквивалента процесу индустријализације и урбанизације становништва. У том контексту би идеја комунизма била еквивалент за религиозни однос верника према трансценденталном постојању Бога, чији суд је непорецив и недостижан за тумачење смртника. У преплету прокламоване материјалистичке идеологије и дотадашњих културних модела могу се препознати неке од степеница у развоју односа хришћанства према

---

<sup>17</sup> Традиционална или приватна побожност подразумева функционисање свих домаћих култова као чинилаца у одржавању идентитета породице, проширене породице, села као обредно-социо-културне заједнице. Званична побожност је канонизирана у оквирима православне и католичке конфесије хришћанства и одређена правилима ислама на овом простору.

дотадашњим претхришћанским веровањима на нашем тлу. Сегментарно, у оба случаја се може говорити:

- а) о слоју учесника који су у заносу прихватили нову религију;
- б) о традиционалистима који су криптоверовањима наставили да одржавају дотадашњи културни модел;
- в) о конвертитима који, су под различитим облицима испољавања притиска, ушли у процес акултурације и постепеног прихватања новог културног модела.

У назнакама за case study алтернативне медицине на тлу Србије, посматраној као уобличени функционално-семиотички модел, овде ћу говорити о трансформацијама које прате конкретно понашање у рецентном времену и простору, а потом истаћи поједине услове који су довели до формирања таквог модела функционисања. Данашње несметано јавно оглашавање алтернативаца у штампаним и електронским медијима појавно означава одобрење за деловање у оквирима најшире заједнице, макар на декларативном нивоу. Експлицитно обликован однос понуде и потражње говори нам о тржишним условима пословања, што би требало да укаже на покушаје прилагођавања моделу функционалног друштва, какво се данас повезује са тзв. западним демократским друштвеним уређењима, а следствено томе – и на укључивање у токове глобализације. На другој страни, у доскорашњем моделу друштвеног уређења, формираном по узору на „прву земљу социјализма“ – Савез Совјетских Социјалистичких Република, у Србији су постојали преформулисани традиционални кодекс понашања и друштвени топоси који постоје у патријархалним облицима родовских друштвених установа, које су током векова одржавале корпоративни идентитет заједница на просторима широм Балканског полуострва. У таквом социјалном простору за деловање алтернативне медицине, својеврсни *brikolage* подразумевао је више или мање тајно деловање исцелитеља, тржиште формирано на основу усмено преношених препорука, својеврсну ксенофобију и културни аутизам посматран као *differentia specifica*, напосто – функционални кодекс којим се брани постојеће стање. У тим условима држава се против тзв. праксе надрилекарства борила на два начина: сталним указивањем на напредну праксу научне медицине и „назадне“ методе традиционалне медицине, те законским препрекама за рад.

Савремени модел медијски промовисаних алтернативних исцелитеља инкорпориран је у културни миље који постоји у оквиру социјално разуђених, некохерентних система мањих заједница у урбаним целинама. Већ функционисање по моделу спољног ауторитета, државе, подразумева да не постоји социјални консензус припадника заједнице. У прилог овој констатацији иде чињеница да су само током једног века на истом етносоциолошком простору, у оквиру исте државе, неколико пута мењани друштвени системи са припадајућим системима вредности. Често функционални антиподи у многим доменима, различити друштвени системи су неминовно довели до знатног умањења кохезионих сила међу члановима

заједнице. У значајном обиму инициране миграције село – град и, сада се већ може рећи, наметнута индустријализација, која је претежно земљорадничко становништво увела у „страни простор“ градских целина, довели су до социјалног амалгама различитих друштвених слојева. У таквим условима заједница је почела да функционише по вредносним оквирима који немају чврсто утемељене критеријуме. Културна решетка код припадника таквих, у одређеном тренутку – рекао бих – *ad hoc* формираних заједница, одржала је снагу неписаних закона традиционалних друштава, одређену тријажу и филтрирање неподобних или лимитрофних облика понашања и, напослетку, одбацивање непожељних модела, што све није успео да преузме било који друштвени ауторитет.

Преображај модела функционисања, од традиционалног ка рецентном, може се пратити и по степену и квалитету учешћа чланова заједнице. Цивилизацијски промовисана масовна култура, која чини интегрални део свакодневице чак и релативно изолованих друштвених заједница, инсистира на што већем броју партиципаната, што по дефиницији има за последицу медијски приступ конзумацији информација, персуазивни приступ „што више, то боље“. Насупрот томе, постоји традиционални модел у коме су поједини припадници заједнице, заправо, привилеговани учешћем у догађајима. Модел одржања социјалне кохезије у традиционалном друштву и локалним заједницама подразумевао је оштру поделу: шта се сме – а шта не, шта је достојно – а шта не, шта се санкционише – а шта не; поједине делатности постају у таквим условима социјално-обредни вентили заједнице. Алтернативна медицинска пракса у традиционалним заједницама подразумевала је симболички простор за остваривање посебне врсте легалне делатности која, на плану јавног исказивања, иако декларативно приступачна, остаје недоступна за неке чланове заједнице. Индикативно је и то да патријархални модел традиционалне културе на нашем културном простору, који је функционисао по принципу видних диференцијација по полној, узрасној, статусној стратификацији у заједници, видно одређује и домен здравствене културе традиционалне заједнице. Медицинска пракса о којој је реч подразумевала је најчешће превентивне и куративне методе, које су првенствено повезане са структурним разликама функционисања женског организма у односу на мушкарца; тачније речено, планирање и контрола рађања најчешће су предмет медицинске праксе засноване на магијским ритуалима. На другој страни, магијском праксом су се обично бавиле жене по престанку фертилног периода. Данашње алтернативне методе занемарују или потпуно одбацују традиционалне поделе. Исцелитељи су – равноправно – припадници оба пола, старост и искуство нису мерило успешности, а директни или посредни учесници и корисници бивају чланови најшире друштвене заједнице, без обзира на порекло, статус или образовање.

Многи правци и странпутице, којима су нас упутили историјско-друштвено-културни процеси, захтевају озбиљна преиспитивања српске свакидашњице у транзицији. Сматрам да је претходно изложено покушај препознавања *топоса* који би омогућили целисходније обављену анализу



феномена *исцелитеља*. Даљи правци истраживања укључивали би циљне групе потрошача, *marketing mix* којима исцелитељи долазе до њих, анализу еклектичких модела *терапевтских процеса* и друго. Дубинска анализа узрока и резултата промена у функционисању трију опозиција мушко – женско, табу – дозвољено, приватно – јавно, структурно би омогућила постављање феномена у културну решетку данашњег друштвеног модела.

**Marko Stojanović**

## **Alternative Medicine – Soul Healers**

*Key words:* traditional culture, globalization, social crisis, magical practice, healers, alternative psychiatry.

The wars and subsequent crisis in the former Yugoslavia have brought about a different, distressed value system to the populations in Serbia. One of its reflections is seen in an establishment of the so-called alternative healing systems. The contemporary, modern medicine holds that illnesses are caused by various psycho-somatic agents, therefore, I take contemporary healers to be alternative psychiatrists and therapists which balance and cure individual distresses.

Crisis in societies are psycho-physical triggers that initiate structural disturbances in personalities of active and passive participants, and initiate a search for psycho-therapeutic methods which include transcendental. The processes of globalization and urbanization have helped clear up the fact that the official/established and alternative/traditional medicines have structural determination and corresponding status with the prevailing value system and religious affiliation of the population. Cultural-historic processes are often established in the alternative, and the opposite.

## Полемика

**J. Philippe Rushton**

University of Western Ontario

**Guns, Germs and Steel: The Fates of Human Societies.**  
**Jared Diamond. New York: W.W. Norton, 1997, 480 pp.**

Guns, Germs, and Steel, the author tells us, grew out of his attempt to answer "Yali's question." Yali, a New Guinea native, allegedly asked Jared Diamond, an evolutionary biologist specializing in the study of birds, "Why is it that you white people developed so much cargo and brought it to New Guinea, but we black people had little cargo of our own?" "Cargo" is used here in the same sense as in the famed 'cargo cult,' to refer to all that technology—airplanes, guns, steel axes—European whites brought to New Guinea, whose dark-skinned inhabitants were still using stone tools. Since social science had yet proved unable to satisfactorily answer Yali's question, Diamond tells us that he researched the topic for 25 years and found not an answer, but the answer—compared to New Guineans, Australian Aborigines, Africans, and Amerindians, the peoples of the Eurasian continent were environmentally rather than biologically advantaged. They had the good fortune to have lived in centrally located homelands that were oriented along an east-west axis, thereby allowing ready diffusion of their abundant supply of domesticable animals, plants, and cultural innovations.

In his geographical determinist answer, Diamond, well-known academic, regular writer for Discover magazine, and author of *The Rise and Fall of the Third Chimpanzee*, joins the debate about group differences in intelligence. But you won't find any careful weighing of the evidence for or against his and other environmental, as opposed to genetic, arguments in *Guns, Germs, and Steel*. Throwing down the gauntlet, Diamond brands the genetic argument on IQ "racist" (pp. 19-22), anathematizes Herrnstein and Murray's (1994) *The Bell Curve*, declaring it "notorious" (p. 431), and dismisses any possible role for genetic differences with his ex cathedra statement that: "The objection to such racist explanations is not just that they are loathsome but also that they are wrong" (p. 19). Diamond summarises his long book in one credal sentence: "History followed different courses for different peoples because of differences among people's environments, not because of biological differences among peoples themselves" (p. 25). It seems incredible that, as an evolutionary biologist, Diamond seems unaware that it is different environments that cause, via natural selection, biological differences among populations.

As a card carrying "race-realist" (Rushton, 1995), I should register my objection to Diamond's claim that *Guns, Germs, and Steel* is a good faith effort to solve one of the most controversial and enduring controversies in the history of philosophy and social science. Diamond's many omissions constitute at best shoddy, and at worst dishonest, scholarship. However well written, however encyclopedic in scope, and however much truth there may be in this book about 10,000 years of

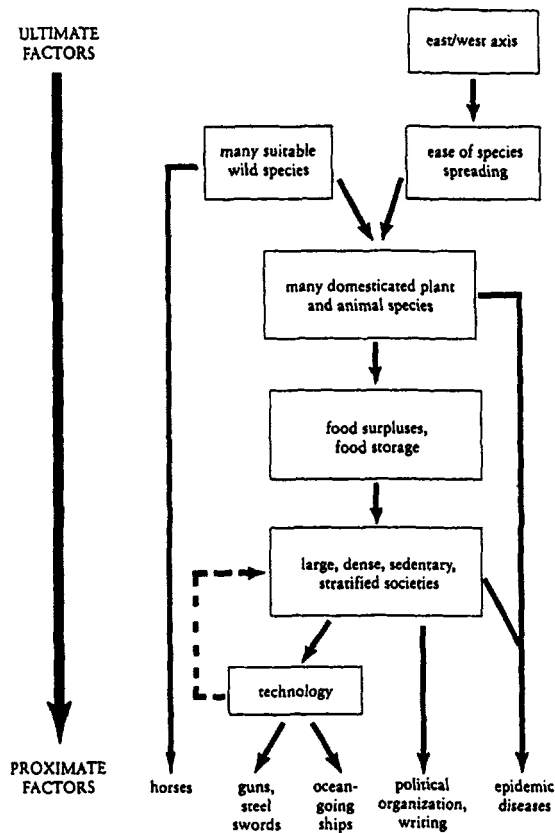
human history, Diamond does not give his readers the whole truth and nothing but the truth. In fact, he gives them much less.

Nonetheless, Diamond's thesis that the facts of history can be explained by anchoring that discipline in the biogeographic and evolutionary sciences, rather than assuming as do many professional historians, that history is just "one damned thing after another," merits careful consideration. *Guns, Germs, and Steel* certainly reads well and it does contain a storehouse of data that cry out for a unifying explanation. Astonishing, for example, is the fact that the island of Madagascar was colonized around 500 A.D. (about the same time as Hawaii) by an Austronesian-language people (similar to Polynesians) from Borneo, some 4,000 miles across the Indian Ocean, rather than by East Africans living only 250 miles away. Diamond's answer (again) is that conquerors had better homelands rather than better brains. The immediate reason why Austronesians crossed the Indian Ocean was because they invented ocean-going canoes. They did this by outrigging dugouts, to stop them from capsizing, by lashing two smaller logs parallel to the hull and several feet from it, one on each side, connected to the hull by poles, with sails added later.

According to Diamond, the underlying explanation of why the Austronesians were more inventive than Africans is that they were colonizing farmers originating in south China where they had achieved a head start through domesticating pigs, chickens, dogs, and rice. They simply loaded their domesticated products into their ocean-going canoes and moved on to replace the original tropical southeast Asians (possibly hunter-gathering Negritos). The Austronesian expansion began in Taiwan (3,500 B.C.), then moved to the Philippines (3,000 B.C.), Indonesia (2,000 B.C.), New Zealand (1,000 A.D.) and the Pacific Islands (500 A.D.).

Why did the Polynesians develop a technology that Africans did not dream of? (Until the Arabs and Europeans arrived, south-of-Saharan Africans had failed to invent the wheel, written languages, numbering systems, measures of time, rules of law, or dwellings larger than two storeys; Baker, 1974). Why did Europeans colonize Africa, Australia, and the Americas while sub-Saharan Africans, Australian Aborigines, and American Indians did not colonize Europe? The Austronesian replacement of existing populations, Diamond tells us, occurred for the same reasons that Europeans later replaced Amerindians, Khoisan, and Native Australians, that is, they had denser populations, superior tools and weapons, more developed watercraft and maritime skills, and epidemic diseases to which farmers, but not hunter-gatherers, had developed resistance (the "guns, germs, and steel" of the book's title).

To clarify chains of causation, Diamond invokes the concept of 'ultimate' and 'proximate' levels of explanation, as used in evolutionary biology (Figure 1). Thus, although the 'proximate' reason why Europeans and Asians 'conquered the world' lies in superior technology in the form of ocean-going ships, guns, steel swords, and superior political organization and writing, occasionally helped along by epidemic disease, the 'ultimate' reason is that technology began earlier and proceeded faster in continental Eurasia because of Eurasia's heritage of domesticable plants and animals. By contrast, Australia was impoverished and other continents were only moderately endowed, hence their relative backwardness.



**FIGURE 1.**

The ultimate-proximate continuum of factors underlying the broadest pattern of history. This chart represents Diamond's (1997, p. 87) view of the chains of causation leading from ultimate factors (such as orientation of continental axes, see figure 2) up to proximate factors (such as guns, horses, and diseases).

According to Diamond's reckoning, there are only 148 species of large, wild creatures that can be tamed (and of these only 14 species have made it to the farm). In the plant realm, only several hundred of 200,000 species can yield good protein. The ancestors of these mammals and plants—which include pigs, barley, and rice—just happened to be in the Fertile Crescent and China. Moreover, only the Eurasian continent has an east-west axis allowing diffusion of plants, animals, and people across similar, somewhat Mediterranean-style climate and terrain (see Figure 2).

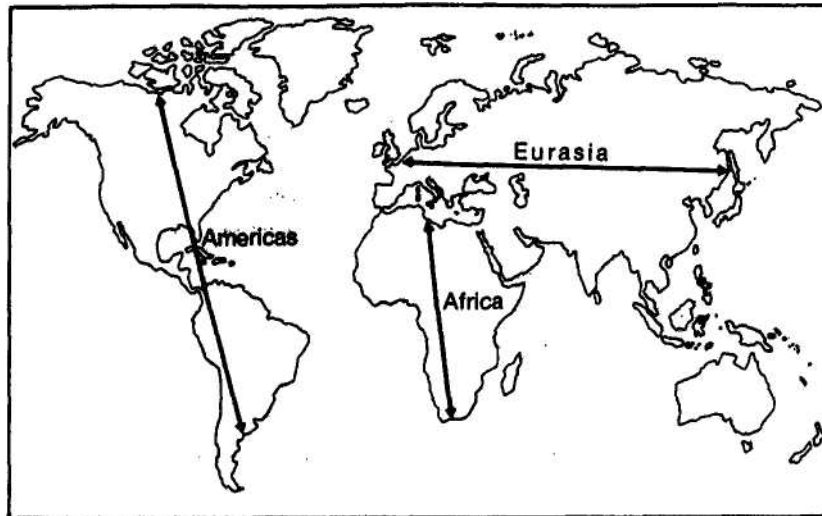


FIGURE 2. Major axes of the continents (from Diamond, 1997, p. 177).

The north-south axis of Africa and America inhibited diffusion due to severe changes in climate. For example, the tropical jungle of central America effectively stopped the southward migration of domestic corn from Mexico and the northward migration of the domestic llama from Peru. Five thousand years after llamas had been domesticated in the Andes, the Maya, Aztecs, and all the other native societies of Mexico remained without pack animals. Similarly, the Saharan desert and tropical rainforests of Africa impeded the southward spread of technology from the Fertile Crescent of the Middle-East.

Though he is not the first to have offered such explanations, Diamond amply documents how the Fertile Crescent, which gave rise to European civilization, had the best agricultural resources of the five to nine cradles of agriculture. Its grasses had the greatest variety of large seeds. The region had plenty of domesticable animals. Cows, sheep, pigs, hens, and cows were tamed. Domestic beasts bore the burden of early agriculture, while horses powered military expansion. Diamond also shows the much less well known means by which people in New Guinea, Australia, and elsewhere in the world intelligently took advantage of every available resource. Even the aboriginal Australians, their land dry and infertile, managed in one region, where rivers reliably flow, to construct elaborate canals up to a mile and a half long, allowing eels to extend their range between marshes.

Diamond's conclusion, neither novel or unique (Crosby, 1986; Darlington, 1969), is that agriculturally wealthy Eurasians had a long head start in developing a surplus population with a division of labor that enabled the tools of civilization to arise. Agricultural settlements led small bands of nomadic hunter-gatherers to coalesce into village-based tribes. These grew into chiefdoms comprising thousands of people from many villages. Chiefdoms led conflict-mediating laws to be codified. Ruling classes and elites emerged to mobilize citizens and their resources to wage

war, build public works, and increase political power. Finally, the state arose and with it the large populations and technological developments including political organizations that produced fleets of soldiers engaging in transoceanic conquest.

Writing conferred additional administrative control and military success. For example, the letters and pamphlets coming back to Spain from Cortes's conquest of the Aztecs in Mexico, sent Spaniards pouring into the New World and supplied the necessary detailed sailing directions. Later, Pizarro explicitly modeled his ambush of the Incas in Peru on the successful (written down) strategy of Cortes's conquest of the Aztecs in Mexico.

Unacknowledged by Diamond is that the Chinese were often in advance of Europeans. By 1442, for example, the Chinese had developed a vast ocean going fleet which arrived off the east coast of Africa with 200 ships and 20,000 men. (Contrast these logistics with those of Christopher Columbus who had only 3 ships and 200 men 50 years later!) The Chinese had already invented the magnetic compass and could easily have sailed around the Cape of Good Hope and 'discovered' Europe. That they did not do so and instead skuttled their ships and destroyed the plans for building them remains a curiosity.

### **Problems Unresolved and Data Unexplained**

All of the foregoing developments created positive feedback loops selecting for increased intelligence and various personality traits (e.g., altruism, rule-following, etc.). Not surprisingly, Diamond ignores this eventuality. As a differential psychologist and evolutionary theorist studying race differences, I was struck by how much potentially explanatory information Diamond omitted. Large data sets dovetail too virtuously (to use Robert Oppenheimer's poetic phrase) to be ignored. For example, well documented racial differences in brain size and IQ map very closely to the same cultural histories Diamond is at such pains to try to explain. Although Diamond dismisses such research as "loathsome", he leaves his readers, many of whom would no doubt like to agree with him, clueless as to what, if anything, might be scientifically wrong with any of it.

Although independent researchers have repeatedly confirmed: (1) The geographical distribution of intelligence, (2), the relationship between intelligence and brain size, (3), the geographical distribution of brain size, and (4), the heritability of intelligence, Diamond, the author of *The Rise and Fall of the Third Chimpanzee*, is like a composite of the three wise monkeys and does not want to see, hear, or say anything about these topics. Therefore, I will briefly summarize them. Readers seeking a more extensive summary can consult *The Bell Curve*, and for a complete discussion of how brain size and IQ explain much of human behavior and are in turn explained by human evolution, see my *Race, Evolution, and Behavior*.

1. The geographical distribution of intelligence. One hundred years of research has established that East Asians and Europeans average higher IQs than do Africans. East Asians, measured in North America and in Pacific Rim countries, typically average IQs in the range of 101 to 111. Caucasoid populations in North America, Europe, and Australasia typically average IQs from 85 to 115 with an over-

all mean of 100. African populations living south of the Sahara, in North America, in the Caribbean, and in Britain typically have mean IQs from 70 to 90 (see Lynn, 1997, for a comprehensive review).

Parallel differences are found on relatively culture-free tests such as speed of decision making. All children can perform the task in less than one second, but children with higher IQ scores perform faster than do those with lower scores. Asian children in Hong Kong and Japan average faster than do European children from Britain and Ireland, who in turn average faster than do African children from South Africa. This same pattern of racial differences is also found in California.

2. The relationship between intelligence and brain size. Diamond neglects to mention any of the remarkable discoveries made during the 1990's 'decade of the brain' using magnetic resonance imaging (MRI). Such MRI studies, which construct three-dimensional models of the brain in vivo, show a correlation of about 0.40 between brain size and IQ, as replicable a set of results as can be found in the social and behavioral sciences. The first MRI/IQ studies were published in the late 1980's and early 1990's in leading, refereed, mainstream journals like *Intelligence* (Willerman et al., 1991) and the *American Journal of Psychiatry* (Andreasen et al., 1993).
3. The parallel geographical distribution of brain size. Racial differences in brain size have been established recently using wet brain weight at autopsy, volume of empty skulls using filler, and volume estimated from head sizes. Using endocranial volume, for example, Beals et al. (1984, p. 307, Table 5) analyzed about 20,000 skulls from around the world. East Asians averaged 1,415 cm<sup>3</sup> (SD = 51), Europeans averaged 1,362 cm<sup>3</sup> (SD = 35), and Africans averaged 1,268 cm<sup>3</sup> (SD = 85). Using external head measures to calculate cranial capacities, Rushton (1992) analyzed a stratified random sample of 6,325 U.S. Army personnel measured in 1988 for fitting helmets and found that Asian Americans averaged 1,416 cm<sup>3</sup> (SD = 104 cm<sup>3</sup>), European Americans 1,380 cm<sup>3</sup> (SD = 92), and African Americans 1,359 cm<sup>3</sup> (SD = 95). Moreover, a recent MRI study found that people of African and Caribbean background averaged a smaller brain volume than did those of European background (Harvey, Persaud, Ron, Baker & Murray, 1994).

Contrary to purely environmental theories, these racial differences in brain size show up early in life. Data from the U.S. National Collaborative Perinatal Project on 35,000 children found that Asian children average a larger head perimeter at birth than do White children who average a larger head perimeter than do Black children, even though, at age seven, Asian children average smaller body size (and Africans larger body size) than do Europeans. Further, head perimeter at seven years correlates with IQ at age seven in all three racial groups (see Rushton & Ankney, 1996, for review).

4. The heritability of intelligence. As discussed in *The Bell Curve and Race, Evolution, and Behavior*, the heritability of intelligence is now well established from numerous adoption, twin, and family studies. Particularly noteworthy are the

heritabilities of around 80% found in adult twins reared apart (Bouchard, Lykken, McGue, Segal & Tellegen, 1990). Moderate to substantial genetic influence on IQ has also been found in studies of non-Whites, including African Americans and Japanese. Even the most critical of meta-analyses find IQ about 50% heritable (Devlin, Daniels & Roeder, 1997).

Transracial adoption studies suggest a genetic contribution to the between-group differences. Studies of Korean and Vietnamese children adopted into White American and White Belgian homes show that, although as babies many had been hospitalized for malnutrition, they grew to excel in academic ability with IQs 10 points or more higher than their adoptive national norms (Frydman & Lynn, 1989). By contrast, Weinberg, Scarr and Waldman (1992) found that at age 17, Black and Mixed-Race children adopted into White middle-class families performed at a lower level than the White siblings with whom they had been raised.

### **The Moralistic Fallacy and Behavioral Creationism**

It is not as though Diamond is unaware of the importance of brain size in human evolution. Indeed he discusses the relation of brain size to behavioral complexity in describing the evolutionary sequence from Australopithecus through Homo erectus to Homo sapiens (pp. 36-40). According to Diamond: "Although Homo erectus, the stage reached around 1.7 million years ago, was close to us modern humans in body size, its brain size was still barely half of ours. Stone tools became common around 2.5 million years ago, but they were the crudest of flaked or battered stones" (p. 36). I know Diamond is aware of the MRI studies on brain size and IQ, and of studies on race differences, because my colleagues and I routinely sent him copies as they appeared and asked him what he thought! For the record, let it be known that Diamond did not reply to the missives regarding this published scientific data. Now he has chosen to withhold all these data from his readers.

Moreover, Diamond (pp. 38-40) acknowledges the accumulating evidence in favor of the "Out-of-Africa" theory of human origins. It holds that Homo sapiens arose in Africa 200,000 years ago, expanded beyond Africa in an African/non-African split about 110,000 years ago, and then migrated east in a European/East Asian split about 40,000 years ago. Diamond refuses to acknowledge any relationship between this evolutionary sequence and the parallel ranking of Africans, Europeans, and East Asians in brain size and other behavioral traits. Nor does he tell his readers that evolutionary selection pressures were different in the hot savanna where Africans evolved than in the cold Arctic where East Asians evolved.

Diamond's omissions are compounded by his idiosyncratic (mis)use of the causal flow chart in Figure 1. When evolutionary biologists describe ultimate and proximate factors they typically do so to explain how natural selection works on genes. Diamond is far too well-informed and experienced an evolutionist not to know this. Brain size and IQ are obvious candidates for mediating mechanisms. Yet Diamond sidesteps this literature, denigrating any such thoughts as "loathsome" and "racist." Diamond owed it to those who rely on his work to explain why all the carefully conducted work carried out on this topic should be so summarily dismissed.



How could the group differences in brain size and intelligence have arisen? Diamond himself provided part of the answer in his earlier book *The Rise and Fall of the Third Chimpanzee* and even alludes to it in the present one. Internecine tribal and ethnic warfare has been a potent force in the natural selection of human groups. Accounts of genocide are found in almost every civilization from historical times to the present. There were no Golden Ages. And just as people have not been at peace with their neighbors, so we have never lived in harmony with nature. Although Diamond recognizes all this and more, he omits to discuss how inter group competition over scarce resources influences the human genotype including why hominid brain size increased three-fold over the last 3 million years.

Does Diamond want to argue that natural selection stopped when anatomically modern humans arose in Africa 100,000 years ago? If so, this would be a prime example of what anthropologist Vincent Sarich has referred to as 'behavioral creationism.' Given thousands of years of Eurasian advantage in agricultural and technological wealth, wouldn't we expect the evolutionary process to have taken matters further there than elsewhere?

Even if cultural innovations were initially the result of relatively favorable geographic location, each such innovation would itself set the stage for a process of genetic selection for those best adapted to survive under such conditions. Further, if being centrally located increases the probability of receiving cultural innovations that arise elsewhere, it also increases the probability of receiving genes that provide a relative advantage in applying such innovations. Of course, this will not inevitably be true. If innovations lead to mass migrations of the genetically less able, a civilization could decline. The central point is that if Diamond's theory explains how groups that are genetically equal at the outset develop their cultures at different rates, it also explains why they will start to differentiate genetically in their ability to participate in that culture.

Another issue is the originality of 'Diamond's theory.' Even those who disagree with me completely on the nature-nurture controversy must register a surely reasonable complaint. Instead of scholarly references and footnotes to each statement, and openly giving credit in text as scientific norms dictate, Diamond simply appends a long list of books and articles to each chapter without specifying where his ideas came from. As James Shreeve, Diamond's fellow *Discover* magazine writer pointed out in his *New York Times* Book Review. "Mr. Diamond acknowledges that no single person can be an authority in all fields, yet he mentions most of the other scholars who must have informed his ideas not in the text but only in an addendum. This makes for a smoother exposition, perhaps, but combined with the sometimes didactic style of the narrative, it imparts an unwarranted sense of objectivity, as if everything happened when, where and how in prehistory just as Jared Diamond says it did."

At the risk of venturing into deconstructionism and the sociology of knowledge, I think it is worth asking whether "Yali" even exists, or if he does, did he actually ask his now-famous question in the plaintive manner Diamond reports? As presented, Yali's question has too much the ring of a set-up for an anti-racist ser-

mon. It is simply too polite. For centuries, non-Europeans and people of color around the world have had no trouble generating their own answers. Some have concluded, as did the Honorable Elijah Muhammad, that Europeans are devils; others, like the ill-fated Emperor Montezuma, that they were Gods. To my knowledge, other than Yali, Kipling's Billy Fish in the fictional, *The Man Who Would Be King*, is the only one to so entreat the wise white man to enlighten him (only to be told, as Michael Caine so expertly delivers the line in his cockney accent in the 1975 movie version, that they were not Gods, "but Englishmen, which is the next best thing").

A reasonable case can be made that "Yali's question," is merely a rhetorical device to allow Diamond to lecture us on the race-IQ/nature-nurture issue. Diamond's statement that he finds IQ explanations "not just . . . loathsome but also .. .wrong" shows he is suffering from the moralistic fallacy—if something ought not be so, it must not be so. But in recent years, the equalitarian dogma has been hit hard by some bad karma. In the wake of the success of *The Bell Curve* and other recent books about race (including my own) to provide race-realist answers to the question of differential group achievement, there has been an intense effort to get the 'race genie' back in the bottle, to get the previously tabooed toothpaste back in the tube. It is in such times that Diamond fortuitously puts aside his myriad of other activities to provide an answer that, just coincidentally, shores up the walls of the politically correct fortress, when they are being threateningly undermined by scientific research.

### References

- Andreasen, N. C., Flaum, M., Swayze II, V, O'Leary, D. S., Alliger, R., Cohen, C., Ehrhardt, J., & Yuh, W. T. C. (1993). Intelligence and brain structure in normal individuals. *American Journal of Psychiatry*, 150, 130-134.
- Baker, J. R. (1974). *Race*. Oxford: Oxford University Press.
- Beals, K. L., Smith, C. L., & Dodd, S. M. (1984). Brain size, cranial morphology, climate, and time machines. *Current Anthropology*, 25, 301 -330.
- Bouchard, T. J. Jr., Lykken, D. T., McGue, M., Segal, N. L., & Tellegen, A. (1990). Sources of human psychological differences: The Minnesota study of twins reared apart. *Science*, 250, 223-228.
- Crosby, A. W. (1986). *Ecological imperialism: The biological expansion of Europe, 900-1900*. New York: Cambridge University Press.
- Darlington, C. D. (1969). *The evolution of man and society*. London: Allen & Unwin.
- Devlin, B., Daniels, M., & Roeder, K. (1997). The heritability of IQ. *Nature*, 388, 468-471.
- Diamond, J. (1991). *The rise and fall of the third chimpanzee*. London: Radius.
- Frydman, M., & Lynn, R. (1989). The intelligence of Korean children adopted in Belgium. *Personality and Individual Differences*, 10, 1323-1326.

- Harvey, I., Persaud, R., Ron, M. A., Baker, G., & Murray, R. M. (1994). Volumetric MRI measurements in bipolars compared with schizophrenics and healthy controls. *Psychological Medicine*, 24, 689-699.
- Herrnstein, R.J., & Murray, C. (1994). *The bell curve*. New York: Free Press.
- Lynn, R. (1997). Geographical variation in intelligence. In H. Nyborg (Ed.), *The scientific study of human nature*. Oxford: Elsevier.
- Rushton, J. P. (1992). Cranial capacity related to sex, rank, and race in a stratified random sample of 6,325 U.S. military personnel. *Intelligence*, 16, 401-413.
- Rushton, J. P. (1995). *Race, evolution, and behavior: A life history perspective*. New Brunswick, NJ: Transaction.
- Rushton, J. P., & Ankney, C. D. (1996). Brain size and cognitive ability: Correlations with age, sex, social class, and race. *Psychonomic Bulletin and Review*, 3, 21-36.
- Weinberg, R. A., Scarr, S., & Waldman, I. D. (1992). The Minnesota Transracial Adoption Study: A follow-up of IQ test performance at adolescence. *Intelligence*, 16, 117-135.
- Willerman, L., Schultz, R., Rutledge, J. N., & Bigler, E. D. (1991). In vivo brain size and intelligence. *Intelligence*, 15, 223-228.

**J. Philippe Rushton**

Department of Psychology  
University of Western Ontario

**Jared Diamond, *Guns, Germs and Steel: The Fates of Human Societies*,**

New York: W.W. Norton, 1997, 480 pp.

[Džared Dajmond, *Mikrobi, puške i čelik. Sudbine ljudskih društava*]

Књига *Микроби, пушке и челик: Судбине људских друштава*, настала је, како нас аутор обавештава, као покушај да се одговори на „Јалијево питање“. Јали, становник нове Гвинеје, наводно је питао Цареда Дајмонда, еволуционог биолога чија су специјалност птице, „Који је разлог да сте ви белци створили толике товари (карго) и донели их на Нову Гвинеју, док смо ми црни људи имали тако мало властитог товара?“ Карго/товар означава овде сву технологију – авионе, пушке, челичне секире – коју су Европљани донели на Нову Гвинеју, чији су тамнопути становници још увек користили камено оруђе. и пошто друштвене науке као такве нису успеле да дају задовољавајући одговор на Јалијево питање, Дајмонд нас информише да је он истраживао ову тему у протеклих 25 година, и да је пронашао једини, истински одговор, а то је да су људи са Евроазијског континента, у поређењу са Ново Гвинејцима,

Аустралијским Аборицинима, Африканцима и Амероиндијанцима имали све предности животне средине. Евроазијци су тако били „рођени под срећном звездом“, на географски добром положају, који им је омогућавао дифузију обиља припитомљених животиња, биљака и културних иновација.

У свом географски детерминисаном одговору, Дајмонд, веома познати научник и писац *Дисковер* часописа, аутор бројних књига, придружује се дебати о групним разликама у домену интелигенције. Али, читаоци неће наћи никакав ваљан доказ за или против његовог енвайронменталистичког/географског аргумента у књизи *Микроби, пушке и челик: Судбине људских друштава*. Дајмонд осуђује сва објашњења базирана на генетици као „расистичка“, нарочито дебате о количнику интелигенције, и одбацује чак и могућност да су гени имали било какву улогу у развоју људских друштава/култура. Дајмонд сажима своју обимну књигу у реченици: „Историја разних људи одвијала се у различитим правцима због разлика у њиховим животним срединама, а не због биолошких разлика између самих људи“ (стр. 22). Изгледа заиста невероватно да као еволуциони биолог, Дајмонд није свестан да управо различита окружења животне средине, путем природне селекције, проузрокују биолошке разлике између популација. У својој књизи, Дајмонд тако покушава да разреши једну од најконтраверзнијих и најтрајнијих контраверса у историји философије и друштвених наука, али његово намерно изостављање многих података и сазнања чине да је његово дело у најмању руку неискрено и не-научно. Дајмондов закључак је нити оригиналан нити јединствен (Crosby 1986, Darlington 1969): да су Евроазијати, богати у пољопривреди, имали предност у развијању вишка популације са поделом рада и специјализацијом која је омогућила развој оруђа цивилизације. Али зашто, на пример, Дајмонд одлучује да не помене да су Кинези били често у предности у односу на Европљане? Познато је одавно, да су до 1442, Кинези већ развили флоту која је стигла до обала источне Африке, са 200 бродова и око 20000 људи. Кинези су већ развили и магнетни компас, могли су са лакоћом да оплове Рт Добре Наде и „открију Европу“! Зашто су Полинежани развили технологију о којој Африканци нису ни сањали (док Арапи и Европљани нису дошли на њихов континент, Африканци јужно од Сахаре нису успели да открију точак, писани језик, бројевни систем, мерења времена, законе или стамбене објекте веће од два спрата)? Зашто су Европљани колонизирали Африку, Аустралију, и обе Америке, и зашто под-Сахарни Африканци, Аустралијски Аборицини, и Амероиндијанци нису колонизирали Европу? Аустронезијско окупирање и замена постојећих популација, каже Дајмонд, десиле су се из потпуно истих разлога који су утицали да Европљани касније замене Амероиндијанце, Коисан популацију и урођенике из Аустралије, а то су густина популације, супериорнија оружја и оруђа, развијенији поморски систем и епидемијске болести на које су фармери али не и ловци-сакупљачи били отпорни.

Просто је запањујуће колико информација и података Дајмонд одлучује да не помене или дискутује. На пример, постоје утврђене расне разлике у величини мозга и количника интелигенције, и оне корелирају веома

близу са истим оним културним историјама око којих се Дајмонд толико намучио да објасни. Иако Дајмонд одбацује таква тумачења као презрена, он оставља читаоце своје књиге (од којих би се многи вероватно и сложили са њим) без одговора и научног објашњења зашто су, ако и има нешто погрешно, таква могућа објашњења научно нетачна или неприхватљива. Многи истраживачи, независно један од другог, одавно су утврдили и потврдили:

1. географску дистрибуцију интелигенције,
2. везу интелигенције и величине мозга,
3. географску дистрибуцију величине мозга и
4. наследност интелигенције.

Дајмонд не жели да види, чује или каже било шта о овим темама.

Чак и да су културне иновације биле иницијално резултат релативно повољних географских локација, свака таква иновација би сама по себи припремила сцену за процес генетске селекције, за оне који су били најбоље адаптивни да преживе под таквим условима. И на крају, један коментар са којим ће се сви сложити, чак и они који одбацују генетску селекцију. Уместо научних референци и цитата за сваку своју научну изјаву и тврдњу, Дајмонд је одабрао да у додатку књиге „набаца“ дугачке листе књига и радова, без спецификације и позивања на научно дело, одакле су његове мисли и идеје дошле. И преузимајући ризик уласка у деконструкцију и социологију знања, можда је вредо поставити питање да ли фамозни Јали стварно постоји, и да ли је стварно питао то што нам Дајмонд тако љубазно представља? Јалијево питање подсећа и сувише на анти-расистичке лекције. Током векова, не-Европљани и обојени људи широм света нису имали проблема да сами одговоре на своја питања. Неки су закључили, као часни Елија Мухамад, да су Европљани ђаволи; други, као цар Монтезуме, да су Европљани богови. Осим Јалија, једини који поставља исто питање је Били Фиш, измишљени лик из Киплингове књиге *The Man Who Would Be King*-а одговор који је добио је да (Европљани) нису богови „него Енглези, што је следећа најбоља ствар“.

**Александар Палавестра**  
 Одељење за археологију  
 Филозофски факултет, Београд  
 apalaves@eunet.yu

**Царед Дајмонд, Микроби, пушке и челик. Судбине људских друштава**  
 Досије и Службени лист СЦГ, Београд, 2004. 452 стр.  
 Превод: Гордана Вучићевић.

Књига *Микроби пушке и челик. Судбине људских друштава*, Цареда Дајмонда на први поглед може да завара својим насловом, поднасловом, па чак и првом реченицом у којој се наводи да је циљ књиге „кратка историја свих нас у последњих 13000 година“. Читалац, дакле, може погрешно помислити да је у питању још један уопштен, синтетски, преглед светске историје, какви су се радо писали у првој половини XX века. Већ друга реченица Дајмондовога увода, међутим, открива праву тему ове књиге: зашто се историја на разним континентима одвијала на различите начине? Могућим одговорима на ово, наизглед једноставно, питање аутор посвећује своју обимну, документовану и узбудљиву студију. Књига је од објављивања 1999. године у свету доживела неколико издања, продато је преко милион примерака, а аутор је за њу добио и престижну Пулицерову награду. Прошле године су се, заслугом издавача „АИЗ Досије“ и „Службени лист СЦГ“, *Микроби пушке и челик*, у одличном преводу Гордане Вучићевић, појавили и пред нашим читалачком публиком.

Ово дело Цареда Дајмонда, без сумње представља је један од најоргиналнијих и најсвежијих увида у формирање разноликости људских друштава. Полазећи од једноставног питања Новогвинејца Јалија: „зашто белци имају тако много товара (материјалних добара), а Новогвинејци тако мало“, Дајмонд се хвата у коштац с најсложенијим питањима антропологије, археологије и економске историје, то јест с узроцима неједнаког развоја људских друштава. Ваља одмах напоменути да Дајмонд, као психолог, еволуциони биолог и географ сасвим експлицитно одбацује било какве биолошке и расне узроке неједнакости различитих друштава. Такође не заузима ни европоцентристички став, карактеристичан за једнолијску еволуционистичку XIX века, о прогресу као природном процесу и о европској цивилизацији као о најнапреднијој. Напротив, читава књига је једна од најжешћих осуда расизма и европоцентризма у антрополошкој литератури. Са таквог, егалитаристичког становишта, одбацујући генетске и расне разлике, Дајмонд покушава да објасни очигледну културну дивергенцију и разлике у технологији широм света, које не само да су очите данас, већ су уочљиве у историјском и археолошком материјалу из протеклих миленијума.

Дајмонд у првом делу књиге, насловљеном „Од Раја до Кахамарке“, храбро преиспитује темељне аспекте људске прошлости, а нарочито оне које смо увек прихватили здраво за готово, као неку „нормалну“ датост. Заиста, зашто су Европљани покорили читаву земаљску куглу? Зашто су европски

конкистадори и колонисти уништили Астеке, Инке, афричка краљевства, освојили Аустралију или Океанију, а није било обрнуто? Због чега нису Монтезума или Атауалпа покорили Шпанију? Шта је проузроковало ову очигледну разлику? Институције? Култура? Религија? Не одбацујући важност ни једног од наведених чинилаца, Дајмонд у први план истиче географске услове. Он не придаје никакву пажњу наводним генетским, наследним факторима у формирању културне разноликости (што је, иначе, омиљени аргумент расистичке псеудонауке), већ се искључиво усмерава на факторе природне средине као што су географски положај, пружање континента и планинских масива, клима, биљне и животињске врсте. Ово, наравно, отвара оправдано критичко питање географског детерминизма (насупротив генетском), али Дајмонд своју аргументацију излаже веома пажљиво, темељно и логично, уз мноштво релевантних и проверљивих података.

Преломни моменат у људској историји Дајмонд види у процесу неолитизације који је у „Старом свету“ започео, грубо речено, око 10000 године пре наше ере, а у другим крајевима (рецимо у Кини, или Централној Америци) доцније. Дајмонд је свакако у праву када неолиту придаје прекретничку улогу, а то је, мање-више, прихваћено становиште у археологији и антропологији. У том периоду људски начин живота темељно се изменио: уместо скитачког постао је седентаран, а производња хране је уместо лова, постала најважнија супстанцијална стратегија. Производња хране, наравно, имплицира два кључна открића: доместикацију биљака и животиња, као и њихову потоњу селекцију у „домаће“ врсте. Интересантно је да аутор доводи у питање концепт неолитског „напретка“. Да ли је то заиста био напредак? На први поглед може изгледати да се Дајмонд шали: зар производња хране и седентаризација – које су довеле до сталних насеља, а потом и до првих урбаних центара, уређеног хијерахизованог друштва, писма, металургије и цивилизације – нису одраз напретка? Зар се термини Гордона Чајлда „неолитска револуција“ и „урбана револуција“ могу посматрати другачије него као сјајне фазе успона човека? По Дајмонду, то баш и није тако очигледно и једноставно. Неолитизација је, како Дајмонд истиче, можда највећа грешка у људској историји. Ова најдраматичнија промена у људском начину живота донела је технолошки напредак, али и многе проблеме: чак и слабију исхрану! Наиме, хране је у маси било више него у ловачко-скупљачким заједницама, али била је мање разноврсна и оскуднија по глави становника због повећане популације. Живот уз животиње у тесним, сталним насељима доносио је честе епидемије, а потреба контроле и расподеле хране, мелиорације, и управљања великим бројем људи на ограниченом простору доводио је до социјалне стратификације и хијерахије. Наравно и до првих урбаних центара, државе, писма и администрације. Неолитски становници Старог света платили су високу цену за свој напредак. Али то им је донело и огромно преимућство, које ће касније, у току историје, резултурати чињеницом да је – између осталог – Пизаро освојио Перу, а не Велики Инка Атауалпа Шпанију. Кључни елементи у развоју и преимућству Старог света над остатком земаљске кугле, по Дајмоду били су (тим редом): *семене, географска величина и положај Еуроазије, микроби и ватрено оружје.*

Иако је domestikација биљака у протеклих десет миленијума била процес који се независно развијао у различитим временима, на различитим крајевима света, (Блиски исток, Кина, Централна Америка, Нова Гвинеја, Анди) најуспешнији и најдалексежнији био је развој пољопривреде на Блиском истоку. Пре свега, дивље житарице Блиског истока и Евроазије биле су најподесније за domestikацију и селекцију, што је у великој мери омогућавало пораст раних неолитских популација. Слично је било и са локалним дивљим животињама (коза, овца, дивља свиња) које су биле погодне за припитомљавање, као и са великом фауном (дивље говече, коњи) која је била коришћена за исхрану, али и за вучу. То је додатно утицало на раст становништва и продуктивности. Једна од мана седентарног начина живота, после извесног времена, претворила се у предност: честе епидемије створиле су отпорност становништва Старог света према неким врстама заразе. Каснија европска освајања других котинената добрим делом су била тако успешна због болести које су Европљани доносили, а на које локално становништво није било имуно.

У археолшки и антрополошки дискурс Дајмонд поново уводи питање дифузионизма и стару археолошку парадигму „светлости с истока“. Наравно, традиционални, културно-историјски, хронолошки систем паралелизма европског неолита с блискоисточним цивилизацијама срушио се још половином XX века, новим методама датирања (C-14, дендрохронологија). Тако се испоставило да је европски неолит старији од својих претпостављених узора – урбаних цивилизација Блиског истока. Нова хронологија праисторије Блиског истока и Европе, као и генетска проучавања становништва, међутим, показују да је неолит Блиског истока ипак претходио европском што је, поново, широко отворило врата теорији о градуалном ширењу domestikације житарица с Блиског истока, па чак и о постепеним миграцијама становништва. Дајмонд, међутим, не упада у европоцентристичку замку о надмоћности Старог света и блискоисточним коренима европске цивилизације. Напротив, истиче – рецимо – како су афроазијски језици настали у Африци, одакле се само један њихов део проширио на Блиски исток. Дајмонд сматра да су величина и положај Евроазије омогућили дифузију неолитске пољопривреде због пружања континента у правцу исток-запад. Такав положај и величина континента дозвољавао је преношење пољопривредне технологије, житарица и животиња широм умереног појаса Евроазије, у подручјима мање-више сличне климе, а то је довело до нових открића и стварања многих локалних варијанти култура. Африка и Америка, због основне географске осе север-југ, нису имале ту предност. Гајење кукуруза се споро – миленијумима – ширило од Мексика, преко пустиња, до долине Мисисипија, а domestikована лама никада није стигла у Централну Америку. Домestikација житарица из северне Африке није могла да премости сахараски појас, нити би жито могло да успева у екваторијалном појасу. Фауна Африке и Америка, по Дајмонду, такође није била погодна за припитомљавање као евроазијске врсте. Овај, наизглед симплификован, модел Дајмонд веома убедљиво и аргументовано излаже у другом делу књиге који носи наслов „Почетак производње хране и њено ширење“.



У трећем делу књиге „Од хране до микроба, пушака и челика“, Дајмонд расправља питање технологије, као и технолошка открића која, функционалистички, сагледава као „резултат потреба“. Овде аутор поново истиче важност географије, као повољног или лимитирајућег фактора у дифузији информација и технологија. Као важна открића истиче точак, писмо, ватрено оружје и челик. Она су, по Дајмонду, омогућила да Евроазија стекне предност над другим континетима, а то се одразило на историју протречких две хиљаде година, а поготово након географских открића у XV веку н. е.

У последњем делу књиге насловљеном „Пут око света у пет поглавља“ Царед Дајмонд заузима изразит антиевропоцентристички угао гледања и разматра историје Аустралије, Нове Гвинеје, Источне Азије, Полинезије и Африке. Такође даје и компаративни преглед развоја Евроазије и Америке, што у великој мери допуњава његове аргументе изнете у првим деловима књиге.

У епилогу-поговору, написаном 2003. године сам аутор сумира главне токове критика, коментара и дискусија вођених поводом књиге *Микроби, пушке и челик*, што у сваком случају доприноси бољој резонанцији његових кључних аргумената у савременом свету. У том епилогу, Дајмонд као да најављује своју најновију књигу *Колапс*, о пропасти великих цивилизација, која је изашла из штампе почетком 2005. године и такође доживала велики успех.

Књига *Микроби пушке и челик. Судбине људских друштава*, без сумње је једно од најузбудљивијих и најинспиративнијих антрополошких и социо-историјских дела објављених протекле деценије. Писана занимљиво, провокативно, учено, аргументовано и интелектуално поштено, ова књига може да побуди и задовољи радозналост просечног обавештеног читаоца, али и да нагна стручњаке на преиспитивање многих уврежених ставова. Царед Дајмонд убедљиво разбија овештале стереотипе о развоју људских друштава и пружа неочекиван и свеж увид у прошлост човечанства. Књига *Микроби пушке и челик* права је посланица и незаобилазно штиво за сваког духовно радозналост читаоца.

## Прикази

### Скривене мањине на Балкану ур. Биљана Сикимић

Балканолошки институт САНУ,  
Посебна издања 82, Београд 2004.

У Академији наука у Београду одржан је 25. и 26. септембра 2003. године међународни научни скуп *Скривене мањине на Балкану*, у организацији Балканолошког института САНУ и у сарадњи са Институтом за историју Југоисточне Европе из Граца. Скуп је био интердисциплинарног карактера, а његов првенствени циљ био је да се размотре етнички и језички идентитети *скривених мањина* у нашем региону.

Термин *скривене мањине* употребљен је да означи мале етничке групе које немају признат статус у државама у којима живе. Како у свом прилогу – *(Не-)видљивост скривених мањина на Балкану. Нека теоријска запажања* – објашњава Кристијан Промицер, у том смислу га је први пут употребила група младих научника са Универзитета у Грацу, на предлог др Клауса-Јиргена Херманика, за потребе једног истраживачког пројекта који се од 2001. до 2004. године бавио малим етничким групама, које немају статус националних мањина у Аустрији, Словенији и Хрватској. О проблематици – на овај начин дефинисаних *-скривених мањина* дискутовано је већ и на скупу одржаном марта 2001. године у Раденцима у Словенији, под насловом *(Скривене) мањине: језички и етнички идентитети у алпско-јадранском региону*. У истом смислу се термин користи и у зборнику који је пред нама, с тим што је фокус померен на скривене мањине Балкана. Претпоставка је била да тај

регион у овом погледу има одређене специфичности.

Феномен малих етничких заједница без признатог статуса свакако није специфично балкански феномен. Ипак, одређена регионална посебност може да се огледа у великом броју испреплетаних националних, етничких, језичких и верских граница и идентитета, као и у њиховој историјској променљивости и нестабилности. Сажет поглед на балканске етничке специфичности дат је у поменутом Промицеровом тексту; парадигматичан би у том смислу могао бити и рад Радивоја Младеновића о ситуацији на југозападу Косова и Метохије.

Зборник садржи двадесет и један прилог. Прилози су писани са аспеката различитих наука – историје, лингвистике, филологије, етнологије и етномузикологије. Поједини радови публиковани су на енглеском, македонском и бугарском језику. Поред предговора из пера приређивача, Биљане Сикимић, и већ поменутог уводног текста Кристијана Промицера, који се бави теоријским и методолошким проблемима истраживања *скривених мањина*, у зборнику се налазе и прилози о статусу Македонаца и македонског језика у Албанији (Гордана Алексова), Грчкој и Бугарској (Стојка Бојковска) и Србији (Станислав Станковић), о употреби матерњег језика јужнословенске мањине у северној Грчкој (Кристијан Фос), о Шоплуку, Шоповима и њиховим границама (Петко Христов), о „Шоповима“ у Косовском Поморављу (Сања Златановић), тетевенским Бугарима у источној Србији (Маја Вукић), Немцима у Словенији (Клаус Јирген Херманик), историји Шваба у Војводи-

ни (Зоран Јањетовић), идентитету мегленских Влаха (Геде Кал), историји и идентитету Грка (Јованка Ђорђевић – Јовановић) и Цинцара (Зоран Пласковић) у Србији, о Карашевцима, односно колебањима ове групе приликом одредјивања сопственог идентитета (Михај Н. Радан), о музичком идентитету Буњеваца (Ана Хофман), лингвистичкој ситуацији кајкаваца у Банату (Марија Вучковић), лингвистичкој идеологији Срба у Белој Крајини (Тања Петровић), историји и идентитету Чанго групе у Молдавији (Ференц Чортан), верском, језичком и етничком идентитету Горанаца (Радиоје Младеновић), стереотипима у језичким исказима других група о, данас већ углавном ишчезлим, Черкезима на Косову (Биљана Сикимић), као и о бугарским баштованима у Аустрији (Маријана Јакимова).

Претпоставка је да у свим овим случајевима постоји нека врста заједничког именитеља *скривених мањина*. Као етничке групе без статуса, скривене мањине по дефиницији нису видљиве у социјалном и културном простору, односно, како се истиче у уводу, немају ни сопствене институције ни образовање на матерњем језику, нити као колективитет имају икакве могућности јавног деловања и исказивања и неговања културних посебности. Оне немају сопствене елите, најчешће не наступају као политички субјекти и лојалне су држави у којој живе. Овим зборником обухваћен је велики број разноврсних случајева, од којих сваки – у извесном смислу – представља случај за себе и тешко се уклапа у неку унапред задату шему. Поједини примери не би се дословно уклопили ни у горе наведену дефиницију (рецимо, Буњевци, иако њихов идентитет јесте оспораван, проблематизован и потискиван, данас имају јавно признат статус и сопствена удружења, па и одређене облике политич-

ког деловања). Радови у зборнику баве се: мањинама које су постепено асимиловане пре него што су могле да дођу до националног освешћења, које нису развиле националну свест и немају националну државу, али данас покушавају да формулишу и/или ревитализују одређени етнички идентитет (пример Цинцара); затим, онима које имају националну државу (која и сама има проблема са међународним признањем), а њихов статус се негира и поред њихове жеље и права да се афирмишу (пример Македонаца); заједницама које нису невидљиве, али је њихов статус на изванредан начин споран, односно заједницама које имају свест о посебности и начине и жељу да се као такве одрже, али политичке и интелектуалне елите нација које их окружују врше на њих већи или мањи притисак да се изјасне као њихови делови (Горанци, Буњевци, Чанго, Карашевци); заједницама које су, стицајем врло различитих историјских околности, скоро сасвим нестале пре него што су уопште формулисане идеје права етничких мањина и њиховог признавања (Черкези) итд. Заједнице о којима је реч, тј. њихови чланови, дакле, у различитој мери имају самосвест и жељу за опстанком коју манифестују на различите начине. Неке се организовано боре за сопствено признање, а неке не; неке имају, а неке немају националну државу; неке имају, а неке немају њену подршку; неке имају, а неке немају елите које би помогле у њиховом признавању. У неким случајевима, чак, елите покушавају да у јавности омогуће мањини признање, али већина припадника групе није увек за то заинтересована у подједнакој мери, а исход може бити другачији од намераваног (примери мањина у Грчкој и Аустрији у раду К. Промицера).

Питање прецизних дефиниција и категоризација свакако су важни у

научном истраживању; међутим, научници који се баве етничким феноменима и који се у свом раду стално суочавају са тешкоћама дефинисања основних категорија свог проучавања, вероватно ће се сложити да у овом случају прецизно дефинисање можда није најважније, боље речено, често није могуће. Многи аутори приметили су велике тешкоће када се покуша са дефинисањем и категоризацијом базичних људских група која би имала универзалну важност, а те тешкоће произилазе из природе начина на који људи одређују и именују своју групну припадност. Проблеми потичу из унутрашњих противречности и комплексности етничитета и сродних појмова, који се показују као изразито сложени и зависни од контекста. Није необично ни да врло озбиљни аутори, који се баве етничким груписањима и идентификацијама у својим радовима унапред одустају од дефинисања основних појмова; велике дискусије о томе воде се и у правно-политичкој сфери, где још увек не постоји чак ни опште-прихваћена дефиниција националних мањина. Тиме што је увео у разматрање целу лепезу међуслучајева, којима је можда тешко наћи заједнички именитељ, а који управо указују на комплексност и изнијансираност наводно чистих и јасних граница нација и етничких група, овај зборник доприноси сложенијем погледу на етничке феномене него једно еволуционистичко виђење „етногенезе“, према коме етничка група или постаје нација или полако нестаје. При томе, не би требало схватити да су идентитети и статуси нација и признатих националних мањина стабилни, јасни и једноставни, док су само идентитети и статуси малих, *скривених* етничких заједница комплексни и нејасни. Проблематика признатих националних мањина још увек је далеко од рашчишћене, а ако се узме у обзир да

су и неке нације које имају своје државе оспораване од стране других (рецимо Македонци), да се око статуса неких воде дуготрајни спорови, па се и сам њихов назив проблематизује и доводи у питање (Муслимани/Бошњаци...), да су неки потенцијални национални идентитети у процесу стварања, али и оспоравања не само споља, него и од стране својих потенцијалних чланова (Црногорци), слика постаје још комплекснија. Дода ли се томе и унутаргрупна разноврсност само наоко монолитних група, како је то, рецимо, показано у овом зборнику – у раду о „Шоповима“ на Косову (у оквиру групе која се означава као *Срби са Косова* постоје снажно укоренење разлике између самих Срба-староседелаца и Срба-досељеника, а и ови други су нехомогена група припадника разних миграционих таласа), показује се да су процеси групних идентификовања и разликовања у реалности изразито ситуациони, флексибилни феномени. Стварност етничких подела неретко представљају нејасне границе, двојни и вишеструки идентитети, „флотантност“ етничких група... Управо је највећи допринос овог зборника у томе што износи пред научну и ширу јавност један целовитији, комплекснији поглед на етничке феномене, заједно са свим питањима и проблемима који се на тај начин отварају. И термин *скривене мањине* и зборник управо упућују на сложеност, неретко и на двосмисленост проблема етничких припадности, идентификовања и разграничавања.

Свакако је добро што радови у овом зборнику афирмишу теренска истраживања, као и гласове самих мањина које говоре о себи и сопственим идентитетским стратегијама. Истраживања ове теме свакако би требало наставити и проширивати, у

чему би била драгоценна помоћ других друштвених наука, попут социологије, политикологије, психологије, права итд. На крају се ипак намеће и једна ситна термилошка примедба: појам *национални идентитет* (који се, рецимо, користи за Буњевце) адекватан је само у случају постојања националне државе.

**Младена Прелић**

**Дидара – прича о ходању „изван линија“**

**Мирослава Малешевић, Дидара – животна прича једне Призренке**  
Етнолошка библиотека (књига 14),  
Београд, 2004.

Постоје бар два разлога због којих уопште није случајно што је баш Мирослава Малешевић написала ову и овакву књигу. Најпре, то је њено трајно интересовање за друштвену и културну конструкцију женскости и женствености, како у традиционалним, сељачким, тако и у модерним, урбаним контекстима. М. Малешевић је једна од ретких ауторки у етнологији/антропологији која се већ више година доследно бави истраживањем друштвеног обликовања женских улога и заинтересована је за специфично искуство женског дела човечанства. Поред тога, њено истраживачко интересовање је већ дуго усмерено и ка анализи и вивисекцији социјализма и постсоцијализма, као посебних и аутентичних облика друштвеног реда, али и – што је за антрополошку перспективу још важније – особених система производње значења. Ова два доминантна поља интересовања укрштају се у књизи „Дидара – животна прича једне Призренке“, у којој Мирослава Малешевић реконструира животну причу једне жене представљајући нам, истовремено, причу о

социјалистичкој модернизацији у другој Југославији.

Ово плодотворно „укрштање“ има своју тематску и теоријску предисторију у ранијим радовима М. Малешевић. Оно што им је заједничко то је настојање да, у најбољем антрополошком маниру, обухвати чињенице свакодневног живота и „обичних људи“ и „олимпијаца“, са изванредним смислом за детаљ, пишући језгровитим стилем и – што време више пролази – са све јаснијим вредносним ставом према друштвеним збивањима.

У својим првим радовима, укључујући ту и магистарску студију, она се бави реконструкцијом улоге жене у контексту традицијске културе села и осветљава друштвено нормативизирање и регулисање полности кроз ритуале који прате одрастање и сазревање девојчица и њихово претварање у девојке и жене. У каснијим радовима, писаним крајем осамдесетих, Малешевићева разматра настајање „културе женствености“ у савременом друштву касног социјализма (седамдесете и осамдесете године), бавећи се генезом и значењима једног ангажованог празника – Осмог марта („Осми март – од утопије до демагогије“), и деконструкцијом идеологије „срећне породице“ која је опредмечивала социјалистичке идеале друштвеног оптимизма („У посети 'срећној породици' са часописом 'Нада'“). У новијим радовима, насталим током деведесетих, ауторка користи концепте феминистичке теорије и друштвене критике, и гради приступ који би се могао назвати родно свесном анализом друштвених феномена. Она то чини истражујући недовољно познате женске ритуале и њихове социјалне функције („Дан распусног живљења“ – „женске баханалије“, познате у Банату као обичај *ревена*, последње недеље уочи ускршњег поста), али и норма-

тивизирање женске лепоте и телесног идеала у контексту постсоцијалистичке транзиције („Дијета – масовна женска неуроza“). Неки од последњих радова, укључујући и истраживање у оквиру докторске дисертације, односе се на одрастање девојака и као да затварају круг, враћајући је истраживачким почецима – пажња је, наиме, усмерена на одрастање девојака, овог пута у једном радикално другачијем контексту – у метрополи, у друштву у транзицији.

У овако постављен тематски и теоријски оквир сасвим се логично смешта књига о којој је у овом приказу реч, *Дидара – животна прича једне Призренке*, објављена 2004. године у оквиру Етнолошке библиотеке коју уређује Мирослав Нишкановић. Књига је настала у оквиру пројекта „Сећање жена... трагање за идентитетом жена у социјализму“, који је код нас водила Надежда Радовић. Пројекат су покренуле истраживачице из Центра за женске студије у Прагу, али се он брзо проширио на неколико бивших социјалистичких земаља, међу којима је била и Србија, са циљем да се, како бележи Мирослава Малешевић у предговору књиге, „отпочне са систематским бележењем личних историја жена које су свој век проживеле у социјализму, ради бољег разумевања положаја жена у тим друштвима“. Овај пројекат је значајан због својих епистемолошких, теоријских и друштвених потенцијала. Кроз њега се ствара нова грађа – она коју углавном не бележе званичне историје, на основу које је могуће остваривати нове увиде и отворати нова питања о искуствима жена, али и о читавим епохама у којима су оне живеле и стварале. Нове информације требало би да омогуће формулисање новог знања о женама, што значи да би њихово присуство у историји било учињено видљивијим, а историја –

самим тим – била осветљена и из комплементарног, женског угла. У феминистичкој теорији се за овај „женски“ продор у сазнајно поље традиционалне историографије користе се непреводива игра речи – *History* као *his story* или његова прича, претвара се, путем ове епистемолошке интервенције и теоријског обогаћења, у *Herstory* (од *her story*) – у њено или женско виђење прошлости.

У књизи су забележена сећања Дидаре Дукађини-Ђорђевић, рођене почетком тридесетих година двадесетог века у угледној призренској породици. Приповедање тече у првом лицу, што читавој књизи даје посебан тон и додатно наглашава ову, иначе вешто и узбудљиво испричану/вођену/написану животну причу. Дидарина сећања воде нас кроз сва животна доба жене: од раног детињства, које укључује приче о пореклу мајчине и очеве породице и њихове породичне историје, преко младости, девојаштва, зрелости и старости. Међутим, прича о Дидарином животном добу нераскидиво је повезана са историјским добом у коме је она одрастала и сазревала, те тако, како Мирослава Малешевић бележи у уводу књиге, Дидарина прича постаје још и више од сведочанства једне епохе; она се чита „као оличење те епохе, како је текла и како се окончала – њен живот је слика у малом развоја југословенског послератног друштва“ (6). Кроз различите изборе које је, услед невероватног склопа околности доносила (ређе својом вољом, већ је пре била „гурнута“ у њих) – почев од скидања фереце, преко уписивања на курс за учитељицу и одлуке да заснује национално мешовити брак, до укључивања у „високу политику“ – она је проширивала простор сопствене еманципације, постајући „прототип жене новог доба и нових, модернизацијских вредности за које се друштво у

настајању опредељивало у својим програмским документима“ (6). Када се ова биографска прича посматра на тај начин и када се у обзир узму жене које је Надежда Радовић уврстила у свој пројекат о сећањима жена у комунизму, онда овај подухват, поред наведених теоријских и епистемолошких аспеката, добија и додатну, ангажовану ноту. Наиме, Дидарино искуство жене која је одрасла у локално космополитској атмосфери предратног Призрена, а након рата постала отелотворење жене новог друштвеног поретка, као и њени избори да искорачује ван традиционално утврђених правила – у овом случају, оних која су важила за жене у патријархалним срединама, представљају живи доказ да се може живети „изван линија“ – идеолошких (патријархалних), верских, етничких, социјалних, те да се, иако избори нису увек потпуно аутономни, са пуном снагом могу искористити њихове могућности за сопствено остваривање.

Дидара нам кроз животну искуство преточено у сећање сведочи о заносима које је доживљавала живећи утопије и пројекте социјализма као „сопствену стварност“, али и о отржењњима у суочавању са историјском путањом идеје коју је живела. Судбина жене коју име обавезује на то да *њене очи све виде лепо* (јер Дидара, по њеном сведочењу, на персијском значи управо то) повезује се са трајањем и растакањем идеологије која је заснована на идеји о „срећној будућности“ и чије је мерило успеха била количина произведене „радости“ и „среће“. Дидарина животна прича показује да се нешто од те идеолошки претпостављене и зацртане среће могло прелити и остварити, обликовати у мноштво малих, срећних свакодневних тренутака. Свакодневица социјализма остаје велико неистражено поље друштвених наука, можда пре

свега антропологије и етнологије, које се дефинишу као оне које се занимају за противречности и сложености свакодневног искуства. Са изразитим антикомунистичким сентиментом и ставом који од почетка деведесетих година прошлог века добија све веће право у јавности, потиснуто је истраживачко интересовање за период комунизма који се, на жалост, данас у Србији не сматра довољно интересантном истраживачком темом. Агресивни национализам који је изграђен на колективним страховима, осим што је представљао погонско гориво за ратове вођене током деведесетих, у потпуности је потиснуо занимање за искуство живота у социјализму. Етнонационализам деведесетих много је, ипак, разорније деловао на судбине и опредељења оних којима је социјализам омогућавао да ходају „изван линија“, међу којима је била и Дидара. Дидара је Албанка са Косова, удата за Србина, висока партијска функционерка и опредељена Југословенка. И, како то истиче и ауторка књиге, зато је Дидара једино у социјализму и могла да доживи себе као Југо-Албанку, а када су се национализми повампирили, када се више није могло ходати „изван линија“ и када су линије припадања постале границе „непријатељских“ и зараћених страна, она више није знала како да одреди своје место ни где припада.

Шта у „животној причи једне Призренке“ можемо сазнати о животу у социјализму, а шта од тога може бити интересантно за етнологију? Пре свега, мислим на сусрет традиционалних система вредности, веровања и поступања са наступајућом модернизацијом, на промену тог система и настајање нових традиција. Она нам нуди информације о искуству живота у социјализму из угла учесница у процесу, што може допринети стварању локалних, дубоко контек-

стуализованих знања, уместо погледа „са стране“, коме понекад измичу нијансе и слојеви значења. Приповест о послератној, другој модернизацији, омогућава нам да пратимо настајање културе модерности, која је у Југославији била испреплетена са идеолошки оптерећеном друштвеном променом. Укратко, поред тога што нуди узбудљиво читалачко искуство, ова књига нам нуди мноштво могућности за тумачења и теоријска објашњења која су готово сва у супротности са оним за шта је заинтересована традиционално оријентисана етнологија. У том смислу, биографска грађа о Дидарином животу, али и сведочанство о времену убрзане модернизације и ширења вредности и животних стилова модерног друштва, могу послужити као инспирација за артикулацију антрополошке парадигме која ће отићи даље од интересовања за урбану културу, ка истраживањима културе модерности у Србији.

**Илдико Ерден**

**Тома Миленковић,**  
***Калмици у Србији 1920-1944***  
Београд 1998, 5-241

Калмици су народ жуте расе, монголског порекла. Преци Калмика (Горјати – западни Монголи) живели су у Џунгарији (пространа, безводна, континентална област, без већих река и језера и са поприлично суровим условима за живот), у централној Азији, на простору између планина Тјеншан и Алтај. Данас је то провинција Синкјанг у западној Кини.

Природни прираштај био је фактор пренасељености који је Калмике током историје приморавао на исељавања. У 17. веку калмичка племена (Ојрата) преселила су се, углавном, на просторе који су у каснијим периодима

постајали саставни делови руске империје. По досељавању и релативно брзом доспећу у оквиру руске царевине, они губе политичку самосталност, али задржају одређени вид аутономије и самоуправе. Калмици су били претежно номадска племена. Њихови потомци су се, у каснијем периоду, доселили и на просторе некадашње Југославије.

Од самог почетка њиховог насељавања, руска царска држава је настојала да Калмике користи за одбрану својих јужних граница од Татара и кавкаских горштака, али и да уз њихову помоћ ратује у Европи и Азији. Калмици су ратовали као елитни коњаници, у посебним пуковима, заједно са руским Козацима.

Језик Калмика припада монголском огранку уралско-алтајских језика. Азбуку су развили у 13. веку. Пишу одозго на доле и слева на десно. Крајем двадесетих година прошлог века извршена је реформа калмичке азбуке и за основу је усвојена руска ћирилич-на азбука, којом су се служиле и калмичке избеглице изван Русије приликом штампања својих публикација.

Калмици су у отаџбини имали сиромашну књижевност, претежно усмено карактера (херојски епови, песме, бајке, скаске, басне, пословице). Ова књижевност развијала се под утицајем будизма и древне монголске, кинеске, индијске и корејске књижевности. Писменост је код Калмика (нарочито номада) била слабо развијена. Млади Калмици – претежно из земљорадничких породица – започињали су учење руског језика у основној школи, а у потпуности га савладавали у војсци.

Прве избеглице Калмика пристигле су у Србију 1920. године. Било их је неколико десетина. Населили су се у источној Србији, где су и остали. О њима се старао Државни одбор за при-



јем и смештај руских избеглица, као и различите добротворне организације.

Избеглице из најбројније „Кримске евакуације,“ разишле су се по Европи, а крајем 1920. године у Краљевину СХС приспело је око 21.500 избеглица из Русије – међу њима и око 300 Калмика. Државна комисија за пријем и смештај руских избеглица распоређивала их је, уз помоћ окружних и среских власти, по градовима и селима. У Србију је, међу осталим избеглицама из Русије, од 1920. до краја 1923. године стигло између 450 и 500 Калмика, што је било више од свих европских земаља. Највише их је било смештено у Београду, па је то уједно била и њихова највећа избегличка колонија у Европи. У Београду су били размештени по крајњој градској, јужној и југоисточној периферији – почев од Карабурме на Дунаву, па преко Булбудера, Звездаре, Цветкове пијаце, све до Црвеног крста, а један број се настанио у атару приградског села Мали Мокри Луг. Овај крај се некад, у ширем смислу, звао Пашина чесма и Пашино брдо (део је данашњег Учитељског насеља).

Калмици су били велики љубитељи коња којима су се доста бавили и користили их у разним приликима као средство за остваривање прихода, али су се прихватили и других послова да би прехранили породицу, као што су рад у циглани, различити кројачки послови и др. После рада са коњима, кројење и шивење је било друго занимање Калмика. Исто тако, један број Калмика је као неквалификована радна снага радио крајем двадесетих година прошлог века на изградњи моста преко Дунава, а такође је био ангажован и приликом градње палате Абаније у центру Београда.

Велика привредна криза почетком тридесетих година 20. века, која се осећала у читавом свету, одразила се и на живот Калмика у Југославији.

Градња објеката скоро да је престала, па су рад обуставиле (или га свеле на најмању меру) многе циглане, што је проузроковало незапосленост или полузапосленост највећег броја Калмика, који су махом и радили у цигланама. Исто тако, радикално је смањена потреба за услугама рабација, фијакериста, кројача. У оваквој ситуацији најбоље су се снашли они који су живели по селима бавећи се пољопривредом или радом око стоке.

Према статистичким подацима, највише Калмика између два рата живело је у Бугарској, Југославији, Чехословачкој и Француској, али и у другим земљама, као, на пример, Белгији, мада у знатно мањем броју. Највише калмичких избеглица – интелектуалаца, покретача и носилаца најважнијих активности у својој средини, живело је у међуратном периоду у Чехословачкој, где је основана и *Калмичка комисија културних радника* (КККР), која је током Другог светског рата, али и после њега, имала важну улогу у њиховом међусобном зближавању.

Калмици су по вероисповести будисти, а у нас су били будисти – ламаисти. Међу избеглим Калмичима из Русије нашао се и један број њихових свештеника, па су се избеглице одмах по досељавању трудиле да обезбеде себи простор у којем ће се молити „своме Богу“. После прибављених мишљења и дозвола од надлежних власти, за почетак, закупили су две собе за свој „молитељни храм“ – богомољу (у улици Војислава Илића бр. 47), где су почели са упражњавањем свог верског живота.

Идеја о изградњи будистичког храма у Београду зачала се релативно брзо по досељавању. Полазећи од потреба „за очување националне калмичке самобитности и националне културе“, иницирана је акција за из-

градњу „једног духовног средишта у виду калмичког дома за верске и културне потребе“. Осим Калмика, градњу храма су помогли и многи дародавци, а што се да закључити из сачуваних докумената у којима се поименце наводи шта је и колико који дародавац поклатио за изградњу или опремање калмичког дома (храма). Свечано освећење храма обављено је 12. децембра 1929. године. Том чину присуствовала је цела београдска будистичка колонија.

Изградња првог будистичког храма у Европи била је најважнији догађај у животу Калмика у егзилу, за које је њихов дом (храм) постао простор окупљања и центар целокупног њиховог живота. Ту су долазили и Калмици из других делова Србије и Европе, поготово на њихове веће празнике.

Калмици су, као припадници будистичке вероисповести, привлачили пажњу странаца у Београду. За њих су они били нешто ново, егзотично и несвакидашње. После изградње храма, странцима су постали још занимљивији, о чему постоје и писана сведочанства.

Београдски Калмици, као и Калмици уопште, посебно свечано су, поред осталих, обележавали свој највећи празник Цаган, који је покретан празник и могао је да „падне“ у другу половину фебруара или почетак марта. Празник симболизује победу добра над злом, истине над лажју, светлости над тамом, а заправо је обележавао почетак пролећа. Празнику су се нарочито радовала деца, која су том приликом добијала мало скупље поклоне, и то не само од родитеља, већ и од пријатеља.

Занимљиво је да су београдски Калмици сахрањивали своје умрле сународнике на Новом гробљу, али по обредима своје вере, који су били врло занимљиви. Пре него што су се доселили на просторе Русије, Калмици

су спаљивали своје мртве. По досељавању им је тај чин забрањен. Међутим, култ се задржао у симболичној форми. Приликом сахрањивања покојника, будистички свештеник је на комаду папира исцртавао људски лик и исписивао почетно слово имена умрлог, после чега је папир симболично спаљивао на кандилу, а пепео мешао са земљом. Мешавину земље и пепела сипао је у калуп облика пирамиде, који је на крају обреда бацао у текућу воду.

По насељавању, у новој средини се поставио проблем школовања деце, јер их је на то обавезивао југословенски Закон о основним школама, коју су морала похађати сва деца стасала за школу. Наравно, у почетку старији нису схватили у довољној мери значај који школа има у просвећењу њиховог младог нараштаја. Међутим, под утицајем средине, али и других фактора, Калмици у Србији почињу временом да мењају мишљење о значају школовања за будући живот деце, па им је главна преокупација постала брига да обезбеде услове како би им деца завршила што више школе. Један од разлога је била и жеља да, када се буду враћали у стару домовину, поведу са собом што образованији подмладак, јер је већина сматрала да ће се једног дана вратити у стару постојбину.

Калмичка деца су похађала руску основну школу или српске основне школе. У руској основној школи предавале су руске учитељице, а настава се одвијала на руском језику, по руском програму за основне школе из периода пре Првог светског рата. Она калмичка деца која нису ишла у руску основну школу, похађала су основну школу на српском језику, у којој се учило по југословенским програмима за основне школе и по југословенским уџбеницима.

Калмици су током тридесетих година прошлог века настојали да отворе своју националну школу у којој би деца учила на матерњем језику и тиме сачувала свој језик од заборава. Било је предвиђено да деца у школи уче матерњи језик и писмо, будистичку веру, калмичку историју и географију. И поред добијеног одобрења, таква школа није прорадила због недостатка материјалних средстава.

После завршене основне школе, неки од Калмика ишли су у средње школе, најчешће у оне на руском језику, али су ишли и на школовање у иностранство, пре свега у Праг, где је постојала већа колонија калмичких досељеника. Завршавањем Кадетског корпуса (средња школа) или Гимназије (у Југославији) стицала се могућност да се упише неки факултет или виша школа, али се није стицала могућност добијања запослења.

Отпочињање Другог светског рата и окупација Југославије унели су велике промене у живот калмичких породица. Због погоршања снабдевања животним намирницама многе породице су се морале током ратних година изборити за голо преживљавање. У таквим околностима свако се сналазио и понашао према својој савести, али и према датим околностима. Свакако да је главна брига била, а то је уосталом била и брига већине грађана у Србији, како да се прехране и физички опстану. Један број Калмика је већ током 1941. године пронашао излаз у Немачкој, јер је за време ратних година у немачкој индустрији владала велика несташица квалификоване и неквалификоване радне снаге.

Већина калмичких породица се крајем Другог светског рата, а највише током 1944. године, иселила из Београда, али и из других места у Србији. Преселили су се прво у Аустрију (у

Беч), а потом у Немачку (у близину Минхена).

Током борби за ослобођење Београда, које су, 1944. године вођене у близини Малог Мокрог Луга, делимично је порушена кровна конструкција калмичког будистичког храма. У време ослобођења у храму се налазио само један будистички свештеник. Долазак нове власти је у Београду дочекао мали број Калмика о чијој се каснијој судбини не зна скоро ништа. Пошто се после рата већина Калмика „изгубила“ са ових простора, нове власти су сматрале да је београдски будистички храм изгубио разлог за постојање, јер није остао само без реликвија него и без верника. Храм је током педесетих година прошлог века најпре променио намену (после рушења куполе претворен је у дом културе), а потом је и порушен да би се на том месту подигла зграда РО „Будућност“ – Хладњача.

Калмици данас као народ – изван своје матичне домовине – полако нестају, јер се утапају у средину у којој живе. Говоре језицима земаља у којима су настањени, а будистичке религије се придржава само мали део Калмика, и то више формално. Немају националних школа, а асимилацији доприносе и мешовити бракови. Калмици који још увек живе у иностранству налазе се на путу потпуне денационализације и ишчезнућа.

\* \* \*

Калмици су у Београду повремено изазивали пажњу јавности, пре свега захваљујући писању појединих дневних новина (нпр. неколико натписа у Политици). Међутим, осим мањем броју становника главног града, који су директно или индиректно били у контакту са њима, они су углавном остали непознати.

Исто тако, етничка калмичка група, која се у одређеном тренутку

своје историје – присиљена економским и политичким разлозима на иселјавање – настанила на подручју наше земље и главног града, остала је мање-више непозната и изван фокуса научног интересовања. За питање Калмика заинтересовао се, међу првима, етнолог Змаго Шмитек, који је своја истраживања објавио у раду *Kalmiška skupnost v Beogradu 1920 – 1944. (Traditiones, Ljubljana 1988)*. Међутим, целовитије студије и истраживања углавном су изостали.

*Калмици у Србији 1920 – 1944*, аутора др Томе Миленковића, прва је целовита студија посвећена Калмицима. На основу објављених докумената, али много више захваљујући архивској документацији сакупљеној у Историјском архиву града Београда, Националном архиву Републике Калмикије, као и у Библиотеци Калмичког института хуманитарних и примењених наука у Елисти и библиотекама у Москви и Прагу, аутор је успео да целовито представи живот и рад Калмика у Београду и Србији од времена насељавања до иселјавања, односно – у периоду од 1920 до 1944. године.

**Милина Ивановић-Баришић**

### **Љубивоје Костић, *Мостови причају***

Часопис „Изградња“, Београд 2004.  
430 стр.

Да грађење мостова није свакидашње градитељско занимање, то може схватити свако ко је прочитао два дела Иве Андрића: „На Дрини ћуприја“ и „Мост на Жепи“.

То се посебно односи на премошћавање бујичних водених токова, преко којих је мостове градио грађевински инжењер Љубивоје Костић, аутор књиге „Мостови причају“.

Брзи, нерегулисани, непредвидиви, у пролеће велики и плавни, у лето питоми и плитки, водотоци у нашим брдско-планинским пределима задају велике муке становницима тих крајева, посебно онима који имају имања уз њихова корита. Небројено пута одиграле су се драме приликом њиховог преласка скелом или чамцем, када су дивље и набујале воде односиле добра и имања, а понекад и људске животе.

Зато мостоградитеље народ посебно цени и уважава као своје добротворе и искрене пријатеље. То сазнање представља идејну основу књиге „Мостови причају“.

Главни садржај публикације чине четири веће целине: *Мостови причају*, *Мостови причају и даље*, *Поново мостови причају и даље* и *Мостови изнад мостова*. У тридесет осам прилога различите форме, дужине и садржаја упечатљиво је описан живот једног неимара, његова трагања и хтења, недоумице и неспокоји. Мање по обиму, али не и занемарљиве целине представљају текстови читалаца у којима су изнети њихови утисци, као и мишљења рецензента – књижевника Мирка Милорадовића.

Прилози у књизи засновани су на идеји да се, поред најсажетијих техничких података о мосту опише амбијент за градњу, природни услови и – нарочито – културолошки утицаји, који су у неким случајевима пресудно деловали на стварање одређеног неимарског дела.

Ратни сукоби на тлу некадашње Југославије указују на низ примера варварског понашања појединаца и појединих елита које су себи дале за право да поруше већи број мостова међу којима неки припадају самом врху светске културне баштине, попут Старог моста у Мостару.

У сенци тог злочиначког акта остали су бројни примери девастације касније грађених и не тако атрактивних мостова, које су градили бројни неимари, а међу којима је значајну улогу имао и инжењер Љуба Костић. Са пуно ентузијазма, још у време ратних сукоба, приступио је, у сарадњи са колегама, санацији, реконструкцији и ревитализацији оштећених и порушених мостова широм српских земаља. За рекордно кратко време обновили су и изградили већи број мостова и прелаза, умањујући на тај начин ефекте ратних разарања. Године санкција, немаштине, ратних сукоба и егзодуса српског народа најречитије су описане у поглављима *Ратна хирургија мостова* и *Павловића ћуприја*, која симболично носи име Мост спаса.

Описујући друштвене прилике условљене историјским догађајима, инжењер Костић, указује на промене вредносних критеријума у друштву, афирмишући – при том – традиционално васпитање и основне људске принципе. Књига обилује разноврсним приповестима, историјским догађајима и народним казивањима која су и највећа културолошка вредност ове публикације. Народне мудрости садржане су у виду пословица, анегдота, досетки, искуствених сазнања и представљају незаобилазни (живи) део духовне културе овог поднебља. То се може сагледати, пре свега, из наслова текстуалних прилога који упућују читаоца на неуобичајен пориступ опису настанка мостова, али и из разноврсности тема које су присутне у књизи. Наводимо неколико мостова као пример: Павловића ћуприја, Мост ластавица, Драгишин мост, Зорт мост, Баксуз мост или мост преко Старог Бегеја, Лабудице на Лепеници, Трула ћуприја и др.

Ова књига није обичан скуп приповести о доживљајима неимара при-

ликом грађења водених прелаза, већ збирка народних приповести, захвалница, обично-необичних прича које не можемо често срести у литератури, посебно не у оној коју пишу инжењери по струци. То је, пре свега, књига о људима, њиховим карактерима, ћудима и судбинама, књига о градитељима, мештанима, историјским личностима, обичним људима, испричана на једноставан начин.

Ово је и књига о аутору, својеврсна аутобиографија која обухвата шест деценија живота и сагледава развој личности будућег неимара у контексту времена, у једној бурној епоси послератног развоја нашег друштва.

Определивши се за пројектовање и изградњу мостова, након рада на бројним фабричким, лучким и другим привредним објектима, инжењер Љубивоје Костић ствара велики број мостовских конструкција које нису ексклузивне, значајне по својој естетици, величини, односно дужини, већ по својој сврсисходности и жељи да се помогне људима.

Књига „Мостови причају“ корисно је едукативно штиво за младе инжењере, јер показује да позив градитеља не захтева само професионалну стручност, већ и широку културу и широке животне назоре. Мостоградња захтева од неимара потпуну посвећеност послу, што подразумева и дуготрајни боравак на терену и одвојеност од породице и пријатеља у градској средини. Али управо тај боравак на терену ствара нова пријатељства, како међу самим градитељима тако и са мештанима. Дружење са локалним становништвом и лепоте предела, ма како сурове услове живота наметале, одређују смисао неимарског живота који се тешко може речима описати.

Инжењер Љубивоје Костић, пројектант бројних мостова, међу којима је свакако најпознатија Павловића ћуприја на Дрини, на неки начин демантује ову тврдњу својом књигом, несвакидашњом неимарском антологијом.

**Горан М. Бабић**

**Светислав Вученовић, Урбана  
и архитектонска конзервација,  
том 1: Свет – Европа**

Друштво конзерватора Србије,  
Београд 2004, 405 стр.

Заштита културних добара захтева хармоничан економски и социјални развој друштва, високо развијену свест грађана и власти, као и изражену потребу за цивилизацијским напретком. Однос према културној баштини један је од најверодостојнијих показатеља цивилизацијског нивоа неког друштва и његове средине. Зато је заштита и ревитализација културног наслеђа, у већини земаља света, један од приоритетних задатака целокупног друштва.

О томе, али и о другим аспектима заштите културне баштине, говори недавно објављена књига архитекте–конзерватора Светислава Вученовића. Планирано је да дело има два тома. Први том „Свет-Европа“ недавно је изашао из штампе, док други том, посвећен Југославији и Србији, треба да буде објављен у догледно време.

Објављени том књиге има осам целина, различитог обима и садржаја, у којима су обрађене теме о којима ћемо у наставку говорити.

У уводном делу аутор сажето приказује еволуцију заштите споменика културе у свету и код нас. Затим, објашњава повод за настанак ове публикације и даје кратак осврт на њен концепт и намену.

У другој целини, под називом UNESCO, изнете су најзначајније активности Организације уједињених нација за образовање, науку и културу. Деловање ове угледне светске институције садржано је у поглављима *Нормативна делатност, Едукација и Центар за документацију*, где су изнесене најважније конвенције, препоруке и методе из области заштите културних добара.

Следећа целина посвећена је Међународном центру за конзервацију – IKROM – који је 1969. године основан одлуком UNESCO-а и има седиште у Риму. Његова главна делатност је одржавање перманентних специјалистичких курсева за едукацију архитеката и других стручњака из области заштите градитељске баштине.

У четвртој целини приказано је деловање невладине организације IKOMOS – Међународног савета за споменике и пределе, основаног 1966. године са седиштем у Паризу. Програм његовог рада заснован је на Венецијанској повељи из 1964. године. Главна активност Савета је организовање тематских скупова, семинара, колоквијума и изложби.

У петој целини, OUN-EKE, Економска комисија за Европу представљена је кроз рад Комитета за становање, изградњу и планирање. У књизи су изнета најзначајнија излагања, закључци и препоруке Другог скупа о урбаној реновацији, одржаног у Будимпешти 1970. године.

Следећа целина, PNUE (UNEP) – Програм уједињених нација за околину, пружа увид у акциони план за рехабилитацију медитеранских градова и насеља, који је усвојен 1972. године у Стокхолму, на оснивачкој седници организације.

У седмој целини, *Европске асоцијације*, наведене су најзначајније

невладине организације, усвојене повеље и резултати деловања националних удружења европских земаља до 1975. године, која је била проглашена европском годином архитектонског наслеђа.

У последњој целини, *Реализације европских земаља*, изнете су главне одреднице деловања националних комитета за заштиту културних добара. Начин презентације за све земље је јединствен и обухвата следеће теме: законодавство, организација, финансирање, ангажовање јавности и обнова градова, што омогућава лакше поређење остварених резултата.

На крају књиге налази се Анекс са прилозима: резиме на српском и француском језику, литература, попис илустрација и превод легенди цртежа.

Публикација обилује великим бројем фотографија и графичких прилога, који у великој мери помажу бољем разумевању изнете материје. Ова систематично уређена књига, први пут код нас, на једном месту пружа читаоцу увид у рад најзначајнијих светских и европских струковних асоцијација – од њиховог оснивања до краја осме деценије прошлог века. Књига покрива област деловања службе заштите. У њој су садржана теоријска излагања, поуке и апликативне методе рада, са тежиштем на архитектонској и урбанистичкој реновацији историјских грађевина и ансамбала савремених градова Европе.

Највећа вредност ове публикације садржана је у начину примене повеља и препорука међународних организа-

ција и удружења у пракси појединих европских земаља са различитим друштвеним системима и историјским амбијентима.

Наиме, свако друштво – штитећи споменике културе – примењује најподесније методе које су у складу са светским (односно европским) стандардима. На тај начин друштвена заједница ствара и штити сопствени културни идентитет који има вишеструки значај: као идентитет простора, нације, државе, али и привредни потенцијал за развој туризма и других комплементарних и компатибилних привредних грана. У том смислу су споменици културе, као неодвојиви део целокупне културне баштине, незаобилазни беоцуг сваког простора, али и друштва које у њему живи, без обзира на верску, националну и било коју другу врсту припадности.

Архитекта-конзерватор Светислав Вученовић учествовао је, као представник наше земље, у раду бројних међународних удружења и научно-стручних скупова. Као афирмисан стручњак, био је члан и руководилац више стручних тимова који су вршили комплексна испитивања на територији некадашње Југославије и шире.

Тако богато животно и стручно искуство омогућило је настанак ове изузетно вредне и корисне књиге, која већ представља незаменљиви приручник у истраживању, заштити и ревитализацији градитељског наслеђа.

**Горан М. Бабић**

## Упутство ауторима

Гласник Етнографског института САНУ, познат широј научној и стручној јавности као једина етнолошка публикација међународног ранга у Србији (R 52), већ више од пола века објављује резултати истраживања етнолошких и антрополошких, као и сродних наука.

У Гласнику се објављују следеће категорије чланака: оригинални научни радови, прегледни чланци, научне критике, полемике, прикази, хронике и библиографије. Политика редакције Гласника је да публикује само радове који се први пут објављују, и то на српском или на неком од светских језика.

Гласило Етнографског института настоји да објављује радове који прате светске научне токове у методолошком и тематском погледу. Наш перманентни циљ је што бољи и квалитетнији часопис, као и учешће еминентних аутора, како из земље тако и из иностранства.

Најљубазније Вас позивамо да као угледни аутор/сарадник пошаљете свој прилог (чланак, осврт, приказ, критику и сл.) до 01. априла сваке наредне године.

У уверењу да ћете се одазвати нашем позиву упућујемо Вам изразе нашег поштовања и жеље да заједно оснажимо Гласник ЕИ САНУ.

Срдачни поздрави

Редакција ЕИ САНУ

Рукописи за објављивање у издањима Етнографског института САНУ предају се у следећем облику и року који одреди редакција.

Издања Етнографског института штампају се ћиричним писмом.

У Гласнику Етнографског института објављују се радови обима до једног ауторског табака (30.000 знакова) – укључујући напомене и друге прилоге.

### **Поред основног текста рукопис обавезно садржи:**

- ⓧ Име и презиме аутора, назив те установе, адресу
- ⓧ Апстракт обима до 100 речи, кључне речи (до десет) и резиме обима до десет посто дужине рукописа.
- ⓧ Резиме се преводи на енглески језик. Уколико је текст на страном језику, резиме мора бити најмање обима једне стране и објављује се на српском језику.



- ⓧ Рукопис се предаје одштампан на папиру (два примерка) и на дискети као Word документ. – Користи се фонт *Times New Roman* ћирилица, са напоменама испод текста. Уз рукопис се предају сви потребни прилози (илустративни прилози, табеле..). Посебно треба дати списак илустрација, потписе испод њих, те име и презиме аутора прилога.
- ⓧ Уколико аутор има потребе да користи старогрчко или старословенско писмо обавезно треба да достави и фонтове које је користио или да употреби команду *Save as/ Tools /Save Options/Embed True type fonts*. Уколико аутор користи старије верзије Word-а од XP, није дозвољено коришћење команде *Insert Symbol*.
- ⓧ Графички прилози могу се доставити у електронском облику и то за цртеже обавезно као *Line art* у резолуцији од 600 dpi, а фотографије у резолуцији од 300 dpi. Ако аутор угради графички прилог у свој Word документ, обавезно мора доставити исти тај графички материјал и као посебне документе у облику .tif, .pdf или .jpg. Уколико аутор доставља графички материјал на папиру, мора водити рачуна о његовом квалитету (избегавати неквалитетне фотокопије).

*Прилози се не враћају аутору.*

Напомене (фусноте) се уређују на следећи начин:

Напомена треба да садржи све податке о аутору, назив рада, публикацији у којој је рад објављен, издавачу, месту и години издавања, те броју страница на које се односи, без икаквог скраћивања код првог навођења. Када се аутор помиње први пут наводи се његово пуно име и презиме, а касније само иницијал имена и презиме. Исти принцип је и код навођења часописа или публикације у којој је рад објављен. Први пут се наводе потпуни подаци са односном скраћеницом у загради. У следећим навођењима доноси се само скраћеница.

Напомене испод текста:

аутор – први пут: Мирјана Прошић-Дворнић – следећи пут: М. Прошић-Дворнић

часопис – први пут: Гласник Етнографског института САНУ (ГЛ ЕИ САНУ) XI. – следећи пут: ГЕИ САНУ XI,

Курзивом се обележава назив рада.

<sup>1</sup>М. Vodopija, *Maturiranje kao rittes de passage*, Narodna umjetnost 13, Zagreb 1976; М. Prošić, *Teorijsko-hipotetički okvir za proučavanje poklada kao obreda prelaza*, Etnološke sveske I (Beograd 1978); иста, *Pogrebni rituali u svetlu obreda prelaza, na primeru Stonskog primorja*, Etnološki pregled 18 (Beograd 1983); И. Ковачевић, *Разбијање предмета као граница појединих фаза свадбеног*

*ритуала*, Симпозијум Сеоски дани Сретена Вукосављевића VII (Пријепоље 1979); исти, *Semiologija rituala*, Београд: Просвета – XX век 1985, 115-142.

Као скраћенице користи се:

н. д., = наведено дело – Исто = када су подаци идеитични претходиој напмени – иста, исти = када се ради о аутору из иретходне напомене – Уп. – упореди – в. = види

Када се поново наводи дело доноси се само име аутора и назив дела

први пут: М. Прошић, *Теоријско-hipотетички оквир за проучавање поклата као обреда прелаз*, Етнолошке свеске I, Београд 1978.

други пут: М. Прошић, *Теоријско-hipотетички оквир за проучавање поклата као обреда прелаз*

или само: М. Прошић, *Теоријско-hipотетички оквир ...*

## General Guidelines for Submissions

In the past 50 years, the Bulletin of the Institute of Ethnography, SANU has published results from ethnology and anthropology and other related sciences. It aims to be a transnational journal and to encompass all scholarship on human cultures and therefore makes a strong commitment to a comprehensive view of anthropology and ethnology and provides a forum for active scholarly critique as a major means by which to achieve this view. It is distributed in more than 70 countries worldwide, and it is the only journal of this kind in the area.

The Bulletin of IE SANU builds a comprehensive ethnology and anthropology by publishing analytic, theoretical, or synthetic articles that communicate to the ethnologists and anthropologists and to scholars in related disciplines. Scholarships (previously unpublished) in several formats are published: original scientific articles, reports, critical comments, book reviews, bibliographies and other anthropological news items. Publications could be in Serbian, English or other world languages. The Bulletin makes a commitment to publish articles contributing to current trends in ethnology/anthropology and related disciplines.

You are kindly invited to submit your article for our journal by April 1<sup>st</sup> every following year.

Sincerely,

Editorial Board of the  
Bulletin of the Institute of Ethnography, SANU

Contributions submitted for review should take the following format:

- ☒ length up to 30.000 characters;
- ☒ name, institutional affiliation and address of the author;
- ☒ abstract of 100 words, key words (up to 10) and summary approximately 10% of the manuscript's length;
- ☒ summaries are translated to English language; if the manuscript is written in a foreign language, it must be accompanied by a summary up to 1 page in Serbian language;
- ☒ 2 hard copies of the manuscript, and an electronic version (in Word doc);
- ☒ Times New Roman, 12pt, in Cyrillic, notes in the text, accompanied by tables, marked illustrations etc.
- ☒ If Ancient Greek or Ancient Slavic are used, submit also fonts used or use the command *Save as/ Tools /Save Options/Embed True type fonts*. *The command Insert Symbol is not to be used with older version of Word XP*;

- xi Graphic contributions to be submitted in an electronic form, for drawing *Line art* resolution of 600 dpi, and photographs in resolution of 300 dpi. A graphic contribution in word doc must be accompanied by .tig, .pdf или .jpg. *Avoid low quality photocopies.*

*Submitted material is not returned to the authors.*

### References and footnotes:

all data on the authors, title of papers, publication, publisher, year, page numbers. First time mentioned: full name and data, later initials of first and last name. The same valid for journals.

The form for notes and references:

author – first time: Мирјана Прошић-Дворнић – next time: М. Прошић-Дворнић

journal – first time: Гласник Етнографског института САНУ (ГЛ ЕИ САНУ) XI. – next time: ГЕИ САНУ XI,

Italics for the paper title:.

<sup>1</sup>М. Vodopija, *Maturiranje kao rites de passage*, Narodna umjetnost 13, Zagreb 1976; М. Prošić, *Teorijsko-hipotetički okvir za proučavanje poklada kao obreda prelaza*, Etnološke sveske I (Beograd 1978); иста, *Pogrebni rituali u svetlu obreda prelaza, na primeru Stonskog primorja*, Etnološki pregled 18 (Beograd 1983); И. Ковачевић, *Разбијање предмета као граница појединих фаза свадбеног ритуала*, Симпозијум Сеоски дани Сретена Вукосављевића VII (Пријеполје 1979); исти, *Semiologija rituala*, Beograd: Prosveta – XX vek 1985, 115-142.

### Abbreviations

н. д., = op cit – same = when the data are the same as in the previous note – same = when the authors are the same as in the previous note – compare. - . = see

For repetitious references: the name of the authors and titleКада

First time: М. Prošić, *Teorijsko-hipotetički okvir za proučavanje poklada kao obreda prelaza*, Etnološke sveske I, Beograd 1978.

Second time: М. Prošić, *Teorijsko-hipotetički okvir za proučavanje poklada kao obreda prelaza*

or: М. Prošić, *Teorijsko-hipotetički okvir ...*