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

LVI (1)

Београд 2008

Г

Е

И

UDC 39(05)

ISSN 0350-0861

SERBIAN ACADEMY OF SCIENCES AND ARTS

INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY

BULLETIN
OF THE INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY
LVI
No. 1

Editor in chief:

Dragana Radojičić

Editorial board:

Gojko Subotić, Radost Ivanova, Marina Martinova, Natalija Puškareva,
Elena Uzeneva, Milica Bakić-Hayden, Eleftherios Alexakis, Peter Slavkovsky,
Sofija Miloradović, Bojan Žikić, Jelena Čvorović,
Mladena Prelić, Ljiljana Gavrilović

Secretary:

Marija Đokić

Accepted for publication by the reference of academician Dimitrije Stefanović and
associate member of the SASA Vojislav Stanovčić, at meeting of the Department of
Social Sciences SASA, on November 2008.

BELGRADE 2008

УДК 39(05)

ISSN 0350-0861

СРПСКА АКАДЕМИЈА НАУКА И УМЕТНОСТИ

ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ

ГЛАСНИК
ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА
LVI
свеска 1

Главни и одговорни уредник:

Драгана Радојичић

Уређивачки одбор:

Гојко Суботић, Радост Иванова, Марина Мартинова, Наталија Пушкарева,
Елена Узенева, Милица Бакић-Хејден, Елефтериос Алексакис,
Петер Славковски, Софија Милорадовић, Бојан Жикић,
Јелена Чворовић, Младена Прелић, Љиљана Гавриловић

Секретар уредништва:

Марија Ђокић

Примљено на седници Одељења друштвених наука САНУ
одржаној новембра 2008. године, на основу реферата академика Димитрија
Стефановића и дописног члана САНУ Војислава Становчића

БЕОГРАД 2008

Издавач:
ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ САНУ
Кнез Михаилова 36/IV, Београд, тел. 011-2636-804
eisanu@sanu.ac.rs
www. etno-institut.rs

Рецензенти:
академик Димитрије Стефановић
дописни члан САНУ Војислав Становчић

Лектор:
Софија Милорадовић

Превод на енглески:
Јелена Чворовић

Коректор:
Марија Ђокић
Биљана Миленковић-Вуковић

Штампа:
Академска издања
Београд

Тираж:
500 примерака

Штампање публикације финансирано је из средстава
Министарства за науку и технолошки развој Републике Србије

Део радова у овом Гласнику резултат је рада на пројектима:
Србија између традиционализма и модернизације – етнолошка и антрополошка
проучавања културних процеса (бр. 147020), *Антрополошко испитивање комуникације у*
савременој Србији (бр. 147021) и *Етницитет: Савремени процеси у Србији, суседним*
земљама и дијаспори (бр. 147023), које је у целини финансирало МНТР 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 36/IV), 1952 –
(Београд : Академска издања). – 24 cm

Годишње

ISSN 0350-0861 = Гласник Етнографског института

COBISS. SR-ID 15882242

Садржај Summary

<i>Љиљана Гавриловић, Тужни тропи: могућности другачијих антропологија.....</i>	7
<i>Ljiljana Gavrilović, Tristes Tropiques: A Possibility of Different Anthropologies.....</i>	17
<i>Марина М. Керимова, Етнограф Вера Николаевна Харузина.....</i>	19
<i>Марина М. Керимова, Етнограф Вера Николаевна Харузина.....</i>	35
<i>Бојан Јовановић, Чајкановићев пут од античке и народне књижевности до српске религије и митологије.....</i>	37
<i>Bojan Jovanović, Čajkanović's Road from Ancient Greek and Folk Literature to Serbian Religion and Mythology.....</i>	51
<i>Ивица Тодоровић, Резултати савремених истраживања народне религије Срба – општи пресек.....</i>	53
<i>Ivica Todorović, Results of Contemporary Research of Serbian Folk Religion – a General Overview.....</i>	70
<i>Љупчо С. Ристески, За истражувањето на народната култура.....</i>	71
<i>Ljupčo S. Risteski, Investigating the Folk Cultures.....</i>	86
<i>Станка Јанева, Културно наследство и туризъм. За конструирањето на етнографските комплекси.....</i>	87
<i>Станка Јанева, Културно наслеђе и туризам.О конструисању етнографских комплекса.....</i>	100
<i>Деана Јовановић, Идентитет на продају – креирање националног идентитета за потребе туризма.....</i>	101
<i>Deana Jovanović, Identity For Sale – Construction of a National Identity for the Needs of Tourism.....</i>	114
<i>Десанка Николић, Етнокултурне стереотипије у функцији локалних идентитета.....</i>	115
<i>Desanka Nikolić, Ethno-Cultural Stereotypes in the Function of Local Identities.....</i>	126
<i>Марта Стојућ, Ко су избрисани? Технике искључивања у Републици Словенији.....</i>	127
<i>Marta Stojić, Who are the Erased? A Politics of Exclusion in Slovenia.....</i>	144
<i>Јелена Љворовић, Женска аутономија и домашна насилност у Сандзак региону: Утицај религије и региону.....</i>	145

<i>Јелена Чворовић</i> , Аутономија жена и насиље у породици у регији Санцака: утицај религије и регије.....	165
<i>Јадранка Ђорђевић Црнобрња</i> , Наследноправни положај усвојеника и усвојиоца – на примеру из Врања.....	167
<i>Jadranka Đorđević Crnobrnja</i> , Inheritance and Legal Status of an Adoptee and Adopter in the Example of Vranje	179
<i>Peter Slavkovský</i> , Životné stratégie generácií obyvateľov slovenského vidieka v 20. storočí.....	181
<i>Петер Славковски</i> , Животне стратегије генерација становништва словачких села у 20. веку.....	185
<i>Марија Црнић Пејовић</i> , Херцеговачке избјеглице у Боки Которској и Конавлима (1875-1878) у свјетлу нових података	191
<i>Marija Crnić Pejović</i> , Refugees from Herzegovina (1875-1878) in the Boka Kotorska Bay and Konavli in the Light of New Data.....	209
<i>Драгана Радојичић</i> , Занимања становништва рисанског краја на основу Катастра из 1704. године.....	211
<i>Dragana Radojičić</i> , Professions of Risan Population according to 1704 Land-Registry.....	225
<i>Ласта Ђановић</i> , Бежи бољко где певац не пева. Не-живот и ништавило у нашим народним басмама.....	227
<i>Lasta Đapović</i> , Run Away Illness Where a Rooster Does Not Sing No-Life and Nothingness in our Folk Fables.....	244
<i>Иван Ковачевић</i> , Наука о народу и антропологија Човека.....	245
<i>Ivan Kovačević</i> , Science of People and Anthropology of Man.....	252

Грађа

<i>Биљана Миленковић-Вуковић</i> , <i>Ласта Ђановић</i> , Етнографска грађа у делу Јована Мишковића, 2. део.....	253
---	-----

Прикази

<i>Илдико Ердеи</i> , Дуго путовање у Јевропу. Мирјана Прошић-Дворнић, <i>Одевање у Београду крајем XIX и почетком XX века</i>	287
<i>Младена Прелић</i> , Гордана Горуновић, <i>Српска етнологија и марксизам: научно дело Шпуре Кулишића</i>	291
<i>Миљина Ивановић-Баришић</i> , Годишњак Матице дрежничке: часопис за науку, културу, књижевност и уметност.....	292
<i>Хелена Међеши</i> , Русини очима етнолога. Душан Дрљача, <i>Руснаци у етнографских записох/Русини у етнографским записима</i>	294

Љиљана Гавриловић

Етнографски институт САНУ, Београд

ljiljana.gavrilovic@sanu.ac.rs

Тужни тропи:¹ могућности другачијих антропологија*

У раду се – на примеру Леви-Стросових *Тужних тропи* и њихове рецепције/примене, пре свега у домаћој етнографској/антрополошкој пракси – разматра могућност нових читања класичног антрополошког текста, односно његових порука, које и данас – после пола века од објављивања – могу да буду значајне, нарочито за домаћу антрополошку праксу.

Кључне речи:

Тужни тропи, Клод Леви-Строс, антропологија, антрополог, терен, текст

Тужни тропи су одувек били један од мојих омиљених антрополошких текстова. Но како сам их последњи пут читала пре више од две деценије, учинило ми се потребним да их поново узмем у руке не бих ли утврдила свој садашњи однос према тексту који сам волела у време када сам била (релативно) млад етнолог,² у земљи у којој је етнологија била чврсто

¹ Ове године, 28. новембра, навршава се 100 година од рођења Клод Леви-Строса. Овај текст је, у неку руку, посвећен овој годишњици, као део преиспитивања начина на који његово дело, које је у великој мери променило не само антропологију него и све друштвене/хуманистичке науке, и данас може да пружи свеже увиде у антрополошку стварност.

* Текст је резултат рада на пројекту бр. 147020: *Србија између традиционализма и модернизације – етнoлошка и антрополошка проучавања културних процеса*, који у целини финансира МНТР РС.

² *Етнoлошки*ње тада нису долазиле у обзир, а и данас имам примедбу на тај апсолутно рогобатан термин, непримерен структури српског језика. Иако српски језик *јесте* несумњиво и отворено патријархално конципиран, не верујем да просто измишљање ружних изведеница може променити реалну структуру односа које он одражава.

утемељена у романтичарским концептима цвијићевског типа,³ уз доследно срозавање нивоа производа (Цвијић је био потпуно у духу свога времена, и чак и када ми/нам се његови закључци не допадају, не може му се порећи квалитет). Занимало ме је следеће: шта је то што ме је очарало при првом читању текста који једва да је нешто мало млађи од мене (завршен је и објављен 1955. године) и шта мени, а и другима, он евентуално може значити данас, после свих промена које су се догодиле и друштву (нашем и, знатно више, светском) и антропологији (нашој, знатно више него светској).

Читања

„Елиот је читао Фрејзера, Енгелс је читао Моргана, Фројд је, авај, читао Аткинсона, а у Сједињеним Државама, на послетку, управо је свако читао Мидову“ (Geertz 1988: 25).

Моја генерација студената етнологије (и не само та) читала је Цвијића, Тихомира Ђорђевића, *Обичаје, веровања и празноверице*. . . (Vlahović 1971), и, у најбољем случају (али доследно ван образовног програма), опет Маргарет Мид. Наравно, та читања су била конципирана тако да нас уобличи (већину колега из моје генерације и јесу) у романтичарско-еволуционистичком концепту, који је подразумевао комбинацију љубави према нацији (!) и веровања у рационалистичко-објективистички развој друштва. Чињеница да су то дијаметрално супротстављени приступи друштву/култури, па и укупној стварности, нити је икога погађала нити је ту супротстављеност иједан од наших професора уопште видео. *Тужни тропи* нису тих година на београдској Катедри за етнологију били препоручена литература, иако су већ више од деценије чамели на разним библиотечким полицама.

У свету су, потпуно супротно томе, они деценијама били бестселер, и то и у академском и у популарном смислу (Campbell 1996: 69), а Леви-Строс је постао познат (током осамдесетих година проглашен је за најзначајнијег интелектуалца у Француској – испред Фукоа и Симон де Бовоар, на пример) далеко више на основу популарности *Тужних тропа* него на основу комплетне структуралне теорије и/или истраживања сродства и мита, у која је уложио највећи део свог дугог живота.⁴ Почетком деведесетих година по

³ Ту углавном мислим на обуку коју сам крајем седамдесетих година прошлог века добила током школовања на Катедри за етнологију Филозофског факултета у Београду, као и на истовремену праксу у свим институцијама које су се у Србији у то време професионално бавиле етнологијом (исте као и данас), а која је почела да се мења тек током наредне деценије. Види: Ковачевић (2005).

⁴ Кембел чак тврди да успех структурализма почива искључиво на мегапопуларности *Тужних тропа* (Campbell 1996: 71-72). Иако је то несумњиво претеривање, може се претпоставити да је популарност и ове књиге и њеног аутора допринела каснијем успеху Леви-Стросове теорије.

њима је снимљен и филм,⁵ чији је успех, по мишљену критичара, заснован на успешним интерполацијама садашњости и прошлости, антрополога и испитиваних, текста и слике, цитата и интервјуа, чиме је направљен корак даље у односу на књигу (Dumont 1994: 483).

Тужни тропи су изашли у српско-хрватском преводу већ 1960. (издавач Зора, Загреб), дакле, само пет година после првог издања на француском и више од деценије пре него што су комплетно преведени на енглески језик.⁶ Међутим, они тада нису били окарактерисани као етнографија/антропологија: изашли су у библиотеци „Страни писци“, те су, дакле, били третирани као књижевно дело/лепа литература.⁷ Биће да је оваква категоризација била последица огромне разлике између *Тужних тропи* и било чега истовременог у домаћој (тада југословенској) етнолошкој/етнографској продукцији – превелике да би између њих могла бити повучена било каква паралела, или откривене некакве додирне тачке. Књига је изашла у време док је марксистичко-комунистичка идеологија у Југославији још била у пуном замаху (право је чудо што се уопште појавила, иако су Леви-Стросове везе са изворном марксистичком филозофијом, додуше лишеном идеологије и примене у пракси, несумњиве), тако да је издање опремљено поговором који га смешта у време и (локални) простор. Аутор поговора,⁸ упркос свим похвалама, износи низ примедби на Леви-Стросов текст,⁹ пре свега на оно што се мени чини као његов највећи квалитет:

„Na mnogim mjestima autor umjesto da se zaustavi na iznošenju činjenica, занесе се и даје своје субјективне закључке, с којима се, једним дијелом, не можемо сложити“ (Simić1960: 435).

Овом реченицом критичар показује своје одбијање Леви-Стросове субјективности на два нивоа:

- самим исказом, који указује на то да аутору коментара изгледа немогуће/непримерено изношење субјективних ставова (чак и ако књигу смешта у оквиру литературе, а не науке) и због тога претпоставља да је свако истицање личног става ауторска омашка: *занесе се* (sic!), и

⁵ Jean-Pierre Beurenaut, Jorge Bodanzky, and Patrick Menge, *A Propos de Tristes Tropiques*, 1991.

⁶ Први превод, у нешто скраћеном облику (недостајала су четири поглавља), појавио се 1961. године под називом *World on the Wane*, док је комплетна књига објављена тек 1973. године.

⁷ Комитет за доделу Гонкурове награде вајкао се, међутим, 1955. године због тога што Леви-Стросу нису могли да доделе награду, јер књига, технички гледано, није била белетристика.

⁸ Новак Симић (1906-1981) је био књижевник и преводилац, дугогодишњи уредник библиотеке *Страни писци*, издавачког предузећа *Зора*, и дописни члан ЈАЗУ.

⁹ Већи део примедби проистиче из прописаног идеолошког дискурса: Леви-Строс се „усудио“ да преиспитује марксизам.

- коришћењем краљевског *ми*, које би требало да сугерише да то није само критичарев лични став него да иза њега стоји читава група (неких) истомислећих *нас/њих*, што би, ваљда, требало да сугерише објективност приступа,

пропуштајући да примети да је његова формулација „с којима се не можемо сложити“ на исти начин субјективна, ма колико била упакована у сувопарни објективизам.

Сузан Зонтаг, међутим, каже да су:

„Тужни тропи (. . .) једна од великих књига нашег столећа. Она је снажна, проницљива и дрска. Прекрасно је написана. И, као све велике књиге, носи апсолутно лични печат; она говори људским гласом“ (Sontag 1970: 186),

а Герц – о истој ствари – мисли (1988: 28) да у читавој антропологији није било текста који је у тој мери самореференцијалан и ослобађајући као што су то *Тужни тропи*. То је, бар за мене, тачно:¹⁰ током раста текста, који се стално „увија“ сам у себе, Леви-Строс се бави етнографским и путописним чињеницама, подједнако као и својим виђењима (пре свега виђењима себе самог двадесет година раније), јер главна тема текста јесте опис његових експедиција у унутрашњост Бразила, из тридесетих година двадесетог века. Дакле, тема нису Индијанци сами за себе/по себи. Тема је Леви-Стросово испитивање и виђење тих Индијанаца. Тако читање *Тужних тропи* показује свакоме ко има воље да се позабави тим текстом – несумњиво лепим, али врло згуснутим и вишеслојним (који је ипак неупоредиво лакши за праћење од *Дивље мисли*; а *Митологике* нећу ни да помињем, јер су оне, са моје тачке гледишта, савршено нечитљиве) – да антропологија није и *не може да буде* одвојена од аутора: потребно је само погледати у себе и утврдити везе између себе и материје којом се бавимо, као што је потребна и храброст да се то јавно каже, што није увек ни лако ни једноставно.

Данас, наравно, то више није никаква новост – бар за светску, а све више и за нашу антропологију – али је педесетих година 20. века било револуционарно и у великој мери опречно Леви-Стросовом генералном настојању да направи ненарушиви, објективни систем, који би – иако базиран на структури језика – био близак правилима/законима природних наука.

¹⁰ Ја сам то *осећала* од првог читања, само – с једне стране – нисам мислила да тај осећај треба дефинисати, а са друге – била сам убеђена да се тај самоослобађајући осећај односи само на нас који смо били ограничени крутим моделом мишљења у српској етнологији. Герц је мој осећај формулисао лепше и прецизније него што бих ја то сама учинила (да не помињемо чињеницу да је његова формулација *имала могућност* да буде веома читана, што је несумњиво утицало како на рецепцију текста о коме је реч, тако и на промену мишљења унутар антрополошке научне заједнице, док је било шта што сам ја могла да кажем било – и остало – крајње ограниченог домета). При том ме је, управо том констатацијом, Герц лишио илузија о другим научним заједницама, показујући да су и оне много развијеније имале потребу за самоослобађањем.

Путовања

Велико антрополошко дело (или дело великог антрополога, или можда нека другачија формулација, али која свакако обухвата текст и антрополога као његовог аутора) почиње реченицом: „Mrzim putovanja i istraživače“, чиме већ на самом почетку указује на амбиваленцију. Та реченица ми је заувек остала урезана у свест: бескрајно ме је увесељавала чињеница да неко, нарочито неко ко је сматран апсолутном величином, на самом почетку текста који се бави путовањима по некаквим далеким, за мене потпуно нестварним пределима може спрам тога (себе?) да постави у потпуности негативно емотивно одређење. Наравно, када помиње истраживаче, Леви-Строс ту никако не мисли на етнологе/антропологе. Они – са његове тачке гледишта – нису истраживачи, они су особе које утврђују законитости, макар их пронашли међу људима на сасвим другом крају земаљске кугле, до којих се у његово време могло стићи након неколико месеци, а и данас је за такав подухват неопходно бар неколико недеља путовања.

Иако Леви-Строс каже да мрзи путовања, његову књигу многи виде као класичан путопис (Berger 2004: 91). Велики део текста односи се баш на то: одлазак одавде да би се стигло тамо, или, чак пре (у складу са чувеном реченицом Билба Багинса) – „тамо и опет назад“.¹¹

„Putovanja obično zamišljamo kao promjenu mjesta u prostoru. Malo je to. Putovanje jednovremeno ostavlja trag u prostoru, vremenu i u društvenoj hijerarhiji. Svaki se dojam može odrediti samo ako se prenese solidarno na te tri osi, a kako prostor sam za sebe ima tri dimenzije, trebalo bi da ih bude bar pet, da bi čovjek o jednom putovanju mogao dobiti adekvatnu predodžbu“ (82-83).

За Леви-Строса су путовања само повод за описе градова,¹² за меандрирање између Истока и Запада, Старог и Новог Света, за узлазно и силазно кретање по временском току – од античких „освајања“ Истока, преко шпанско-португалско-француске колонизације Новог Света, периода током кога је реално боравио на Истоку или Западу, до времена у коме је текст писан. Тако су *Тужни тропи* истовремено *опис* обреда прелаза (преко океана, из света у свет, из цивилизације у цивилизацију, што све подразумева нове скупове односа и нови положај за онога ко путује) и *сам* обред прелаза за

¹¹ Или како каже Урсула Легвин: *Право путовање је повратак*.

¹² Његов опис раста градова у Бразилу, сасвим неочекивано, разјаснио ми је зашто у савременој *fantasy* литератури Рај/Будућност/Добро увек лежи на Западу – што је она, иначе, наследила из различитих европских митологија, док је Исток дом Зла. Општељудски концепт (тако бар Строс каже) праћења кретања сунца примењен је у његовом случају на живе, постојеће градове (123-124), а у мом питању – на симболичке/измишљене просторе, који због тога нису ништа мање реални. С друге стране, ако би се исти/установљени концепт мишљења применио на европску симболичку географију, место које у њој заузима Русија (а у нешто мањој, али и даље довољној мери – и Србија) постаје јасно и без компликованих објашњења (која, уосталом, савршено допуњава).

читаоца који се „стално сусреће сам са собом, док се креће у супротном правцу“ (Herzfeld 1992: 53).

Ипак, читајући *Тужне тропе* као путопис, Бергер каже:

„[Ч]итање ме подсетило на књиге о открићима у Африци у деветнаестом и раним годинама двадесетог века. Путници су тих дана заиста били странци у страниој земљи“ (Berger 2004: 93).

Леви-Строс се на свим тим далеким и егзотичним дестинацијама такође осећао као странац, али – још више – успео је да покаже читаоцу колике су и какве су врсте разлике/„страности“ између светова, иако се доследно жалио на њихово стално смањивање.¹³

Етнографија: антрополог *наспрам* света који га окружује

Тужни тропи, како Лич каже, нису писани као етнографија (од антрополога, за антропологе), него као књижевно дело намењено француској интелектуалној елити (Lič 2008: 35). Ипак, највећи њихов део у потпуности личи на било коју етнографију у англосаксонском смислу речи, са можда нешто преопширним дискурзивно-ауторским уводом, у готово потпуно – деценијама каснијем – постмодерном маниру. Значајан део тога увода (не количински него значењски) односи се на етнологију/антропологију као занимање:

„У тој противрјечности, у којој се супротстављају с једне стране занимање, а с друге неки двосмислен похват који осцилира између животног позива и ухљебљенја, увијек се може наћи понешто од једног, а понешто од другог. И премда тежи да буде или једно или друго, етнографија заузима заиста завидно мјесто. То је најекстремнији облик, што се дâ замислити, ове друге крајности. Иако жели да буде human, етнограф настоји да упозна човјека и да о њему суди с довољно уздигнуте и удаљене тачке гледања, да би га апстрахирао од нарочитих случајности у извјесном друштву или извјесној цивилизацији. Физички га и радни увјети одвајају од његове групе за дуге вјемenske periode; због сурових промјена којима се излаже, он се на неки начин кронично отуђује: никад се он нигдје више неће осјећати код своје куће, психолошки ће он остати осакачен. Попут математике или музике, етнографија спада међу ријетке аутентичне позиве“ (50-51).

И ту Леви-Строс нимало не греша. Чак и у Србији, где су дуги временски периоди проведени на терену или сурови услови истраживања нешто што не постоји (јер не постоји могућност да се стигне у било какве удаљене крајеве и егзотичне цивилизације у којима нема хотела, телефона и топле воде, а до најдаље тачке се, чак и јавним превозом, стиже за неколико сати), отуђење је евидентно: ја већ одавно нити гледам телевизију нити читам

¹³ Тај процес он назива монокултуром, а ми данас – глобализацијом.

штампу због вести, већ осматрам садржај емисије/колумне као потенцијалну грађу; поглед на (мој) град је увек поглед на терен; разговори са пријатељима или члановима породице некако се нађу у антрополошким текстовима; чак ни музика, филмови и/или литература не остају поштеђени сталног „ћушкања“ свега – од мотива, преко тока приче, до естетике – у некакав антропологизујући контекст. И то не радим само ја, то чине све колеге које знам. То је професионална деформација која нас стално доводи у шизофрене ситуације: да учествујемо у нечему и да, истовремено, сопствено учествовање посматрамо са стране ради даље анализе.¹⁴

Но, с друге стране, Леви-Строс даје образложење за бављење овим послом (високо вреднованим у Француској, Британији, Америци, па и у другим – не само западним – земљама, а сасвим непозиционираним код нас, што етнологе у Србији доводи до даљих компликованих питања смислености и сврсисходности рада), које изгледа као једноставан и јасан одговор на све дилеме:

„Etnografija mi donosi intelektualno zadovoljstvo: poput historije, koja svojim dvjema skrajnostima povezuje vanjski svijet i mene, etnografija objašnjava i nužnost života u zajednici. (. . .) Napokon, ona zadovoljava onu nemirnu i razornu radoznalost, o kojoj sam govorio, osiguravajući mom rezoniranju materiju praktički neiscrpnu, koju pružaju različiti običaji, navike i ustanove. Ukratko ona izmiruje moj karakter s mojim životom“ (55).

Конципирање позиције етнолога, како је Леви-Строс види, врло успешно кореспондира са тадашњим (и садашњим) популарним представама истраживача и авантуриста, те није случајно што га је Сузан Зонтаг навела као пример „антрополога као хероја“. Како се позиција антрополога (у свету) од времена *Тужних тропи* до данас значајно променила, јер је егзотика и удаљеност других у великој мери замењена нама-као-другима, променила се и позиција антрополога, тако да је херојство у смислу освајања нових предела и учествовања у авантури замењено саморефлексијом, чији је основни циљ да проблематизује само етнографско истраживање. Како каже Хартман (Hartman 2007: 5), објашњавајући да се херојство антрополога померило са персоналног на морални ниво, један од разлога због чега је Леви-Строс био испред свога времена јесте чињеница да је био способан за обе те ствари (Hartman 2007: 4). Но, и поред свих промена, остала је неизмењена чињеница коју је Леви-Строс врло јасно изразио: бавили се ми људима/друштвом/културом на другом крају света или првим суседством, ми то увек радимо да бисмо разумели наше друштво/културу и да бисмо могли да утицати на његову/њену промену. Тако се, и поред свег апстрактног знања о коме говори, Леви-Строс заправо залаже

¹⁴ То је, некако, наopak метод у односу на онај учен у школи: посматрање са учествовањем подразумева да се оде на неко удаљено место и да се истовремено посматра и учествује у неразумљивом животу непознатих људи, да би и место и живот и људи могли да се разумеју.

за сасвим модеран концепт акционе антропологије, или се бар са њим мири као са неизбежном чињеницом.

Етнографија или не, *Тужни тропи* се заиста не обраћају најширем кругу читалаца него *образованим* читаоцима, будући да су препуни асоцијација – како на антрополошке текстове (признање дуга америчким колегама – додуше, онима који су, захваљујући формирању у европском духу, остварили синтезу „između strogo naučne metode i jedinstvenog eksperimentalnog terena, koji pruža Novi Svijet“ (56): Лоувију, Боасу и Креберу, или помињање Ишија (56-57), иако неименованог и на нивоу анегдоте, неколико година пре него што ће га чувена биографија учинити светском етнографском звездом¹⁵), тако и на Фројда, Маркса и, нарочито, на Русоа („наш учитељ, наш брат“),¹⁶ али и на чисто књижевне текстове. Тако, рецимо, инсистирајући на мирењу са безразложношћу антрополошких истраживања (398-399), Леви-Строс се директно позива на љупкост Жидовог Лафкадија,¹⁷ који остаје невин без обзира на све могуће последице његове идеје о безразложном чину (Fowlie 1965), чиме унапред аболира антропологе од одговорности за последице њихових уплитања у друштва којима се баве, односно, у крајњој инстанци, за последице самих истраживања и објављивања њихових резултата.¹⁸

Читање, поново

Књига коју сам овом приликом имала у рукама припада библиотеци Етнографског института САНУ, дакле – установи која се бави само и искључиво антропологијом у различитим облицима. Књига, међутим, изгледа готово нетакнуто (осим мало похабаних углова корица, што може бити последица разних премештања током готово пет деценија): не отвара се сама на тачно одређеним местима, нема исправљаних „ушију“, замазаних углова страница и уклањаних мрља од кафе... недостају сви ситни знаци честе употребе. Само на једном месту – белешке писане графитном оловком: заокружена имена индијанских племена, подвучен инвентар куће и свакодневних активности, и на маргини истакнуто име јестивих ларви. Све укупно: пет страна голих чињеница, доследно најдосадније могуће етнографије.¹⁹ Све указује на то да бар овај, конкретни примерак књиге није много читан. Како је слично било и са осталима, јасно је да је значај *Тужних*

¹⁵ Theodora Kroeber, *Ishi in Two Worlds*, 1961.

¹⁶ О односу Леви-Строса према Русоу види нпр: Luhrmann (1990).

¹⁷ Andre Žid, *Podrumi Vatikana [Les Caves du Vatican]*, Kosmos, Beograd 1955.

¹⁸ Ипак, он на другим местима разматра етички однос антрополога према испитиванима током самог истраживања. Види: Castañeda (2006).

¹⁹ Четири поглавља у којима се износи класичан етнографски материјал, типа *Боропо се облаче овако, Caduveo жене боје лице онако* и тако даље, неупоредиво су мање занимљива у односу на претходна поглавља и на закључно поглавље, иако су и она стилски беспрекорна.

тропа пренебрегнут и да је оно што се из њих могло (може и данас) научити углавном остало ван оквира домаће етнографске продукције.

Иако се етнологија/антропологија у Србији, почев од образовања, готово у потпуности променила, даља указивања да постоје још неосвојене слободе никако нису на одмет. Једна од њих је „леп“ текст – занимљив и стилски јасно уобличен, за шта *Тужни тропи*, чак и у преводу, могу да буду добар предложак. Друга је ширина захвата: већина домаћих текстова, чак и када се бави разним врстама савремености, свакодневице и осталих, током последњих 30 година освојених антрополошких тема, држи се стриктно уског подручја испитиваног, без покушаја да се то подручје укрести са другима, да се на/у њега погледа са стране или из неке неочекиване перспективе, иако свако такво гледање даје нове увиде у етнографску стварност. То и није пресудно за самог истраживача/аутора (он ће – овако или онако – закључити то што може/уме да закључи); то је битно за читаоце, који би могли да буду охрабрени да размишљају ван крутих оквира, били они постављени (научном) дисциплином или било којим другим мисаоним оквиром. Критика да такав приступ није научан, или пак да није довољно антрополошки (што се често упућивало управо на рачун *Тужних тропи*, иако не само на њихов рачун), данас мало значи, јер иако су можда „проблематични као антрополошка судија“:

„[њ]ихов значај лежи, пре, у поетској снази којом су изражене замршености идентитета – не националног, не личног, не епистемолошког, чак не ни људског, него идентитета генерално“ (Herzfeld 1992: 68).

Тужне тропе, дакле, несумњиво треба читати. Не због тога што су врсна етнографија, нити због тога што је њихов аутор творац читаве парадигме у антропологији. Њих треба читати зато што и после 50 година објашњавају исту ствар: могуће је, чак је неопходно изаћи из зачараног круга познатог начина мишљења и поставити себи нова питања, која дају нове, често неочекиване одговоре, који се опет могу, понекад и морају, испричати на потпуно нове начине. Заправо, они нам показују да

„када се поетика и наука повежу (. . .) не може више бити срамотно сугерисати да је форма аргумента аргумент сам (. . .), то је порука и логика сегментације, узнемирујућа за сваки картезијански сцијентизам“ (Herzfeld 1992: 68).

Извор:

Levi-Strauss C. (1960), *Tužni tropi* [Tristes Tropiques], (prevod Srećko Damonja), Zora, Zagreb.

Литература:

Berger Arthur Asa (2004), *Deconstructing Travel: Cultural Perspectives on Tourism*, Rowman Altamira, Lanham, MD

Campbell Alan (1996), *Tricky tropes: styles of the popular and pompous*, in: Jeremy MacClancy, Chris McDonough (eds.), *Popularizing anthropology*, Routledge, London-New York, 58-82.

Castañeda Quetzil (2006), *Ethnography in the Forest: An Analysis of Ethics in the Morals of Anthropology*, *Cultural Anthropology* 21 (1), 121-145.

Dumont Jean-Paul (1994), *A Propos de Tristes Tropiques*, *American Anthropologist* 96 (2), 482-483.

Fowlie Wallace (1965), *Andre Gide: His Life and Art*, [http://www. andregide. org/studies/vatfow. html](http://www.andregide.org/studies/vatfow.html)

Geertz Clifford (1988), *Works and Lives: The Anthropologist as author*, Stanford University Press.

Hartman Tod (2007), *Beyond Sontag as a reader of Lévi-Strauss: 'anthropologist as hero'*, *Anthropology Matters Journal* 9 (1), 1-11, [http://www. anthropologymatters. com/journal/2007-1/hartman_2007_beyond. pdf](http://www.anthropologymatters.com/journal/2007-1/hartman_2007_beyond.pdf)

Herzfeld Michael (1992), *Textual Form and Social Formation in Evans-Pritchard and Lévi-Strauss*, in: Richard Brown (ed.), *Writing the Social Text*, Aldine Transaction, Piscataway, NJ.

Lič Edmund (2008), *Pisati etnografiju*, *Kultura – Časopis za teoriju i sociologiju kulture i kulturnu politiku* 118/119, *Zavod za proučavanje kulturnog razvitka*, Beograd, 33-40.

Luhrmann T. M. (1990), *Our Master, Our Brother: Levi-Strauss's Debt to Rousseau*, *Cultural Anthropology* 5 (4), 396-413.

Ковачевић Иван (2005), *Из етнологије у антропологију (српска етнологија у последње три деценије 1975-2005)*, „Етнологија и антропологија: Стање и перспективе“ (ур. Љ. Гавриловић), *Зборник Етнографског института САНУ* 21, Београд 11-20.

Simić Novak (1960), *Bilješka o piscu*, u: C. Levi-Strauss, *Tužni tropi*, Zora, Zagreb, 435-436.

Sontag Susan (1970/1963), *The Anthropologist as Hero*, in E. and T. Hayes (eds), *Claude Levi-Strauss: the Anthropologist as Hero*, MIT Press, Cambridge, 184-196.

Vlahović Petar (1972), *Običaji, verovanja i praznoverice naroda Jugoslavije*, BIGZ, Beograd.

Ljiljana Gavrilović

***Tristes Tropiques:* A Possibility of Different Anthropologies**

Key words:

Tristes Tropiques, Claude
Levi-Strauss, anthropology, an
anthropologist, fieldwork, text

This paper discusses an application of new readings of classical anthropological texts, using as an example the Levi-Strauss' book *Tristes Tropiques* and the book's impact, reception and application in the local (Serbian) anthropological practice. The messages of the classical works even they are published half a century ago, could still be considered significant, especially so for the local anthropological practice.

Tristes Tropiques were published in 1960 in Serbo-Croatian language (published by Zora, Zagreb), only 5 years after the first edition in French and more than a decade before the book was translated completely into English. At the time, the book was not classified as ethnography/anthropology – it was published in the edition of “foreign writers“, hence, it was considered to be a literary work/fiction. It is possible that the categorization of the book was due to the fact that *Tristes Tropiques* was very different than the contemporary works at the time in the local (than Yugoslavian) ethnological/ethnographical production. The difference appears too profound so no parallel could be drawn or discover any common ground.

Susan Sontag argues that *Tristes Tropiques* is one of the great books of the 20th century, and Gertz claim that in the whole body of anthropology, there is not a text so self-referential and liberating as *Tristes Tropiques*. However, the book was not so widely read in Serbia, especially not so as an anthropological literature,

therefore, many educational points remained until this day outside of the framework of the local ethnographic production.

Even though the book was published in XX century, it deserves to be read today for many reasons. We should read the book not because it represents a great ethnographic account, or because the author is a creator of a new paradigm in anthropology, but because the book, even today, shed a light on the same thing: it is possible, even necessary to get out from the closed cycle of the known way of thinking and because the book inspires many dilemmas and questions that could provide new, unexpected answers, to be told in totally novel ways.

Марина М. Керимова

Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая, РАН, Москва
mkerimova@yandex.ru

Этнограф Вера Николаевна Харузина

Данная статья посвящена жизни, творчеству и взглядам Веры Николаевны Харузиной (1866-1931), которая была первой женщиной-профессором этнографии в Российских Высших учебных заведениях. Вера Харузина принадлежала к уникальной семье, давшей России четырех известных ученых посвятивших свою жизнь служению любимой науке – этнографии. Перу Михаила Николаевича (1860-1888), Николая Николаевича (1865-1900), Алексея Николаевича (1864-1832) и Веры Николаевны принадлежит около 500 этнографических трудов – среди них монографии, статьи, очерки, художественная проза на этнографические темы, рецензии.

Ключевые слова:

Вера Николаевна Харузина, первая женщина – профессор этнографии, Харузины – семья одаренных русских этнографов, Русская этнография в последней трети XIX – начале XX века

Вера Николаевна Харузина (1866-1931) была первой в России женщиной – профессором этнографии. Человек непреклонной воли, блестящего ума и большой эрудиции, она всю свою жизнь посвятила любимому делу – изучению быта, нравов и обычаев народов мира.

Выходцы из богатого купеческого рода, Вера и трое ее братьев – Михаил (1860-1888), Алексей (1864-1932) и Николай (1865-1900) выбрали нелегкую стезю науки, стали известными этнографами и внесли неоценимый вклад в сокровищницу русской научной мысли.¹ Жизнь и творчество

¹ Только старшая сестра Елена (1860-1924) – по мужу Арандаренко – пошла другим путем: она хотела стать врачом, посещала в Париже лекции по медицине, но из-за тяжелой болезни не смогла завершить образование на медицинских курсах.

Харузиных были тесно связаны с историей и культурой России и свидетельствовали об их глубоком интересе к русскому и другим славянским народам, а также к многочисленным нерусским народам и этническим группам, населявшим Российскую империю.

Родители Харузиных – Николай Иванович Харузин, купец первой гильдии и его любимая жена, купеческая дочь Мария Михайловна Милютинина были людьми необыкновенными. Они принадлежали к поколению „нового“ купечества второй половины XIX в., которое хотело достичь не только личного благосостояния, но и содействовать процветанию России. Эти люди новой эпохи, среди которых выделялись друзья Харузиных – Боткины, Третьяковы, Алексеевы, Прохоровы, Щукины – были устремлены к наукам и искусству, деятельно занимались благотворительностью и меценатством. Родители внимательно относились к интересам, желаниям и стремлениям своих детей, всячески поощряли их увлеченность естественными науками и все крепнущую жажду познать тайны природы и разные стороны и грани окружающей их жизни. Обучению детей в семье Харузиных придавалось большое значение, тщательно подбирались домашние учителя и учебные заведения. Вера закончила с золотой медалью лучшую в Москве частную женскую гимназию. Братья (кроме Николая, обучавшегося в 4-й московской мужской гимназии) – прославленную немецкую гимназию в г. Ревель (Эстляндия).

Выросшие в обстановке мира и согласия, любви и взаимного уважения, братья и сестры отличались сердечной привязанностью и доверием друг к другу, всегда помогали советами, делились планами, вместе не раз ездили в этнографические экспедиции. Нередко их многогранные исследовательские интересы перекрещивались: они увлекались одинаковыми или близкими темами и проблемами, изучали одни и те же регионы России и зарубежья.

Братьев и сестер всегда окружали интересные люди; можно сказать, что они были в центре общественной и культурной жизни Москвы. Их знакомство и общение с выдающимися учеными, писателями, художниками, музыкантами России, среди которых были М. М. Ковалевский, Д. Н. Анучин, А. А. Шахматов, А. Н. Пыпин, М. Н. Сперанский, Л. Н. Толстой, И. С. Аксаков, А. А. Фет, братья Н. Г. и А. Г. Рубенштейны, С. И. Танеев, В. В. Кандинский и многие другие сыграло огромную роль в формировании неординарных личностей, их интеллектуального багажа и художественного вкуса и дарования.

Смерть отца в 1880 г. в возрасте 49 лет было жестоким ударом для всей семьи и особенно для тринадцатилетней Веры, обожавшей этого „сильного человека с нежной душой и великодушным сердцем“, которого она считала воплощением благородства, доброты и интеллигентности. Горестно кончилось ее отрочество, слишком рано наступила зрелость.

Посещение Антропологической выставки в Москве (1877 г.) „дало толчок умственным интересам“ Веры Харузиной. В ней рано пробудился дух

„естественника“, страсть к составлению гербариев, коллекционированию монет, окаменелостей, и, главное, внимание к народным обычаям и поверьям.

Постоянные болезни, а также несовершенство системы женского образования (в университет девушек не принимали, а Московские Высшие женские курсы В. И. Герье в 1886 г. были закрыты и вновь открылись лишь в 1900 г.), не позволило В. Н. Харузиной после окончания гимназии продолжить учебу.² „Университетом“ для Веры стали ее братья, обладавшие большими познаниями в этнографии, антропологии, истории и археологии. Они с радостью опекали сестру, помогали ей в занятиях. А она с жадностью впитывала то, о чем они рассказывали и спорили.

Михаил, старший из братьев, проживший всего 28 лет успел ярко проявить свои способности. Будучи студентом юридического факультета Московского университета, он в 1884 г. был избран секретарем Этнографического отдела Императорского общества естествознания антропологии и этнографии (ИОЛЕАЭ) при Московском университете. Ученик проф. М. М. Ковалевского, Михаил увлекался изучением обычного права, вероисповеданий народов России. Свою монографию „Сведения о казачьих общинах на Дону“ (1885 г.) он посвятил И. С. Аксакову, с которым был близко знаком. Славянофильские воззрения Аксакова и его друга поэта А. А. Фета были близки М. Н. Харузину своим убежденным отстаиванием свободы и независимости всех угнетенных славянских народов. При этом крайний „панславизм“ 1880-х гг. им отрицался – М. Н. Харузин и члены его семьи не признавали насильственного господства одних над другими и ратовали за свободное развитие южных и западных славян.

Последние два года своей жизни – 1887 и 1888 г. М. Н. Харузин посвятил составлению чрезвычайно ценной и пространной „Программы по собиранию сведений об юридических обычаях“ (1887 г.) и публицистических статей, посвященных политическому положению Балтийского Поморья.

Николай Николаевич Харузин, скончавшийся в 35 лет, оставил большое и разностороннее научное наследие. Его интересовала не только этнография, но и археология, право, история, архивное и музейное дело. Почти все его труды, а их немало в разных жанрах (монография, статьи, очерки, обзоры) посвящены исследованию быта, нравов и традиций народов российского Севера, Сибири, Закавказья. Золотую медаль ОЛЕАЭ получила монография Н. Н. Харузина „Русские лопари. Очерк прошлого и современного быта“ (1890 г.). Вместе с профессором В. Ф. Миллером он стоял у истоков создания специализированного журнала „Этнографическое обозрение“ (с 1889 г.), был его бессменным редактором (первые выпуски журнала издавались на его личные средства). Будучи инициатором введения

² Вера лишь иногда посещала публичные лекции, организованные в Москве В. И. Герье, прослушала в Париже лекционные курсы Флакка, Морилье, Саботье. – Об этом подробнее см. : Центральный исторический архив Москвы (ЦИАМ). Ф. 376. оп. 1. д. 4247. л. 1.

специального курса этнографии в высших учебных заведениях России, он первым начал читать лекций по этнографии народов мира и истории первобытного общества в Московском университете (с 1896 г.) и Лазаревском институте восточных языков (с 1897 г.). Учебник, изданный посмертно, был первой публикацией систематического курса лекций по этнографии в России, и подготовлен к печати Алексеем и Верой Харузиными, снабдившими их примечаниями и библиографией.³

Вера гордилась своим братом, его необыкновенной энергией, глубочайшими знаниями и преданностью избранной науке. Трудоемкая работа по редактированию объемного труда Н. Н. Харузина очень много дала самой Вере, которая в начале XX в. тоже будет читать лекции по этнографии в Московских институтах.

После ранней утраты Михаила и Николая (с последним сестра была особенно близка, в детстве их называли „неразлучниками“), Вера находила поддержку у среднего брата Алексея.

Поначалу яркая жизнь А. Н. Харузина впоследствии сложилась трагически. Он начал свою государственную деятельность в 1891 г. чиновником особых поручений при Эстляндском губернаторе. Его восхождение по служебной лестнице было стремительным. В 1906 г. он стал губернатором Бесарабии и камергером при дворе Николая II. В 1908 г., получив должность гофмейстера царского двора, он начинает работать директором Департамента духовных дел иностранных вероисповеданий, где выполнял личные задания министра внутренних дел П. А. Столыпина и имел непосредственные контакты с канцелярией Министра.

За несколько лет до революции 1917 г. А. Н. Харузин подает в отставку из-за несогласия с политикой правительства, в частности, с политикой министра Макарова, заместителем которого он был с 1911 по 1913 г. Так рухнула некогда блестящая государственная карьера Алексея Харузина. После революции он работает на сельскохозяйственной станции в Тульской губернии, но в 1924 г. возвращается в Москву, где устраивается на работу в Сельскохозяйственное издательство (Сельхозгиз), публикует около 20 работ по огородничеству и овощеводству.

Государственная служба, однако, не помешала А. Н. Харузину стать ученым широкого профиля – антропологом, этнографом, зоологом, ботаником, автором более 70 научных трудов. Вскоре после окончания Московского университета, он вместе с братом Николем командирован в Среднюю Азию, где изучает киргизскую Букеевскую степь с точки зрения антропологии и этнографии. За монографию „Киргизы Букеевской орды“ (М., 1889-1891. Т. 1-2) А. Н. Харузин получает большую золотую медаль от Императорского русского географического общества (ИРГО). Одним из

³ Харузин Н. Н. Этнография. Лекции, читанные в Императорском Московском университете. Вып. 1-4. СПб., 1901-1905.

первых русских этнографов он начал интересоваться проблемой этногенеза и этнической истории казахов.⁴

Немалое место в научном наследии А. Н. Харузина занимает славянская проблематика. Новый этап подъема национально-освободительного движения в южнославянских землях и на Балканах в целом привлекает внимание широкой русской общественности.

В 1899 г. А. Н. Харузин получает от ИРГО средства на поездку в Черногорию, Далмацию, Боснию и Герцеговину. В результате поездки в печати появляется его книга „Босния-Герцеговина. Очерки оккупационной провинции Австро-Венгрии“ (СПб., 1901). Она охватывала большой материал, касающийся исторических, этноконфессиональных и антропологических особенностей населения этого интересного региона.

В 1901 г. А. Н. Харузин вместе с Верой (а в 1902 г. самостоятельно) посещает Словению. В результате поездки были написаны познавательные для русских читателей статьи по истории и этнографии словенцев.⁵ Давнее увлечение проблемой крестьянского жилища нашло отражение в его фундаментальной монографии „Славянское жилище в Северо-Западном крае“ (1907). По горячим следам поездки Вера Харузина тоже пишет большой очерк „Крайна“, дополняющий работы брата о Словении и словенцах. Она вводит в очерк новые материалы об одежде, поверьях, брачно-семейных отношениях, подробно останавливается на истории этой страны.⁶

Казалось бы, и научная работа А. Н. Харузина шла блестяще. Но она была прервана годами революции 1917 г. А в 1927 г. ГПУ арестовывает его в числе так называемых „бывших людей, в прошлом связанных с царской администрацией“.⁷ Вторичный арест, по которому Харузину вменялась антисоветская агитация, последовал 21 февраля 1932 г. 8 мая этого же года он умер от сердечного приступа в больнице при Бутырской тюрьме.⁸

Веру потряс первый арест брата Алексея, который долгие годы был самым дорогим человеком, с которым она привыкла делиться и хорошим и

⁴ Киргизами в XIX в. называли казахов. См. работы: Харузин А. Н. К вопросу о происхождении киргизского народа. М., 1895; его же. Степные очерки. М., 1888; его же. Библиографический указатель статей, касающихся этнографии киргизов и кара-киргизов с 1734 по 1891 г. М, 1891.

⁵ Харузин А. Н. Национальная эволюция словенцев. // Русский вестник. СПб., 1902, № 7; его же. Крестьянин Австрийской Крайны и его постройки. // Живая старина. Вып. I. СПб., 1902; его же. Жилище словенца Верхней Крайны. Вып. III, IV. СПб. 1903 и др.

⁶ Харузина В. Н. Крайна. // Естествознание и география. М, 1902/03. № 3-6.

⁷ Рукопись воспоминаний И. Е. Огневой – супруги Олега, сына А. Н. Харузина. Хранится в личном архиве родственницы Харузиных Е. П. Крюковой.

⁸ Сведения мною получены в ответ на запрос из Центрального архива Федеральной службы контрразведки Российской федерации. Во всех справочных изданиях год смерти А. Н. Харузина ошибочно датирован 1931 г.

плохим. Ей казалось, что все рухнет и в стране и в жизни. Но огромная сила воли помогала В. Н. Харузиной мужественно преодолевать бесконечные недуги и горести и продолжать заниматься любимой наукой.⁹

Спектр этнографических интересов Харузиной был чрезвычайно велик. С 1907 г. она начинает читать лекции по этнографии в Московском археологическом институте и на Высших женских курсах, а в советское время до 1925 г. – в Московском университете. На ВЖК Вера вела обязательный семинар по этнографии и географии и читала лекции по дополнительным предметам – сравнительной этнографии и первобытной культуре. В Московском археологическом институте (и его отделении в г. Смоленск), а также на факультете общественных наук Московского университета она читала лекции „Верования и словесность малокультурных народов“, вела семинар „Методы изучения обрядов“. В течение многих лет преподавания Вера методично готовила свои лекции к будущему изданию, они составили книгу „Этнография“ (М., 1909-1914, Вып. I-II) и изданное посмертно „Введение в этнографию. Описание и классификация народов земного шара“ (М., 1941).

В своих учебниках по этнографии научное освещение отдельных явлений материальной и духовной культуры народов мира В. Н. Харузина подчиняла практической цели – дать слушателям подробное руководство к собиранию этнографических данных, направить на углубленное их изучение. Рассказывая о существовавших в этнографии школах (мифологической, экономической, лингвистической и др.), она всегда выделяла в них те положения, которые могут быть реализованы в практическом исследовании быта, обычаев, нравов разных народов. Широко и плодотворно используя сравнительно-исторический метод в изучении разных народов, она видела в нем не только сопоставление аналогичных этнографических явлений, но и возможность анализа характерных черт и причин их появления. Такой подход сохраняет свою значимость и в наше время, применяется в работах современных российских этнологов и антропологов.¹⁰

⁹ С 1908 г. прогрессировала тяжелая болезнь, в результате которой Вера оказалась прикованной к инвалидному креслу. Чудом спаслась она в 1922 г. во время пожара фамильного дома в Москве. Несмотря на все невзгоды, она помимо чтения лекций не переставала заниматься благотворительностью: во время I Мировой войны она предоставила часть своего дома для штаба, составлявшего списки раненых, доставала перевязочные средства, медицинский инвентарь, белье.

¹⁰ С. А. Токарев в „Истории русской этнографии“ (М, 1966, 426) ошибочно причисляет В. Н. Харузину к эволюционистскому направлению в русской этнографии, однако в своей более поздней работе „Ранние этапы развития советской этнографической науки (1917-середина 1930-х годов)“. // Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии. Вып. V. М., 1971, 115-116, вероятно пересмотрев свои взгляды, справедливо указывает, что В. Н. Харузина сочетала в своих научных трудах принципы разных школ и методов, взяв из них самое рациональное.

Первый выпуск „Этнографии“, состоящий из 589 страниц Харузина делит на два больших раздела: I. Введение и II. Верования малокультурных народов. Во введение входит семь глав: 1) Исторический путь развития этнографии; 2) Задачи и пределы этнографии; 3) Материал этнографии и вспомогательные источники ее; 4) Разработка этнографического материала; 5-7) Методы этнографии.

Она ставит перед собой задачу: проследить исторический путь развития этнографии, движение от эмпирических описаний жизни народов до второй половины XIX в., когда наука уже подводит к ним теоретический фундамент и „твердой ногой становится в круг научных дисциплин“. Историю накопления этнографического материала Харузина, как и другие ученые, ведет от сочинений Геродота (V в. до н. э.), „Записок“ Юлия Цезаря, „Географии“ Страбона (рубеж старой и новой эры), трудов Тацита и Плиния, Павсания (II в. н. э.), затем обращается к сочинениям писателей средневековья, в которых содержались ценные сведения о готах, лангобардах, шведах, германцах, датчанах и других народах. Все шире раздвигались границы мира для народов Европы благодаря неустранимым скандинавским мореплавателям, путешествиям в святую Землю, страны ближнего Востока и на Балканы. В XIII в. открытием Монголии, Китая, Индии отмечены путешествия венецианца Марко Поло.

Эпоха великих географических открытий, начиная с XV в. прославилась Колумбом, Васко де Гама, Р. Г. де Клавихо, Л. Бартеме и др., а также походами испанцев, португальцев, итальянцев, которые привели европейцев к берегам Африки, Персии, Китая и Японии. Голландцы открывают путь на острова Малайского архипелага, Дж. Кабот – на северо-восточное побережье Северной Америки, а француз Ж. Картье – в Канаду. Далее Харузина пишет об открытиях Австралии начала XVIII в., островов Тихого океана. Не забывает Харузина и русских первооткрывателей – путешествие игумена Даниила в начале XII в. в Святую землю, Т. Коробейникова и братьев Сухановых в XVI-XVII в., посетивших Индию, на четверть века раньше Васко де Гама. Ранее, в XV в. купец Аф. Никитин, дошел до берегов Индии. Его записки, по словам И. И. Срезневского, „принадлежат к числу самых важных памятников своего рода“.¹¹

Российские путешественники XVIII в. и начала XIX в. сделали очень много для этнографии. Царское правительство начало отпускать средства для далеких экспедиций. Появились исследователи Сибири, Киргизских степей, Камчатки, русских владений в Северной Америке: С. П. Крашенинников, П. С. Паллас, Н. П. Рычков, Г. А. Сарычев, барон Майдель и др. „Их труды – отмечала Харузина – представляют неоценимый вклад, как в русскую, так и во всеобщую этнографию“.¹²

¹¹ В. Н. Харузина. Этнография. Вып. I. М., 1909, 9.

¹² Там же, 10.

Целый переворот в этнографической литературе сделали книги Г. Спенсера, Ф. Гиллена, Н. Н. Миклухо-Маклая, в которых изучались австралийские племена. Материал Харузиной значительно расширил представления слушателей и читателей о пополнении этнографии новыми сведениями. Она ввела множество новых фактов, дополняя те сведения, которые уже были опубликованы в учебнике ее брата.

В частности, она останавливается на новом „националистическом направлении“ в этнографической литературе Германии, связанном с именами братьев Grimm. Они видели основную идею в изучении родной старины как залога расцвета народности. Юридические древности, предания и верования немецкого народа, по их мнению, есть „источник его самобытной силы“, выражение „духа народа“. Они начали собирательство народной словесности, народного искусства и обрядов. Влияние деятельности братьев Grimm захватило всю Европу. В России появилась плеяда филологов, фольклористов в лице Ф. И. Буслаева, А. Н. Афанасьева, В. Ф. Гильфердинга, А. Н. Веселовского и др. В 1846 г. англичанин У. Томс вводит термин „фольклор“ для обозначения народной словесности. Появляются общества и кружки по изучению фольклора разных народов, что дает в свою очередь толчок к изучению древнего мира.

Начиная со второй половины XIX в., утверждает В. Н. Харузина, этнография рассматривает ряд важнейших вопросов о семье и браке в первобытном обществе.

Харузина хочет убедить слушателей и читателей, что новая наука этнография, обладая „жаром молодости“, неумолимо прокладывает себе путь начиная именно со второй половины XIX в. Она еще неравноправна с другими науками, часто в высших учебных заведениях для нее нет специальных кафедр, хотя в западной Европе они уже созданы. Однако возникают этнографические музеи и периодические издания, они становятся „мастерскими“, в которых создаются новые кадры и новые труды. Но неустойчивое отношение к этнографии как науке отразилось, прежде всего, в терминологической неразберихе. Харузина подробно останавливается на истории терминов „этнография“ и „этнология“, излагая мнения разных зарубежных ученых. (Г. Шурц, А. Бастиан, К. Вейле и мн. др.) и делает выводы.

Далее автор считает необходимым рассмотреть различные науки, помогающие в этнографических исследованиях – физическую антропологию, археологию, лингвистику, психологию. На основании изложенного материала автор делает вывод о задачах этнографической науки.

Отличительной особенностью лекций Харузиной является утверждение единства практического и теоретического начала. При этом мысли об этом единстве она не боится повторять в I и II выпусках „Этнографии“, примеряя свои рекомендации к специфике изучения компонентов материальной и духовной культуры. В основе процесса собирания этнографического материала – два пути. Первый путь – сохранение

вещественного памятника и составление коллекций этнографических предметов: орудий и оружия, одежды, украшений, предметов культа и народного искусства. Это – работа специальных этнографических музеев или отделов в музеях общего профиля. Особенно нужно спешить сохранить отживающие свой век предметы. Коллекции нужно систематизировать, пополнять постоянно, чтобы сравнивать аналогичные предметы у разных народов. Музеи, как указывает Харузина, постепенно становятся настоящими лабораториями и научными центрами, где этнографы, выезжающие в экспедиции, могут получить полезные советы для работы на местах. Во время так называемой полевой работы этнограф должен наблюдать и собирать все данные – крупные и мелкие, выявлять свою способность все замечать и оценивать.

Второй путь собирания материалов состоит в описании разнообразных проявлений народной жизни или иначе – в этнографических записях, которые должны отразить зоркость зрения и острую наблюдательность собирателя. В них не должно быть скороспелых попутных замечаний.

Здесь В. Н. Харузина переходила к другим требованиям, а именно к обязанности этнографа овладевать знанием своего предмета, чтобы уметь разбираться в многообразных, подчас и сложных явлениях жизни народов. Знание языка того этноса, который собирается изучать будущий исследователь и обязательно, и желательно. Новейшая этнография ставит перед этнографом задачу овладения научным знанием предмета, необходимостью иметь добросовестный и непредвзятый взгляд, умение „держаться живой почвы народа, чувствовать народную душу“.¹³ Здесь ему на помощь приходит издание программ по собиранию того или иного этнографического материала. При этом указании Харузина ссылается на свой труд „Материалы для библиографии этнографической литературы“ и ценнейший специальный раздел в нем об иностранных и российских этнографических программах, опубликованный в IV выпуске „Этнографии“ Н. Н. Харузина.¹⁴ Автор, однако, предостерегает студентов: программами надо пользоваться с осторожностью, ибо они могут грешить или предвзятостью или неполнотой – ведь „народная жизнь бесконечно многообразна“, и отличается у каждой из народностей своеобразием ее отдельных элементов. Из всего выше сказанного В. Н. Харузина делает вывод: этнографический материал, собранный на местах состоит из: 1) вещественных выразителей культуры народов, наблюдаемых и изучаемых в регионах или в хранилищах специальных музеев, и 2) точного, детального и научного описания быта, верований, мирозерцания отдельных народов.

Подробно рассматривает В. Н. Харузина сущность различных методов, известных этнографической науке. Наиболее плодотворным она считает историко-сравнительный метод, созданный О. Контом и получивший

¹³ Там же, 42.

¹⁴ См. приложение В. Н. Харузиной в IV вып. „Этнографии“ Н. Н. Харузина. СПб., 1909.

развитие в трудах Э. Тэлора и других ученых. Рассматривает она статистический, географический методы, касается „теории культурных кругов“ Ф. Гребнера, подробно пишет о разных подходах к классификации рас К. Линнея, Ж. Кувье, И. Блуменбаха, Ф. Лушана, Г. Ретциуса и др., споря с некоторыми из них, раскрывает роль языкознания и социологии в этнографических исследованиях.

Что касается вопроса изучения истории семьи и брака, то, как указывает Харузина, до 60-х г. XIX в. он не стоял. И только когда появились труды ученого И-Я. Бахофена, Дж. Мак-Леннана и Л. Моргана, тогда в корне изменился взгляд на историю семейных отношений (дается подробно характеристика трудов И-Я. Бахофена, Дж. Мак-Леннана, Л. Моргана).¹⁵ Историю семьи изучали английские ученые Дж. Леббок и Г. Спенсер, немецкие У. Вилькен, А. Бастиан, Ю. Липперт, Фр Гельвальд, французский – Жиро-Телон, русский – М. М. Ковалевский, „который своими талантливыми трудами побуждал многих русских исследователей отдать все свои силы на разработку этого вопроса“.¹⁶ Позднее К. Старке и другие ученые продолжили изучать семью у древних народов. Они акцентировали внимание на пережитках первобытных форм семьи на более высоких ступенях культуры. Подводя итоги сказанному, В. Н. Харузина отмечала, что даже в начале XX в. вопрос о первобытной семье до конца не решен: был пройден первичный этап в его разрешении, нужна была большая энергия для новых изысканий.

Все предыдущие исследования, писала Харузина, подготовили почву для этнографии в области изучения норм первобытного права. Первое место при этом отводилось исследованию имущественного, наследственного, уголовного и семейного права, чему автор также уделяет большое внимание в своем учебнике.

Прежде, чем перейти к верованиям у разных народов В. Н. Харузина подробно останавливается на религиозных воззрениях и их развитии, на определении понятия „религия“ в трудах разных западных ученых (А. Ревиль Д. Бринтон, М. Мюллер, Ш. Соссе и др.).

Весьма подробно повествует В. Н. Харузина о сказках, легендах, баснях, устных сказаниях и других фольклорных произведениях, раскрывавших разнообразие проявлений религиозных чувств у многих народов. Она иллюстрирует свой яркий рассказ занимательными примерами и комментариями иностранных и российских ученых.

Характеризуя понятия анимизм, тотемизм, фетишизм автор подробно останавливается на разных трудах западных ученых, посвященных этим проблемам. Несколько разделов лекций Харузиной посвящено космогоничес-

¹⁵ Харузина В. Н. Этнография. Вып. I. М., 1909, 101.

¹⁶ Там же, 103.

ким преданиям, погребальным обрядам, культу мертвых и культу предков (около 100 страниц).

Завершает Харузина первый выпуск „Этнографии“ главой о шаманизме.

Итак, первая книга В. Н. Харузной „Этнография“ является аналитическим исследованием, в основе которого содержится критическое отношение к уже сложившимся во второй половине XIX в. западным течениям и школам в естественных и общественных науках. Рецепция отдельных положений представителей этих школ и неприятие других, позволили автору учебника обосновать собственные суждения по ряду вопросов практической и теоретической этнографии. Все это, совмещенное с изложением конкретного материала по верованиям племен и народностей первобытного общества, сделало исторический обзор религиозных представлений древности объемным и веским, раскрывающим не только их смысл, но и постепенную эволюцию.

Значителен для учебников такого рода и выход в живую современность – в первые два десятилетия XX в., т. е. время, когда В. Н. Харузина читала свои лекции и оформляла их в печатное издание.

Во втором выпуске „Этнографии“ (М., 1914, 467 с.) В. Н. Харузина публикует свой курс лекций, прочитанный ею в Московском Археологическом институте в 1905-1912 г. и посвященный приемам изучения материальной культуры. Она останавливается на таких компонентах народной культуры, как жилище, одежда, украшения, пища, иллюстрируя их материалами из жизни народов мира. Изучать материальную культуру, считает Харузина, нужно применяя знания приемов и принципов собирания этнографического материала и его научной обработки, которые могут быть полезными для подготовки студентов к этнографической деятельности. Автор предостерегает: чрезмерное увлечение теориями иногда губительно для этнографа-практика, так как теории нередко опровергаются собранным материалом. Из этого следует вывод, что изучение теорий в этнографической науке должно соседствовать с постижением реальной народной жизни. В. Н. Харузина считает, что в сочинениях П. Эренрейха, Б. Анкермана, Т. Кох-Грюнберга, а также русских ученых – В. Г. Богораза, Л. Я. Штернберга и др. в конце XIX – начале XX в. ярко проявилось это сочетание теоретического и практического начала в исследованиях народной жизни.¹⁷

Отдельно останавливается лектор на вопросе подготовки к научной экспедиции.

В лекциях о жилище, одежде и пище Харузина использовала огромный сравнительный материал из жизни различных племен Африки и Австралии, народов Германии, Голландии, Словении, России и всюду искала факты для сопоставлений сходных традиций и религиозных представлений,

¹⁷ Харузина В. Н. Этнография. Вып. II. М., 1914, 3.

обращала внимание на уровень культуры, разность обычаев, запретов и др. Ее во многом уникальные сведения, изложенные ясным языком, привлекали к лекциям не только студентов, но и просто читателей.

Эволюция жилища изучается в развитии от простейших форм к сложным. При этом в каждом конкретном случае привлекаются данные археологии. Здесь явственно проступает приверженность В. Н. Харузиной к известной „анучинской триаде“ о единстве антропологии, археологии и этнографии, что неизменно дает углубленное толкование предмета изучения. В. Н. Харузина настоятельно рекомендует слушателям и читателям ее курса обращаться к работам Г. Шурца, А. Ретциуса, Г. Мейера и др., которые исследовали отдельные виды построек и вопросы взаимовлияния в области домостроения у разных народов. Она советует внимательно изучать проблемы эволюции жилищ и хозяйственных построек в отдельной географической области и у одной народности или группы племен и народов. Здесь В. Н. Харузина выделяет исследования А. Ретциуса о жилище финнов, Н. Н. Харузина о жилище тюркский и монгольских народностей, А. Н. Харузина о жилище славян Северо-западного края и др.

Оперируя в основном материалами племенного быта у разных народов зарубежья, а также богатейшими данными о крестьянских постройках России, В. Н. Харузина скрупулезно описывает планировку селений, дворов, касаясь развития жилища, приводит цифровой и иной фактический материал о его размерах, строительных материалах и их эволюции, внутреннем убранстве дома и т. п.

В. Н. Харузина не случайно приводит столь подробный материал – она уверена, что жилище, как пища и одежда значительны в жизни человека и обозначают определенный уровень материальной культуры племен и народностей.

Две главы посвящены одежде, ее классификации и влиянию на нее разных факторов. В. Н. Харузина подробно описывает будничную и праздничную одежду, интересно рассуждает о влиянии на нее кастовых и сословных признаков, а также военных установок, пишет о необходимости фотографировать весь комплекс разных деталей одежды. Ее интересует материал, из которого делается ткань, техника изготовления и развитие ткачества, участие в нем женщин и мужчин, головные уборы и обувь у разных народов, рукавицы и появление перчаток, украшения (вышивки, рисунки, орнаменты) и их названия и даже вкусы (предпочтения) людей. В финале десятой главы В. Н. Харузина знакомит аудиторию с внушительным библиографическим указателем по вышивкам и орнаментам.

Народное искусство всегда привлекало В. Н. Харузину. Она изучала народные игрушки, сотрудничала в этом вопросе со своим другом, художником – исследователем игрушки Н. Д. Бартрамом, который с 1906 г. заведовал художественной частью Кустарного музея, а в 1918 г. основал в Москве первый в стране Музей игрушки и был избран действительным членом Академии художеств. В работе над бытовой и этнографической

игрушкой Бартраму очень помогла частная коллекция В. Н. Харузиной. Дочь Бартрама, А. Н. Изергина вспоминала, что В. Н. Харузина „сразу почувствовала в отце талант и способности исследователя, она помогала ему разобраться в многообразных материалах, касающихся детских игр и игрушек как наших детей, так и детей народностей всего земного шара“.¹⁸

В заключительной главе о пище первобытных народов В. Н. Харузина акцентировала внимание на том, что виды продуктов всегда зависят от окружающей природы, от занятий жителей, от степени развития культуры быта и умственных способностей. Чем выше уровень культуры, тем быстрее исчезает зависимость пищи от флоры и фауны определенной географической среды, от места проживания, тем шире становится круг продуктов. Весьма подробно лектор рассказывает о способах приготовления пищи у разных народов.

Посмертное издание лекций В. Н. Харузиной „Введение в этнографию. Описание и классификация народов земного шара“ (М., 1941) под редакцией доцента Московского университета А. М. Золотарева состоит из 17 лекций. В первой части книги публикуются лекции на темы: предмет этнографии и методы этнографии. Во вторую часть входят лекции, характеризующие отдельные стороны материальной и духовной культуры народов разных стран и континентов. Среди них: Австралия, Меланезия, Микронезия, Полинезия, Культурные круги Океании, Африка, Северная Америка, Атлантическая группа индейцев, Южная Америка и Азия. Эти лекции, прочитанные В. Н. Харузиной в 1911-1912 г. на Высших женских курсах в Москве затем были восстановлены по запискам слушательниц и изданы тогда же литографическим способом. В отличие от предыдущих двух выпусков лекций, Харузина сочла нужным несколько изменить текст, расширив свои размышления о теориях западных этнографов и антропологов последних десятилетий XIX в. и начала XX в., когда она читала свои лекции и оформляла их для издания. В 1931 г. Вера Николаевна умерла, но слушательницы сохранили ее труд для будущих поколений этнографов.

В предисловии к изданию „Введение в этнографию. Описание и классификация народов земного шара“ его редактор А. М. Золотарев, поясняет, чем вызвана идея публикации именно этих лекций. Он пишет: „Отсутствие учебника этнографии или книги, способной заменить его хотя бы в некоторой степени, побудили исторический факультет Московского университета переиздать лекции В. Н. Харузиной. В соответствии с программой курса „Введение в этнографию“, читаемого на историческом факультете, переиздается только часть лекций Харузиной, посвященная описанию и классификации народов земного шара. В настоящем своем виде лекции Харузиной, несмотря на неполноту отдельных частей, устарелость некоторых положений и взглядов, являются лучшим кратким обзором по общей этнографии и, впредь до выхода советского учебника, могут служить

¹⁸ Бартрам Н. Д. Избранные статьи. Воспоминания. М. 1979, 87.

учебным пособием для студентов“.¹⁹ Первые семь лекций в этом издании представляют собой сокращенный вариант текста лекций, представленных В. Н. Харузиной во введении к первому выпуску ее большого труда „Этнография“ (1909).

Лекции о предмете этнографии В. Н. Харузина начинала с вопроса о накоплении этнографического материала с V в. до н. э. (Геродот, Ксенофонт, Ю. Цезарь, Страбон и мн. др.). Открытия нашей эры она ведет с VI в., описывая путешествия и составленные во время них путевые записки большого количества людей, а для XVIII-XIX в. подчеркивает роль путешествий как русских, так и иностранных первооткрывателей и ученых. Этот материал, считает Харузина, был первым фактором, давшим возможность этнографии развиваться в науку. Вторым был, по ее мнению, момент изучения в Европе и России XIX в. проблемы самобытности народов, их верований, народного искусства и словесности (брата Гримм, Ф. И. Буслаев, А. Н. Афанасьев и др.). Третьим же фактором она объявляет начало изучения далекой древности многих племен и народностей земного шара. Здесь В. Н. Харузина считает нужным повторить свое положение о существовании в XIX в. „ложной идеи“, в основе которой было преувеличение „культуртрегерской роли“ европейских народов. Европейские народы призваны были, – писала она, – нести свет просвещения в среду цветных народов... Колониальная политика европейцев запятнана темными деяниями. Целые племена так называемых „диких“ народов истреблялись, отравлялись, спивались, и все это делалось во имя „высокой цивилизации“. Устраивались карательные экспедиции, чтобы поддержать „право“ европейцев на приобретенные области, а „право это было основано на хищническом захвате. Казни, истязания, попирание человеческого достоинства „диких“ – все это оправдывалось не только в периодической прессе, но и на страницах серьезных книг. Разве – спрашивала далее В. Н. Харузина – существование этих „диких“ народов могло высоко цениться с точки зрения европейской цивилизации, которая должна была, сметая все на своем пути, воцариться на всем земном шаре? Исходя из этой идеи, европейские правительства в своей колонизаторской деятельности отрекались от тех идей гуманности, которые являются, может быть, самым драгоценным плодом европейской цивилизации. Мне хотелось бы указать, что если не первый, то весьма настойчивый призыв к гуманности по отношению к „диким“ народам был высказан именно со стороны этнографов. И до сих пор ученые-этнографы Европы с кафедр и в научных сочинениях с резкой критикой относятся к некоторым действиям колониальной администрации своих собственных стран, отстаивая идею гуманности по отношению к цветным народам“.²⁰

¹⁹ Предисловие А. М. Золотарева к книге: Харузина В. Н. Введение в этнографию. Описание и классификация народов земного шара. М., 1941, 1.

²⁰ Харузина В. Н. Введение в этнографию..., 10-11.

Помимо того, что это пространное высказывание В. Н. Харузиной свидетельствовало о ее глубоко прогрессивном убеждении в необходимости отрицания всех шовинистических и ксенофобских идей, оно очень актуально звучало в издании 1941 г., в начале II Мировой и Великой отечественной войн, когда гитлеровский фашизм упорно нес народам мысль о „высшей расе“ и „высшей цивилизации“, способной якобы покорить мир.

Множество рецензий в российской периодике того времени откликнулось на выход в свет учебника В. Н. Харузиной. В 1912 г. профессор Московского университета и учитель Н. Н. Харузина В. Ф. Миллер писал Вере: „...Ваш курс очень ценен. Он в настоящее время служит единственной связью с вопросами общей этнографии“.²¹ Не менее лестно о лекциях В. Н. Харузиной 1911-1912 г., вошедших в посмертное издание отзывается А. М. Золотарев. Он как редактор этого труда и автор предисловия к нему, так аргументирует его публикацию в 1941 г.: „Этот труд является лучшим кратким обзором по общей этнографии, и впредь до выхода советского учебника, может служить учебным пособием для студентов“.²² Редактор снабжает публикацию подробным подстрочным комментарием, который, по существу, представляет собой серьезную рецензию.

Важно и то, что третья книга ее лекций была воспринята в 1941 г. как серьезное учебное пособие для преподавания этнографии в российских вузах. Она ценна по многим параметрам: по конкретному материалу, в котором освещались элементы материальной и духовной культуры народов многих стран и архипелагов и предворяющему их краткому изложению исторических этапов становления этнографических знаний и изложению материала об оформлении этнографии в самостоятельную научную дисциплину.

Безусловная заслуга Харузиной заключается в том, что вдохновленная примером своих братьев Михаила и Николая, она уделила серьезное внимание изучению быта и нравов малых народностей русского Севера и Сибири, выпустив в свет несколько ярких этнографических очерков („Лопари“, „Вотяки“, „Юкагиры“, „Тунгусы“), чем шла в ногу с передовой тенденцией в русской этнографии конца XIX – начала XX в.

Велик ее вклад и в ознакомление русского общества с новейшими достижениями и течениями западноевропейской этнографии. Как отмечает известный этнограф Д. К. Зеленин, „не было ни одного сколько-нибудь крупного европейского этнографа, на труды которого В. Н. Харузина не откликнулась бы своими многочисленными рецензиями“.²³

²¹ ОПИ ГИМ. Ф. 451. Д. 37. Л. 19.

²² Предисловие А. М. Золотарева к учебнику В. Н. Харузиной „Введение в этнографию...“ С. 3.

²³ Зеленин Д. К. Вера Николаевна Харузина (1866-1931). *Lud slowianski*. Т. II. Варшава, 1931, 276.

Фольклор и мифология также занимали немалое место в ее творческой и научной деятельности. Она составила и опубликовала сборники сказок разных народов: „Сказки русских инородцев“ (М., 1898, с краткими бытовыми очерками и иллюстрациями), „Африканские сказки“ (М., 1919). В рукописи остались труды Харузиной „Мифы из Южной Америки“, „Чудовищное в фантастике и культовых представлениях“. Интересовали Веру и „примитивные формы драматического искусства“, народная словесность, игры и игрушки, постановка музейного дела, преподавание этнографии в средней школе.²⁴

Она принимала активное участие в составлении научно-популярных программ, которые были в центре усилий научных обществ – ИРГО и ИОЛЕАЭ. Таковы ее „Программа для собирания сведений о родильных и крестильных обрядах у русских крестьян и инородцев“ и „Почитание огня“, которые до сих пор используются современными этнографами. В сферу ее интересов входил также вопрос о постановке музейного дела в России и на Западе, она инициировала передачу экспонатов от своих учеников и родных в Дашковский этнографический музей Москвы и Русский музей в Петербурге.

Вера Николаевна обладала прекрасным слогом, писала легко и красочно. Не будет преувеличением назвать ее талантливым прозаиком. Она – автор рассказов и сказочных повестей „Царевна – каменное сердечко“ (1899, выдержала несколько изданий), „Оцзи и Олесь. Рассказ из жизни лопарей“ (1903), „Друзья. Картинки из жизни словенских детей“ (1909), „Тунгусенок Михайло“ (1928) и др.

В течение двадцати одного года (с 1904 по 1925 г.), постепенно, преодолевая невзгоды и болезни (смерть профессора В. Ф. Миллера, гибель любимого племянника Мстислава, глухота художника А. В. Средина (ученика И. И. Левитана) – человека, пронесшего любовь к Харузиной через всю свою жизнь), Вера Николаевна пишет мемуары „Прошлое. Воспоминания детских и отроческих лет“,²⁵ в которых демонстрирует не только профессиональную наблюдательность и незаурядную память, но и литературный талант, позволивший ей создать выразительную картину быта и нравов московского купечества второй половины XIX в.

До конца жизни у Харузиной не угасал живой интерес к избранной ею науке: она занималась со студентами на дому, продолжала следить за успехами русской и зарубежной этнографии, до 1929 г. выходили ее статьи.

²⁴ См., на пример, ее труды: Игрушки у малокультурных народов. // Игрушка, ее история и значение. М., 1912; Время и обстановка рассказывания повествовательных произведений народной словесности. // Ученые записки РАНИОН. М., 1929. Т. III; Примитивные формы драматического искусства. // Этнография. 1927; Заметки по поводу употребления слова „фетишизм“. // Этнографическое обозрение. М., 1908. № 1 и мн. др.

²⁵ Харузина В. Н. Прошлое. Воспоминания детских и отроческих лет. // Россия в мемуарах. М., 1999. (Вступительная статья, комментарий и указатель имен М. М. Керимовой и О. Б. Наумовой). Рукопись была обнаружена М. М. Керимовой в 1997 г. в архиве Исторического музея г. Москвы (ОПИ ГИМ. Ф. 81. Ед. хр. 77-82) .

Умерла Вера Николаевна 14 мая 1931 г., похоронена в Москве на кладбище Донского монастыря.

Марина М. Керимова,

Етнограф Вера Николаевна Харузина

Кључне речи:

Вера Николајевн Харузина, прва жена професор етнографије, Породица Харузин – обдарени руски етнографи, Руска етнографија у последњој трећини XIX и почетком XX века

Овај чланак је посвећен животу, раду и погледима Вере Николајевне Харузине (1866-1931), прве жене – професора етнографије у руским високошколским установама. Вера Харузина је припадала јединственој породици, која је Русији дала четири позната научника. Они су цео свој живот посветили етнографији, коју су веома волели. Михаил Николајевич (1860-1888), Николај Николајевич (1865-1900), Алексеј Николајевич (1864-1932) и Вера Николајевна написали су око 500 радова из области етнографије, међу којима су монографије, чланци, осврти, уметничка проза на етнографске теме, рецензије.

Научна делатност В. Н. Харузине изванредно је разнолика. Од 1907. године она почиње да предаје етнографију на руским високим женским школама и у Археолошком институту у Москви, а од 1919. до 1925. и предаје је на Московском универзитету. Њена предавања су сабрана у књизи „Етнографија“ (М. 1909-1914, издање 1-2) и у књизи која је објављена после њене смрти – „Увод у етнографију. Опис и класификација народа света“ (М. 1941). Ове уџбенике су савременици оценили као најбоље кратке прегледе опште етнографије почетка XX века. Она, као и њена браћа Михаил и Николај, посебну пажњу поклања проучавању свакодневног живота и обичаја „малих“ народа, који су живели на северу и у Сибиру, те пише етнографске осврте о Јукагирима, Лопарима, Тунгузима, Вотјацима. Такође, саставља и објављује зборник бајки разних народа света. В. Н. Харузина је два месеца

током 1901. г. радила на терену и после повратка у Русију написала је етнографски осврт „Крајна“.

Вера Харузина је аутор изванредних етнографских програма: „Програма за сакупљање података о обредима везаним за рађање и крштење код руских сељака и припадника неруских народа“ и „Поштовање ватре“, којима се савремени етнологзи и данас користе. Харузину су такође интересовала питања организације рада музеја у Русији и иностранству.

В. Н. Харузина је и талентовани прозаиста. Писала је бајке и приповетке. Недавно су у књижевној едицији „Русија у мемоарима“ биле издате њене успомене, у којима је са много талента приказана изванредна слика свакодневног живота и обичаја руског трговачког сталежа с краја XIX века, а где се говори и о судбини њене породице која се у то време налазила у центру културног живота Москве.

Бојан Јовановић

Балканолошки институт САНУ, Београд
jovanovic.b@gmail.com

Чајкановићев пут од античке и народне књижевности до српске религије и митологије*

Целовитим сагледавањем Чајкановићевог дела, аутор указује на важност његове компаративне методе у проучавању античке књижевности, традиционалног фолклорног стваралаштва и народне религије и митологије. На основу трагова и паралела из других традиција, Чајкановић је тежио да у српском народном миту и религијској пракси открије њихова заборављена значења. Овим приступом он је настојао да изврши и реконструкцију читавог система старе српске религије и митологије, и да утврди идентитет српског врховног бога. Међутим, критички однос према резултатима ове реконструкције показује њихову спорност и научну неприхватљивост.

Кључне речи:

религија, митологија, култ,
бог, компаративизам,
синкретизам, амбиваленција,
анимизам

Обимно, разноврсно и значајно дело Веселина Чајкановића има посебно место у нашој научној и културној баштини. Иако недовршено у области реконструкције српске паганске религије, несумњива је његова релевантност за наше античке студије, фолклористику и тумачење српске народне религије и митологије. У Чајкановићевом опусу, ствараном у првој половини двадесетог века, у периоду испрекиданом трагичним ратним збивањима, његово најамбициозније дело – *Стара српска религија и митологија* – остало је недовршено. Међутим, аутор је до извесног степена заокружио резултате свога рада у областима класичне филологије и античке књижевности, фолклористике, митологије и религије. У прилог томе говоре његови високо вредновани уџбеници латинског језика¹ и књиге *Преглед*

* Рад је део резултата оствареног на пројекту 147047 који финансира Министарство за науку и технолошки развој РС.

римске књижевности² и Вергилије и његови савременици,³ затим антологија српских народних приповедака⁴ и зборник Српске народне приповетке,⁵ и коначно студија *О српском врховном богу*.⁶ Постхумно објављивање најпре *Речника српских народних веровања о биљкама*,⁷ а потом, у оквиру петотомних *Сабраних дела из српске религије и митологије*, и недовршеног рукописа *Стара српска религија и митологија*⁸ омогућује потпуни увид у његов целокупни научни опус, који се одликује препознатљивим ауторским идентитетом, оствареним током једног необичног и драматичног животног пута.

Рођен у Београду 28. марта 1881. године, Веселин Чајкановић је син познатог сарајевског националног борца Николе, који је 1868. године пребегао у Србију.⁹ После матуре у Првој мушкој гимназији и завршених класичних језика на Великој школи, наставио је 1903. године као државни стипендиста даље студије класичне филологије у Лајпцигу и Минхену. У Минхену је докторирао 1907. године код Крумбахера, са тезом *Quaestionum paraeotigraphicarum capita selecta (Одабрана поглавља у паремнографским истраживањима)*, а следеће године, када је докторски рад објављен у Тибингену, изабран је за доцента за латински језик на Филозофском факултету у Београду. Његову научну активност, започету сарадњом у

¹ В. Чајкановић, *Латинска читанка за шести разред*, Књижарница Рајковића и Ђуковића, Београд, 1927; В. Чајкановић, *Латинска читанка за седми разред*, Књижарница Рајковића и Ђуковића, Београд 1927; В. Чајкановић, *Латинска читанка за осми разред*, Књижарница Рајковића и Ђуковића, Београд 1928; В. Чајкановић, *Латинска читанка за шести, седми и осми разред*, Књижарница Рајковића и Ђуковића, Београд 1928. – Засновани на ауторовом изузетном знању језика, ерудитицији, поузданим естетским мерилима и адекватном осећају за педагогију, Чајкановићеве *Латинске читанке* су постале образац стручно и компетентно урађених уџбеника.

² В. Чајкановић, *Преглед римске књижевности*, посебан отисак из Годишњице Николе Чупића, књ. 37, Београд 1928.

³ В. Чајкановић, *Вергилије и његови савременици*, Српска књижевна задруга (СКЗ), Београд 1930.

⁴ *Српске народне приповетке*, Књижарница Рајковића и Ђуковића, Београд 1929.

⁵ *Српске народне приповетке*, Српски Етнографски зборник, књ. 41, Српске народне умотворине, књ. 1, Српска краљевска академија (СКА), Београд 1927. – Посебну вредност овим књигама дају ауторови коментари, који често представљају мале научне студије као одговори на поједина фоклористичка или религијска питања.

⁶ В. Чајкановић, *О српском врховном богу*, Посебна издања СКА, књига СXXXII, Филозофски и филолошки списи, књига 34, Београд 1941.

⁷ Објављен у издању Српске књижевне задруге и САНУ, Београд 1985., рукопис је приредио и допунио В. Ђурић.

⁸ В. Чајкановић, *Сабрана дела из српске религије и митологије* (СД), књ. 1-5, приредио В. Ђурић, СКЗ, Београдски издавачко-графички завод (БИГЗ), Просвета, Партенон М. А. М., Београд 1994.

⁹ Р. Марић, *Д-р Веселин Чајкановић (28. III 1881 - 6. VIII 1946)*, Гласник Етнографског института САН II-III. Београд 1957, 67-73; В. Ђурић, *Биографија Веселина Чајкановића*, Мит и религија у Срба, СКЗ, Београд 1973, 647-651.

ондашњим часописима, прекидају балкански ратови и Први светски рат, у којима је учествовао као официр и био више пута одликован за храброст. Због болести је 1916. године пребачен у Бизерту, где је уређивао књижевни додатак листа *Напред*, библиотеку листа и приручнике француског језика. Касније је премештен на Крф за уредника *Српских новина*, а крајем рата одлази у Париз и Лондон. Након ослобођења, 1919. године, Чајкановић постаје ванредни, а већ 1921. године и редовни професор на Катедри за класичну филологију Филозофског факултета у Београду. За дописног члана Српске краљевске академије изабран је 1922. године и у наредне две деценије, уз веома активно учешће у ондашњем културном животу, објавиће своја најпознатија дела.

Припадајући генерацији интелектуалаца која је учествовала у ратовима на почетку двадесетог века и поднела терет послератне обнове и изградње земље, Чајкановић је у послератном периоду изузетно ангажован у јавном животу и члан је управа значајних културних институција. Више пута биран за декана Филозофског факултета у Београду, обављао је ову функцију и у време немачке окупације током Другог светског рата. Иако се том приликом часно и патриотски држао, послератна власт га је неправедно оптуживала за колаборацију и прогнала са Универзитета.¹⁰ Од тог ударца задобијеног у време комунистичког терора, што је за последицу имало кобно разбукување латентног малигног обољења, здравствено стање му се нагло погоршава. Умро је 6. августа 1946. године у Београду. Докази о његовом часном држању у време окупације уништени су, а због жига професора избаченог са Универзитета срамно је прећутана у нашој научној и културној јавности стогодишњица његовог рођења. Дода ли се овоме и то да о његовом делу, осим парцијалних радова, до сада није организован ниједан научни скуп посвећен целовитом сагледавању и вредновању његовог рада, онда будуће истраживаче, писце монографија и студија о Чајковићевом опусу чека захвалан посао систематског проучавања и валоризовања.

¹⁰ Д. Бандић, *Београдски универзитет 1944-1952*, Институт за савремену историју, Београд, 2004, 85. – Пресудом тадашњег Суда части, који су чинили Павле Савић, Петар Матавуљ, Стеван Ђелинео, Борислав П. Стевановић, Душан Недељковић, Радомир Алексић, Тома Бунушевац и Милка Радоичић, Чајкановић је већ априла 1945. године уклоњен са факултета. Пресуда се заснивала се на његовој наводној кривици што је за време окупације одржао једно стручно предавање за узак круг људи и што је учествовао у изради цивилног плана Универзитета, направљеног са циљем да сачува универзитетску имовину и кадар у ратним условима. Упор. Марија Вранић-Игњачевић, *Веселин Чајкановић, Легенде београдског универзитета*, Каталог изложбе, Универзитетска библиотека „Светозар Марковић“, Београд 2006, 26.

Занимање и позив

По струци класични филолог, Чајкановић је своју научну активност започео радовима из области античке књижевности.¹¹ Међутим, његова компаративистичка истраживања проширила су се од античког фоклора и на традиционално народно стваралаштво, чијим тумачењем је започео и проучавање српске религије и митологије. Изражено најпре у радовима из античке културе и фоклористике, интересовање за народну религију и митологију долази потом у средиште његових проучавања. Иако по образовању и занимању класични филолог, Чајкановић је по свом позиву постао историчар религије и митолог.

Настало, дакле, као плод укрштања научних интересовања и знања из више различитих области – класичне филологије, фоклористике, етнологије и компаративне религије, богато Чајкановићево дело могуће је целовито сагледати само уколико се има у виду и интеракцијски аспект његових главних генетских чинилаца. У народном стваралаштву, приповеткама, поезији и пословицама, он је откривао реликте старих веровања, чије је значење и смисао осветљао паралелама како из класичне грчке и римске културе, тако и примерима из шире индоевропске традиције. Знање класичних језика и књижевности и упућеност у упоредне религије омогућили су му да протумачи нејасне појаве из српске религије и митологије и да приступи њиховој систематској реконструкцији.

Објављивани појединачно или у виду збирке, ауторови радови, према његовој намери, требало је да претходе великом синтетичком делу о српској религији и митологији.¹² У тим радовима он расправља и нека општа питања о постанку гостопримства, о сеновитом камењу, о магијској снази дрвећа, о неким елементима култа мртвих, о представи хтонског света, о значају магијског смеха, итд. Одговори на ова питања, како истиче у напомени на почетку поменуте збирке, показали су се важним, јер су у обичајима и умотворинама српског народа сачувани стари реликти, па се због тога грађа из нашег фоклора показује као релевантна како за реконструкцију српске религије, тако и за сагледавање старих религијских форми.¹³ Осим краћих појединачних радова и наведених *Студија из религије и фоклора*, Чајкановић је из домена српске религије и митологије објавио за живота и поменуту

¹¹ Његов први објављени рад је превод комедије *Менехми* Тита Макција Плаута у *Српском књижевном гласнику* 1905. године. Исте године у овом часопису објављује и приказ Трбојевићевог превода Плаутове комедије *Хвалиша*. До публиковања студије *О српском врховном богу* 1941. године, Чајкановић је за живота објавио око триста библиографских јединица. Упор. Р. Марић, *Библиографија Веселина Чајкановића*, Гласник Етнографског института САН, књ. II-III, Београд, 1953-1954, 74-79; Р. Цајић, *Библиографија радова Веселина Чајкановића*, у В. Чајкановића, СД, књ. 5, 385-421.

¹² В. Чајкановић, *Студије из религије и фоклора*, Српски етнографски зборник (СЕЗ), књ. XXXI, Живот и обичаји, књ. 13, СКА, Београд, 1924; цитирано према: СД, књ. 1, 260.

¹³ *Ibidem*.

студију *О српском врховном богу*.¹⁴ Будући да су у овим делима изложени резултати које је аутор требало да угради у планирану већу целину, везу између тих парцијалних студија и синтетичког а недовршеног дела, рукописа насловљеног као *Стара српска религија и митологија*, треба имати у виду када се избор из његовог опуса појављује пред данашњим читаоцима. Како је планирано велико синтетичко дело остало недовршено, његови сегменти имају статус идентичан појединачним огледима и студијама у реконструкцији ауторовог пројекта. Подразумевајући, дакле, концепцију тог пројекта, објављени радови и заокружени делови незавршене целине могу се текстолошки сагледати у заједничкој резултантској равни.

Компаративни метод

Дубок стваралачки траг који је Чајкановић оставио у различитим областима одликује доследна примена изабране методе. Наиме, оно што повезује његове разноврсне радове из поменутих области јесте компаративни истраживачки приступ. Карактеристичан за ауторове античке студије и истраживање народног стваралаштва, овај приступ до свог пуног изражаја долази у његовом проучавању српске народне религије и митологије. У светлу чињенице да су Германи одувек били један од најзначајнијих индоевропских народа, Чајкановић истиче важност проучавања Тацитове Германије као најзначајнијег старог списка о њиховој прошлости.¹⁵ У својим коментарима за превод овог дела, као и у књизи *Вергилије и његови савременици*,¹⁶ он упоређује поједине елементе обичајне и религијске праксе старих Германа и Римљана са одговарајућим садржајима српске народне традиције. Грађа из старогрчке, римске и германске културе, присутна у делима класичних писаца, била је основ за успостављање извесних паралела са српским народним обичајима и веровањима.

Препознавање и откривање архаичних елемената у народној култури Чајкановић тумачи у контексту примера из класичне културе – као њихов непосредан утицај, или као показатељ трагова заједничког индоевропског наслеђа. Рад у коме указује на грчке и римске изворе и утицаје у Доситејевим баснама¹⁷ представља прави пионирски подухват и један је од првих релевантнијих текстова у овој области у нас. Међутим, Чајкановићева првобитна тежња за адекватним тумачењем књижевног текста и откривањем латентних митских елемената појединих мотива уступа временом место

¹⁴ В. Чајкановић, *О српском врховном богу*. Студија је објављена под називом: *О врховном богу у старој српској религији*, као 3. књига Сабраних дела из српске религије и митологије.

¹⁵ Тацит, *Германија*, Државна штампарија краљевине СХС, Београд 1927, 2.

¹⁶ В. Чајкановић, *Вергилије и његови савременици*, 18-19, 142, 166-168.

¹⁷ В. Чајкановић, *О грчким и римским изворима Доситејеве збирке басана*, Годишњица Николе Чупића (ГНЧ), књ. 33, Београд 1914, 91-131.

настојању ка откривању и тумачењу самог митског садржаја.¹⁸ Како је текст од првобитног циља постао помоћно средство, тако су у његовим радовима и етнографски и новински извештаји, репортаже и огласи, добијали посебну важности у научном проучавању.¹⁹ Будући да је већ у Чајкановићево време етнографски материјал почео да губи свежину, да се мења и полако нестаје из аутентичног сеоског амбијента, одређене етнолошки занимљиве појаве јављале су се и у оквиру урбане културе. Бележене у криминалним хроникама тадашњих дневних листова, такве су појаве и постале повод за ауторова разматрања.²⁰ Реч је о полицијским и судским извештајима о преступима и злочинима, почињеним или из одређених религијских побуда или повезаним са извесним религијским схватањима. Иако веома архаичне, ове појаве су још увек биле присутне у народној традицији, која је већ увелико била изложена битним променама. У промењеном облику, садржаји религијских и митских представа сачуваће се у сеоским срединама, али ће се у свом преображеном виду појавити и у амбијенту урбане културе, чији су трагови сачувани у тадашњим дневним листовима.

Тумачење заборављених значења

Међутим, праву актуелност архаичних реликата Чајкановић открива у језику, односно у народним пословицама. Започета већ у докторској дисертацији *Одабрана поглавља у паремнографским истраживањима*, проучавања пословица указала су на могућност откривања заборављених културних садржаја из давних времена. Будући да, осим књижевне вредности, поједине пословице чувају и трагове архаичних религијских представа, филолошком компаративном анализом он указује на њихова заборављена значења.²¹ Евидентни и у извесним савременим друштвеним ритуалима и спектаклима, поједини елементи архаичности присутни су и у латентним слојевима културе. Наиме, њихово несвесно преношење и одржавање открива да оно што мислимо, говоримо и чинимо има и своје заборављено значење, али да је тај заборав, попут граматичких правила језика, уједно и најдубља форма културног памћења. Поједини облици пословица, религијских представа и народних обичаја одржавали су се упркос променама и стварању новог културног контекста. У новом амбијенту промењено је или потиснуто њихово првобитно религијско значење, које Чајкановић настоји да открије на

¹⁸ С. Пековић, С. Слапшак, *Научна критика компаративистичког смера*, Српска књижевна критика, књ. 22, Матица српска – Институт за књижевност и уметност, Нови Сад-Београд 1983, 33.

¹⁹ *Ibid.* – Овим приступом, како тачно оцењују ауторке наведеног текста, Чајкановић је антиципирао „један сасвим модеран поступак анализе ефемерног и књижевно необрађеног текста“.

²⁰ В. Чајкановић, *Старинска религија у нашим дневним листовима*, СД, књ. 2, 416-432; *Убијање вампира*, СД, књ. 1, 221.

²¹ В. Чајкановић, *Религија у српским пословицама*, СД, књ. 2, 37.

основу реликата и паралела из других сличних традиција.²² Прожет религијским и митолошким мотивима, језик традиционалног народног стваралаштва показао се као релевантан извор за проучавање старих елемената и слојева културе. Садржани у одређеним религијским представама и веровањима, стари облици мишљења су и својеврсно огледало некадашњег менталитета, па су резултати ових истраживања утолико драгоцени за сагледавање извесних менталних образаца, доминантних у одређеним културно-историјским периодима.

Знање из класичне филологије и историје религија омогућило је Чајкановићу да трагањем за заборављеним појединачним религијским значењима започне истраживање целокупне српске народне религије и митологије. Иако су истраживачи народне традиције, попут Милана Ђ. Милићевића²³ и Стојана Новаковића,²⁴ већ указали на то да су многи наши обичаји очувани из старина и да представљају драгоцен извор за проучавање оног периода наше културе о коме нема других докумената, Чајкановић је оваква запажања претворио у своје основно истраживачко начело.²⁵ Сматрајући да су бројне религијске представе и веровања у народној традицији заправо реликти једног заборављеног времена, односно доба о којем не постоје поуздани извори на основу којих би се могла извршити реконструкција старе српске религије и митологије, он своја истраживања паганских веровања и митских представа заснива на још увек живој народној традицији. Наиме, у оскудици непосредних трагова из прехришћанског времена за ово проучавање, Чајкановић је недостатак информација настојао да надокнади коришћењем посредних извора. У том смислу, он наводи да драгоцени подаци за проучавање старе религије и митологије постоје у очуваним народним обичајима, веровањима, усменој традицији, топографским и личним именима и речнику.²⁶ Ослањајући се на ове изворе из српске традиције, али и на извесне парцијалне записе о грчким, римским и германским обичајима, Чајкановић тежи да открије заборављена значења и некадашњи смисао појединих обичаја. Упоредијући поједине елементе српске обичајне праксе са сличним елементима из старогрчке, римске и старогерманске религије, односно – са индоевропским културним слојем, он је настојао да реконструише и утврди слику о старој српској паганској религији и митологији.

²² Пример такве анализе је и пословица „У Бога су вунене ноге, а гвоздене руке“. Упор. у СД, књ. 1, 79-86.

²³ М. Ђ. Милићевић, *Кућанска слава*, Крсна слава, збор. прир. И. Ковачевић, Просвета, Београд 1985, 80-81.

²⁴ С. Новаковић, *Село*, Београд 1891, 71.

²⁵ В. Чајкановић, СД, књ. 3, 17.

²⁶ В. Чајкановић, СД, књ. 5, 27.

Синкретизам и амбиваленција

Анализирајући поједине појаве у српској религији, Чајкановић је правилно уочио да оне садрже различите и међусобно супротстављене елементе, који их и чине унутрашње некохерентним. Да би осветлио карактер те некохеренције, он је међусобну супротстављеност конститутивних чинилаца сагледао у равни њиховог спонтаног спајања у једну целину. Примањем новог и задржавањем старог, истиче Чајкановић, стварао се унутрашњи синкретизам религијских схватања и на њима заснована обичајна пракса.²⁷ Историјска димензија споја супротности је несумњива, па је он у праву када утврђује да у одређеној појави, попут коришћења саоница у погребним обредима, поједини њени елементи потичу из различитих времена. Несумњиво је да је такав процес веома изражен у промени значења одређених речи и формирању појединих појмова који садрже различита и супротна значења.

У супротним значењима појединих речи, попут лат. *sacer*, у значењу светог и поганог, односно нечистог, различити појмови се у религијској психологији поклапају, а у обредној пракси мешају. Дубље значење њихове различитости открива заједничку, ширу појмовну основу, која претпоставља значење забране, односно табуа.²⁸ Овом врстом забране скрива се тајанствена, непозната и нејасна опасност, која тиме и добија значење неупитне реалности. Сагледана као пројекција управо оних супротних осећања која одређују амбивалентан однос према извесном објекту, тајанствена опасност је утолико предмет рационално нејасних ритуалних стратегија.

Показује се, наиме, да се истоветним приступом не може протумачити некохерентност чија психолошка основа претпоставља одређено јединство супротности. Амбивалентан однос према извесној појави изражен је одређеним речима које могу имати супротна значења. Тако *Сунце* значи плодност и разарање, а *altus* може значити високо и дубоко. Објашњавајући суштину амбиваленције, Јунг истиче да она није резултат хронолошких узрочно-последичних релација, у којима једно долази после другог, већ је резултат истовременог присуства једног у другом.²⁹ Истовремено постојање супротних емоција, представа, тежњи и поступака у односу на одређени објект открива несвесну природу једне од тих супротности. Однос према покојнику, душама умрлих и натприродним силама изражен је карактеристичним амбивалентним осећањима и поступцима, којима се истовремено настојала задовољити потреба за дистанцирањем и блискошћу, односно – да се претећи натприродни ентитети прогнају из заједнице, али да се уједно и склопи савез са њима. У том смислу су и неприхватљива

²⁷ *Ibid*, 55-56.

²⁸ *Ibid*, 187.

²⁹ C. G. Jung, *The Concept of Ambivalence*, *The Symbolic Life*, *Collected Works*, vol. 18, Princeton 1976, 443.

Чајкановићева тумачења синкретизмом управо оних амбивалентних поступака који упућују на дубље психолошке аспекте њихове некохерентности.³⁰ Оно што је, дакле, психолошки блиско у амбивалентном осећању споја супротности није и културно блиско, нити је близина резултат таложења супротних елемената везаних за различите културно-историјске периоде.

У кључу култа предака

Чајкановићево полазно становиште садржано је у оспоравању значаја анимизма и пренаглашавању важности манизма у српској народној религији. Пишући о анимизму, он истиче: „Анимизам у ширем значењу, то јест веровање да и ствари и појаве у природи имају своју 'душу' – како је тај израз разумео Тајлор – ако је и постојао код нас, није, у нашој религији, играо важну улогу, и био је евентуално ограничен на мали број случајева.“³¹ На основу претпостављеног централног значаја култа предака у српској народној религији, сматрао је да се она може и свести на овај култ.³² Иако се ниједна религија не може редуковати на неки свој сегмент или елемент, свођење српске народне религије на култ предака био је начин да се бројне појаве из обичајне праксе и религијског живота Срба сагледају и протумаче у кључу овог култа. Несумњиво је да је овај култ, попут његове важности и у другим религијама, имао значајну улогу и у српској духовној традицији. Међутим, у култу мртвих је само на посебан начин исказана анимистичка религиозност, која је дошла до изражаја и у другим облицима народних веровања и религијске праксе. Прихватајући Милерово тумачење анимизма у значењу манизма, односно веровање у постојање душе умрлих,³³ Чајкановић је сузио широку основу овог примарног религијског супстрата на један његов сегмент, што је и утицало на његово одређење суштине српске народне религије.

Упркос етнолошким чињеницама које су потврђивале значај анимизма и у нашој народној традицији, Чајкановић је тежио да манинистичко становиште потврди и на вишем плану, везаном за атрибуте хипотетичког врховног бога. Широка анимистичка основа веровања у безличну силу, духове природе и егзистентност људске душе, која претпоставља и одговарајуће бројне облике магијско-религијске праксе, сведена је на култ предака који је своје оправдање и смисао добио у ауторовој реконструкцији највишег паганског религијског ентитета. Међутим, упоредо са тежњом да изврши реконструкцију српског пантеона, Чајкановић је радио и на истраживању старе српске религије у ширем смислу. Осим поменуте *Старе српске религије и митологије*, његовог најамбициознијег и најзначајнијег дела које је требало

³⁰ В. Чајкановић, *ibid*, 56.

³¹ *Ibid*, 66.

³² В. Чајкановић, *Неколике опште појаве у старој српској религији*, СД, књ. 2, 172.

³³ В. Чајкановић, СД, књ. 5, *ibid*.

да буде синтеза дотадашњих истраживања, он је писао и *Речник народних веровања о биљкама*. И управо та религија биља указује на ону ширу магијско-анимистичку основу српских народних веровања, изражених у разноврсној обичајној пракси народног живота.

(Ре)конструкција старе српске религије и митологије

Како се није ограничио само на одређење онога што је било затечено и познато у народном животу, већ је настојао да осветли и оно непознато из давне прошлости, Чајкановићева тумачења су усмерена ка реконструкцији хипотетичког српског пантеона. Проширивши свој став о карактеру српске религије и на више религијске форме, он је и врховног бога сагледао као бога мртвих. Његова доминантна хтонска одлика само је доследно изведена из ауторових дотадашњих настојања да целокупну српску народну и прехришћанску религију сагледа са становишта значаја култа предака. Имајући, дакле, у виду ауторове појединачне радове у којима је настојао да докаже претпоставку о значају култа предака у српској религији, преко недовршеног рукописа *Стара српска религија и митологија*, до студије *О српском врховном богу*, може се уочити како је Чајкановић доследно градио једну слику о српском религијском пантеону. У којој мери је та слика данас научно прихватљива?

Тешкоће у тумачењу религијских појава обичајне праксе и реконструкцији старе српске религије Чајкановић је настојао да савлада приступом који није увек доводио до прихватљивих резултата. Начин на који је оценио карактер српске народне религије и извршио реконструкцију паганских веровања сумњив је управо са становишта понуђених резултата. Иако смо једном ранијом приликом указали на Чајкановићева неадекватна одређења и тумачења српске народне религије и неодрживост његове реконструкције српског врховног бога,³⁴ покушаји одбране Чајкановићевих ставова³⁵ превиђају управо оне аргуменате који доводе у питање његове резултате.

Када је реч о српској народној религији, онда је Чајкановићева оцена њеног манистичког карактера усамљена у нашој науци. Мада је још у његово време указано на значај анимизма у српској народној религији,³⁶ резултати

³⁴ Упор. Б. Јовановић, *Српска народна религија у светлости Чајкановићевих проучавања*, поговор књизи избора Чајкановићевих радова *О магији и религији*, Просвета, Београд 1985, 336.

³⁵ А. Loma, *Veselin Čajkanović, komparativni istoričar religije*, Saecula confluentia, Beograd 2004, 54-55.

³⁶ Ј. Ердџановић, *О почецима вере и о другим етнолошким проблемима*, СКА, посебна издања, књ. СХХIV, философски и филолошки списи, књ. 33, Београд, 1938, 6, 203, 241. – У време Чајкановићевог интересовања за српску народну религију, Тајлорова теорија анимизма била је опште прихваћени оквир тумачења елементарних облика религијске свести.

потоњих истраживања, заснованих на богатој и адекватно обрађеној етнолошкој грађи, потврдила су њену анимистичку суштину.³⁷ Адекватно разумевање анимизма у српској народној религији важно је за сагледавање њене дубље историјске перспективе, у којој је евидентирано постојање овог облика религиозности. Наиме, до примања хришћанства анимизам је био основ и словенске религије, у којој је било изражено и веровање у духове предака.³⁸ Нема поузданих одговора³⁹ на битно питање да ли је у оквиру словенског света религија била у том степену диференцирана да би могло говорити и о неком српском паганству и српском врховном богу, али с обзиром на чињеницу да институција врховног бога подразумева организован култ, нема доказа да је међу Србима по досељавању на Балканско полуострво постојала таква религијска пракса. Неоспорно је, наиме, да они нису имали светилишта посвећена својим божанствима нити специјализоване појединце за организовану религијску праксу посвећену врховном богу.

Уколико се у контексту културно-историјских прилика сагледа социјална организованост досељених Словена на Балканско полуострво, онда постаје јаснија реалност њиховог религијског живота. Живећи у малим родовским заједницама, названим „склавиније“, у оквиру којих није било поробљених нити надређених појединаца, они нису знали за државни поредак. Овакво уређење је прилагођено њиховим сеобама, војном организовању и пљачкашкој привреди, а свој највиши израз имало је у савезу племена. На таквом ступњу своје материјалне, социјалне и духовне културе, Срби прихватају позив византијског цара Ираклија и у 7. веку се масовније насељавају на Балкан.⁴⁰

Наоружани дрвеним копљима, луковима и стрелама, у време досељавања на Балкан бавили су се земљорадњом, сточарством и ловом. Не познајући технологију обраде метала, кућно посуђе су израђивали ручно, без грнчарског точка, од печене глине без украса и боја. Куће грађене од земље

³⁷ М. Филиповић, *Основни карактер и структура народних веровања у источном делу Југославије*, Зборник Матице српске, серија друштвених наука, књ. 6, Нови Сад 1952, 61; Ш. Кулишић, *Из старе српске религије*, СКЗ, Београд 1970; Д. Бандић, *Табу у традиционалној култури Срба*, БИГЗ, Београд 1980; Б. Јовановић, *Магија српских обреда*, Светови, Нови Сад 1993; Б. Јовановић, *Дух Паганског наслеђа*, Светови, Нови Сад 2000.

³⁸ Представе о највишем божанском бићу, само су код једног дела Словена могле бити остатак заједничког индоевропског наслеђа веровања у највише небеско божанство, односно само се код неких Словена јављају представе о вишим натприродним бићима и боговима насталим развојем појединих представа о духовима. – Упор. Л. Нидерле, *Словенске старине*, Матица српска, Нови Сад 1954.

³⁹ С. Ђирковић, *Образовање српске државе*, у *Историја српског народа*, I књига, СКЗ, Београд 1994, 154.

⁴⁰ Упор. *Византијски извори за историју народа Југославије*, том I, САН, посебна издања, књ. ССХL, Византолошки институт, књ. 3, Београд 1955, 130, 134; Лиречек, *Историја Срба*, I књига, Научна књига, Београд 1952, 75, 41; Ј. Ковачевић, *Досељавање Словена на Балканско полуострво*, у *Историја српског народа*, I књига, Српска књижевна задруга, Београд 1994, 123-124.

покривали су травом и папрати.⁴¹ Уколико се адекватно сагледа ниво материјалне и духовне културе и социјалне организације, онда се може добити одговор на питање о постојању врховног бога у старој српској религији. Када је реч о реконструкцији такве представе, тада се може рећи да релевантни културно-историјски подаци везани за религијски живот Срба у време њиховог досељавања на Балкан и период у прапостојбини не потврђују ауторову претпоставку о постојању највише теистичке представе у њиховој духовној традицији.

Чини се да реконструкцију о врховном богу највише доводи у питање проблематичност извора на основу којих је она извршена. Анализирајући паганске елементе у традицији о светој Сави, Чајкановић истиче да они припадају прехришћанском времену и да се на основу те традиције може испитивати стара српска религија.⁴² Међутим, уколико се зна да су Срби у периоду од 9. до 14. века, односно од примања писмености и христјанизације до пуног процвата хришћанске културе, битно променили духовни контекст свог колективног живота, онда и њихов највећи светитељ није могао да наследи карактеристичне црте прехришћанских богова, јер је са њима управо у том петовековном периоду успостављен велики дисконтинуитет. Јака православна хришћанска култура чинилац је потпуно другачијег духовног контекста, у коме је свети Сава постао највећи српски светитељ. Али с обзиром на чињеницу да је он у народној традицији добио и извесну паганску сенку, поставља се и питање тумачења оних црта у његовом лику које су различите од хришћанских.

Откривање појединих архаичних елемената и слојева значи имати у виду да се њихова културна старост не може увек поистовећивати са хронолошком старошћу. Архаични и елементарни облици религијске свести јесу чиниоци динамичке духовне реалности, у којој – зависно од околности – може доћи до обнављања неких једноставних културних форми. Чајкановић је хронолошки одредио паганство као религију прехришћанства, која се сачувала у народним обичајима и након примања хришћанства. Међутим, адекватно сагледавање народне религије открива, осим тих старих веровања, и историјске и психолошке утицаје архаизације и паганизације обичајне и верске праксе. Када је реч о старој српској религији и митологији, онда има пуно историјских и културних разлога за битно другачије разумевање елемената постхришћанског паганства. Наиме, реконструкција управо паганског аспекта духовне традиције мора да рачуна са оним накнадно формираним елементима, који својом етничком старошћу заводе истраживача да им припише и хронолошку старост. С обзиром на чињеницу да пагански елементи у појединим народним обичајима и веровањима могу потицати из различитих извора, њихово прехришћанско порекло или могући духовни и

⁴¹ *Византијски извори за историју народа Југославије*; М. Гарашанин, Ј. Ковачевић, *Прегледа материјалне културе Јужних Словена у раном средњем веку*, Просвета, Београд 1950.

⁴² В. Чајкановић, *О врховном богу у старој српској религији*, СД, књ. 3, 28.

религијски утицај друге културе не би требало поистовећивати са постхришћанским паганским творевинама насталим у доба велике привредне, социјалне и духовне регресије.⁴³ У том смислу, и поједине карактеристике везане за највећег српског светитеља – светога Саву, нису резултат преношења прехришћанских паганских одлика на овог свеца, већ производ његове паганизације у време „кад су живи завидели мртвима“. Те црте настале су као резултат аутопластичности постхришћанског паганства, везаног за елементарне магијско-анимистичке облике живота, што је и доказ не његовог културно-историјског, него психолошког континуитета, потврђеног у погодним условима за његову актуализацију.

Реконструкцији старе српске религије и митологије Чајкановић је приступио као класични филолог и зналац упоредне религије и митологије. Будући да је валоризација резултата ове реконструкције – начин утврђивања њихове валидности, историјски, археолошки и етнолошки извори не потврђују претпоставке о постојању српског врховног бога. У том смислу и резултати ове његове реконструкције нису научно прихватљиви, а читав подухват доказивања врховног бога у старој српској религији има карактер ауторске конструкције.

Религијско-митолошки систем

Бројна Чајкановићева дела показују јасну ауторову тежњу да српску религију и митологију целовито и систематски сагледа. Адекватном систематизацијом облика народне религиозности, обичајне праксе и најважнијих натприродних бића, он је указао на међусобну повезаност религије и митологије и народног стваралаштва у ширем смислу. Сагледавајући извесне религијске представе и митске творевине и као плод одређених културних утицаја, Чајкановић је указао на значај компаративних истраживања. Применом компаративног метода у проучавању српског народног стваралаштва, религије и митологије, он је осветлио њихове дубље корене.

У контексту целовитог сагледавања различитих религијских појава, он утврђује да је српској народној религији својствен инхерентан систем међусобно повезаних елемената, различитих степена развијености и унутрашње усклађености. Читав низ поступака из домена обичајне праксе, као и карактеристике бројних натприродних бића, то потврђују. Усмеравајући своје научно интересовање ка реконструкцији српске народне религије као сложене духовне творевине, Чајкановић је њене елементе настојао да сагледа и протумачи у равни њихове међусобне повезаности. Мит као начин интеграције тих елемената представљају уједно и реалност духовног обједињавања привидно различитих и супротних религијских појава. Са становишта постојања одређеног система који одликује српске религијско-митолошке творевине, Чајкановић је настојао да покаже како тај инхерентан,

⁴³ Упор. Б. Јовановић, *Дух паганског наслеђа*, 6-7, 47-56.

подразумевајући систем народних веровања, обичаја и митских представа постоји као сложена духовна целина, изражена и у другим облицима народног стваралаштва. Будући да представља први систематичан покушај осветљавања српске религије и митологије, његов приступ представља прекретницу у проучавању српске паганске религије као основе традиционалне духовне културе. Зато је валоризација његових научних резултата претпоставка сваког даљег проучавања овог важног аспекта народне духовне традиције.

Познате Цвијићеве речи – да смо саградили кућу наспред пута – тачно одређују географско-историјске (не)прилике у којима вековима опстајемо на Балканском полуострву. Међутим, одговор на питање зашто ту кућу стално из темеља градимо може се наћи и у самом духовном бићу, карактеру и менталитету српског народа. Истина о нашој реалности знатно је дубља и комплекснија од парцијалних одговора који се нуде поводом одређених питања нашег постојања. Та истина претпоставља и увид у духовне одреднице нашег историјског постојања, изложеног највећим егзистенцијалним искушењима. Одговор на питање зашто увек изнова градимо институције и зашто је дисконтинуитет обележје тих настојања може се пронаћи и у паганству које као одређена константа знатно дубље одређује српско национално биће.⁴⁴ Паганство има онај континуитет који је само мењао своје облике, а задржавао суштину у нашим психичким, социјалним, моралним и духовним карактеристикама. Уколико истраживање српске народне религије има за циљ да пружи јасан поглед на њену паганску природу, онда је подједнако важно имати у виду њену историјску и психолошку димензију.

Одсуством културног обрасца⁴⁵ и доминацијом прелазничког менталитета⁴⁶ створени су услови за продужено деловање паганства и његово потврђивање до данас. Показало се да, иако нема културно-историјски, паганство има психолошки континуитет, за чије потврђивање нису биле потребне институционалне религијске форме. Могућност аутопластичног обнављања паганских садржаја зависи заправо од социоекономских и културних прилика, које непосредно условљавају материјалну, социјалну и духовну регресију. Изражено, дакле, у одређеним реликтним елементима у традиционалној култури, паганство је присутно и у сваком појединцу, а његово потврђивање биће утолико израженије уколико за то већ постоје извесне традиционалне претпоставке. За сагледавање значаја паганства у том ширем културном контексту наше народне религије незаобилазно је дело Веселина Чајкановића. Његов богат научни опус отвара заинтересованом савременом читаоцу свет античке културе, област народног стваралаштва и сферу религије и митологије као важно културно искуство нашег самоупознавања и саморазумевања. У том смислу, његово дело и представља

⁴⁴ Упор. В. Ђурић, *Увод у сабрана дела*, В. Чајкановић СД, књ. 1, 15.

⁴⁵ С. Јовановић, *Један прилог за проучавање српског националног карактера*, Сабрана дела, том 12, *Из историје и књижевности II*, БИГЗ, Југославијапублик, СКЗ, Београд 1991.

⁴⁶ В. Велмар-Јанковић, *Поглед с Калемегдана*, Београд, 1938. Ново издање, Библиотека града Београда, Београд 1991.

битно полазиште и путоказ за упознавање оног аспекта наше научне и културне баштине који доприноси осветљавању дубинских елемената сложене слике српског религијског и духовног идентитета.

Bojan Jovanović

Čajkanović's Road from Ancient Greek and Folk Literature to Serbian Religion and Mythology

Key words:

religion, mythology, cult, god, comparative approach, syncretism, ambivalence, animism

After a careful examination of the works of Čajkanović, the author points out to the importance of his comparative method in studying Ancient Greek literature, traditional folk creation and folk religion and mythology. Based on traces and parallels from other traditions, Čajkanović tried to reveal the forgotten meanings of the Serbian folk myth and religious practice. With this same approach, he attempted to reconstruct the whole system of an ancient Serbian religion and mythology, and to establish an identity of the Serbian supreme God. However, a critical review of this reconstruction shows its inaccuracy and scientific dismissal.

Ивица Тодоровић

Етнографски институт САНУ, Београд
ivica.todorovic@sanu.ac.rs

Резултати савремених истраживања народне религије Срба – општи пресек

Током претходног периода спровођена су континуирана истраживања народне религије и традиционалне духовне културе Срба, пре свега у оквиру проучавања односа традиционалног и модерног у савременом културном и друштвеном контексту. Основна намера је била да се непосредним теренским истраживањима обухвати више различитих културних зона и области – у циљу сагледавања образаца промене, карактеристичних за савремени друштвени тренутак. У овом раду се, у крајње сажетом облику, представља синтеза резултата наведених, савремених истраживања народних религијских схватања Срба, са нагласком на односу хришћанских и нехришћанских садржаја.

Кључне речи:

народна религијска схватања,
традиционална духовна култура,
континуирана теренска истраживања,
традиционално и модерно, савремени
контекст, обрасци промене,
хришћански и нехришћански садржаји

Општи истраживачки оквир. У оквиру одговарајућег истраживачког плана и пројекта,* наша интересовања усмерена су на разматрање садржаја и процеса везаних за традиционалну духовну културу Срба, пре свега за народну религију.¹ У средишту пажње било је проучавање односа

*Текст је резултат рада на пројекту бр. 147020: *Србија између традиционализма и модернизације: Етнолошка/антрополошка проучавања културних процеса у Србији*, који финансира МНТР РС.

¹ Ову терминолошку одредницу користимо превасходно условно, како бисмо једном синтагмом обухватили различите садржаје присутне у традиционалним народним религијским схватањима. Међутим, народна религија Срба представља комплексан феномен који се може дефинисати и тумачити на различите начине, у распону од поменутих схватања, карактеристичних пре свега за промишљање православног

између традиционалне духовне културе и њених тековина, с једне стране, и модернизацијских процеса и трансформација ранијих облика,² с друге стране. Превасходно смо се, дакле, усмерили на истраживање динамичких образаца и базичних митско-ритуалних система народне религије Срба и Србије,³ уз нагласак на одговарајућим, савременим културним процесима.⁴ У циљу сагледавања општег контекста, осмишљена је и оформљена мрежа која се састоји од неколико истраживачких пунктова у Србији и Црној Гори (сврљишка област, Тамнава, Црна Трава и Власотинце, Горње Полимље, Јадар, околина Чачка), у којима су спровођена континуирана истраживања⁵ и чијим упоређивањем се стиче јаснија представа о главним одредницама

хришћанства од стране сеоских народних маса, до свеукупног српског религијског контекста, који обухвата и изворно православе са његовим специфичним, српским манифестним изразима.

² Већи број радова бавио се, са различитих становишта, проучавањем ових процеса. В. рецимо зборнике радова са научних скупова посвећених сродној проблематици: *Етно-културолошки зборник IX*, Сврљиг 2004; *Традиционално и савремено у култури Срба*, Етнографски институт САНУ – Посебна издања 49, Београд 2003. Различити закључци са ових скупова могу се упоредити са процесима констатованим у ранијем периоду: в. нпр. зборник радова са Симпозијума *Етнологско проучавање промена у народној култури*, Посебна издања ЕИ САНУ 15, Београд 1974.

³ Због карактера и циљева ове студије – која је непосредно заснована на претходним радовима и истраживањима, представљајући и неку врсту њиховог спецификованог резимеа – неопходно је у нешто опширнијој форми упутити на поједине ауторове радове посвећене различитим областима традиционалне духовне културе, од народне медицине до народне митологије: Ивица Тодоровић, *Прилог проучавању народне медицине у области Тамнаве*, Гласник Етнографског института (ГЕИ) САНУ L-LI, Београд 2002-2003; исти, *Народна медицина некада и данас*, Зборник радова „Историја медицине, фармације и народне медицине“, Институт за савремену историју, Београд-Зајечар 2007; исти, *Митско злато*, Братство X, Београд 2006; исти, *Прилог реконструкцији базичног митолошког кода српске народне религије – Митска бића Тамнаве*, ГЕИ САНУ LIИ, Београд 2004; исти, *Резултати истраживања обреда литија – допунски осврт*, Зборник радова ЕИ САНУ 23, Београд 2007. Такође, в. радове објављене у Етно-културолошким зборницима III-VIII итд. Посебно обратити пажњу на студије: исти, *Ритуал ума – Значење и структура литијског опхода*, Посебна издања ЕИ САНУ 53, Београд 2005; исти, *Хришћанска и претхришћанска димензија литија*, ГЕИ САНУ LIV, Београд 2006. Спроведена истраживања и објављене студије дају нам за право да покушамо представити неку врсту сажете синтезе динамичких процеса карактеристичних за народну религију Срба у савременом контексту.

⁴ У овом смислу су посебно индикативна истраживања спроведена у свим селима источне сврљишке културне зоне, представљена у књизи *Ритуал ума – Значење и структура литијског опхода*. На наведеном простору било је посебно захвално и илустративно упоредити стање од пре Другог светског рата и савремено стање, с обзиром на постојање изванредних примера, тј. узорака за спровођење компарације, како у оним селима где је ритуал литијског опхода обновљен, тако и у онима где то, из различитих, такође врло индикативних разлога, није учињено. Ван наведене области такође постоје многи специфични примери које би требало посебно проучити; на пример, у селу Бруница код Горњег Милановца некада је постојало преко 40 записа (в. П. Ж. П., *Занис у: Српски митолошки речник*, ЕИ САНУ-Интерпринт, Београд 1998, 189).

⁵ Најтемељнија истраживања спроведена су у сврљишкој области и Тамнави, а теренска истраживања у Горњем Полимљу, Црној Трави, Јадру и околини Чачка интензивирани су током последње две године.

везаним за разматрану проблематику.⁶ Поред инсистирања на детектовању образаца промене традиционалних религијских схватања, такође је, у истом смислу, фокусирана и динамика односа хришћанског и нехришћанског контекста у народној религији.

Осим непосредних теренских истраживања (која представљају основни узорак и којима је дат примат), нису запостављени ни резултати најновијих истраживања других аутора заинтересованих за наведену проблематику. Управо поређењем сопствених резултата са другим истраживањима, спроведеним у различитим деловима српског етничког простора, долазимо до сагледавања поменутог општег оквира,⁷ који представљамо у оквиру сажете синтезе (на поједине конкретне илустративне примере упућујемо у напоменама). У складу с тим, концепцијско-методолошки приступ и начин излагања прилагођени су намери да се групишу, уобличе и *укратко представе* основни процеси примећени током теренских етнолошких истраживања; изношење већег броја непосредних етнографских илустрација пореметило би концепцију рада, који је замишљен као *општи пресек*, тако да читаоца упућујемо и на грађу изнесу у другим, претходно насталим радовима.⁸ Исто тако, трудићемо се и да ближе одредимо неке од кључних појмова везаних за разматрани феномен, који је – и поред

⁶ Акценат је, дакле – упоређујући податке изнете у ранијој литератури и грађи, као и саопштења старијих и млађих казивача – стављен на однос савремених и некадашњих веровања и обичаја, тј. идејних система и образаца; в. у даљем тексту.

⁷ Од најновијих студија посвећених сродној проблематици, а насталих на основу непосредних теренских истраживања, в. пре свега: Милина Ивановић-Баришић, *Календарски празници и обичаји у подавалским селима*, Посебна издања ЕИ САНУ 59, Београд 2007; М. Ивановић-Баришић, *Традиционална религиозност и ревитализација православља деведесетих година 20. века*, Зборник ЕИ САНУ 22, Београд 2006. Такође, в. и (савремени) контекст народне религије у источној Србији у: Дејан Крстић, *Култна места средњег Тимока*, магистарски рад, Библиотека Одељења за етнологију и антропологију, Београд 2007. Од посебног значаја су и радови Душана Бандића (као и Бојана Јовановића, Сретена Петровића и других), везани за формулацију различитих димензија феномена народне религије, односно – народног православља са народним паганством итд.; в. пре свега: Душан Бандић, *Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko, XX vek*, Београд 1997; исти, *Народна религија Срба у 100 појмова*, Нолит, Београд 2004. У ширем смислу, пре свега у вези са сагледавањем хришћанске димензије традиционалне културе Срба, за нас су посебно важне следеће студије: Александра Павићевић, *На удару идеологија*, Посебна издања ЕИ САНУ 57, Београд 2006; Гордана Благојевић, *Срби у Калифорнији*, Посебна издања ЕИ САНУ 54, Београд 2005. Од новијих социолошких студија посвећених религијској ситуацији у српском друштву в. пре свега: Mirko Blagojević, *Religija i crkva u transformacijama društva*, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, I. P. Filip Višnjić, Београд 2005; исти, *Savremene religijske promene u Srbiji i proces integracije u Evropu*, Filozofija i društvo 1/2006, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Београд 2006.

⁸ В. напомену 3. Такође, треба нагласити и то да је замишљено да сродна проблематика детаљније буде презентована и разматрана у опширној монографији, са идејом обухватања више различитих појава из домена народне религије, која би требало да се појави крајем 2008. године.

неколико запажених студија – као целина остао изван етнолошко-антрополошког научног фокуса.

Систем промене: општи процеси и илустративни примери. За савремени контекст народне религије Срба пре свега су карактеристичне многобројне промене, неуједначеност ставова и представа,⁹ недовршеност процеса ревитализације и (глобално гледано) ситуација у којој су даљи токови развоја и трансформације народне религије неизвесни, у складу са савременим постојањем мноштва различитих дешавања, која упућују на присуство процеса разградње или реструктурисања. Наиме, резултати досадашњих истраживања дозвољавају нам да приметимо да је традиционална народна религија у неким аспектима сачувана само у траговима (с обзиром на то да су многи њени елементи маргинализовани и заборављени), али је зато у другим аспектима континуирано преношена, уз преосмишљавање или формулисање на нове начине. Пре свега, можемо приметити да се пренесе неки суштински обрасци који и даље обележавају разлике између одређених културних зона и који, наизглед невидљиво, формирају народно биће, идентитет и етнопсихолошке обрасце.¹⁰ С друге стране, системски оквири народне религије (у којима је, дакле, она функционисала као модел за читаву заједницу и као јединствена значењска целина) махом су нестали или су дисконтинуирани, што их је у савременом, новом облику лишило аутентичног семантичког кода и функције.¹¹ Од различитих аспеката трансформације савремене народне религије издваја се неколико највидљивијих, којима ћемо се бавити даље у тексту.

Прекид преношења традиције. Теренска истраживања пре свега упућују на констатацију да код млађе и најмлађе генерације не постоји систематско знање о традиционалној народној религији, пренесено из прве руке.¹² Континуирано преношење овог знања, по свему судећи, умногоме се изгубило након Другог светског рата, када је дошло до форсиране атеизације, урбанизације и индустријализације српског друштва и српског села.¹³ Средња

⁹ D. Bandić, *Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko*, 270.

¹⁰ С овим у вези можемо приметити да и даље истрајавају нека обележја која је нагласно још Јован Цвијић, што је – сасвим сигурно – резултат једне врсте суштинског континуитета традиције.

¹¹ Посебно илустративан пример свакако представља обнављање ритуала литијског опхода; о сродном контексту в. у: И. Тодоровић, *Путал ума*, 195-200.

¹² Уп. са резултатима истраживања, односно закључцима изнесеним у студији: М. Ивановић-Баришић, *Календарски празници и обичаји у подавалским селима*; в. напомену 14.

¹³ По Д. Бандићу – који на терену констатује мноштво противречних информација – данас емпиријски материјал из контекста народног православља „оставља хаотичан утисак и каткад доводи човека у недоумицу“ (D. Bandić, *Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko*, 270). У вези с тим, по њему, „одговор треба потражити у околностима под којима су моји испитаници живели и живе током последњих неколико деценија. Познато је да су они одрастали или старили под једним атеистички оријентисаним режимом, под којим је православље било маргинализовано“ (исто, 270), а свеци и остале православне личности –

генерација, која је имала извесна знања, изгубила је потребу њиховог преношења,¹⁴ а та потреба је, уосталом, и била знатно отежана у новим околностима – од услова становања до образовног система који се темељио на другачијим вредностима. С друге стране, код млађих казивача наилазили смо и на супротне (мада спорадичне) примере, тј. сретали смо младе људе изузетно заинтересоване за традицију, који могу бити и изванредни казивачи, јер су најчешће веома отворени за саопштавање информација које поседују.¹⁵ Овде се могу убројати и локални етнолози-аматери, ентузијастички заинтересовани за бележење предања и обичаја свог краја; они обично нису посебно заинтересовани за улогу стручњака-практичара који усмерава извођење обреда, већ се труде да представљају ауторитет друге врсте.¹⁶ Међутим, ови примери су, превасходно, индивидуалне природе и пре се могу посматрати у контексту специјализације народне религије, него као сведочанство њеног континуираног преношења.

Специјализација. Једна од посебно уочљивих карактеристика савременог контекста јесте спецификација традиционалног и занимања за традицију у правцу појаве „специјалиста за традицију“, у виду чланова заједнице који се, у посебном својству, позивају на народне скупове, празнике и ритуална окупљања (свадбе, сахране итд.) како би указивали на обредну правилност, односно говорили и показивали „како шта треба да се ради“.¹⁷ У овом смислу

добрим делом заборављени (исто, 270). Наиме, житељи српских села су „пет деценија били изложени настојању владајућег режима да им наметне један, атеистички утемељен поглед на свет. (...) Резултати кампање приметни су и данас, у време ренесансе православља на нашим просторима“ (исто, 272). Посебно је важан Бандићев закључак да „данашње сеоско православље поседује карактеристике сасвим различите од оних које су га красиле у првој половини столећа. Не ради се ту само о осиромашењу верског учења. Ради се о његовој трансформацији у свести сељака. Посебно уочљива је тежња да се том учењу утисне профани печат, да се света бића и свети догађаји учине мање светим“ (исто, 272).

¹⁴ Уп. са подацима које износи М. Ивановић-Баришић. По њој, „садашња средња генерација је, непосредно после Другог светског рата, била подмладак који је прихватао форму обичаја, али не и његово значење, јер су припадници те генерације били само учесници у обичају, али не и његови извођачи.“ (М. Ивановић-Баришић, *Календарски празници и обичаји у подавалским селима*, 300), односно – „све настале промене су узроковале да се тадашња млађа генерација, када је почела преузимати одржавање празничне обичајне праксе (негде од средине осамдесетих година прошлог века), суочила са чињеницом да обичаји више нису имали исти значај за егзистенцију породице и сеоске заједнице као у време док су они били деца, па и у нешто каснијем периоду“ (исто, 300).

¹⁵ Рецимо, можемо навести илустративан пример Саше Ситарнице (1980, Ваљево) из Слатине код Уба, који је одмалена био изузетно заинтересован за традиционална знања; в. И. Тодоровић, *Народна медицина некада и данас*, 218.

¹⁶ У овом контексту је карактеристичан пример казивача из Горње Ржанице (Горње Полимље), који се самостално бави истраживањима прошлости свог краја и који је већ објавио неколико књига из те области. На основу његових казивања забележен је велики број веровања и предања из локалног контекста, у рудиментарној форми потврђених и код других казивача. Слични примери констатовани су у свим истраживаним областима.

¹⁷ Посебно илустративан пример забележен је у Руњанима (околина Лознице), где живи мештанин кога позивају на већину значајнијих празничних и традиционалних окупљања у

можемо запазити постојање „професионалних, општих стручњака“ (који покривају већи простор и које позивају у више насеља) и „повремених, локалних стручњака“, који преузимају улогу познавалаца традиције у родовско-породичним оквирима. У овом другом случају релевантна је првенствено лична увереност „стручњака“ да познаје обичаје (која је врло често неоснована).¹⁸

Дегенерација народних празника. У појединим случајевима долази до врло приметне и исфорсиране дегенерације народних празника, који се претварају у церемонију хумористичког карактера, где извођачи обреда подстичу на смех остале учеснике и присутне (чак и уз елементе скрнављења), иако је у прошлости обичај имао свечани ритуални карактер (на пример, такав се случај десио 2005. са обновљеном прославом родовске заветине у засеоку Доњи Струмићи, у општини Црна Трава). Исто тако, поједини народни празници, који су раније имали свечано-традиционални карактер, у новим околностима често се претварају искључиво у свечаност вашарског типа, лишену остваривања већине ранијих функција (од склапања бракова до преношења изворне традиције).

Медијско преосмишљавање. Разноврсни манифестни изрази народне традиције могу се пронаћи и у медијским формама, пре свега у часописима најразличитијих профила, од „алтернативних“ („Треће око“, „Чудо“, раније „Нострадамус“, „Тајне“ итд.), преко оних усмерених на народну медицину („Исцелитељ“, „Биље и здравље“, итд.) или на народни живот („Домаћин“, раније „Народни живот“ итд.), до других часописа, од дневних до месечних, сасвим различитих профила. У овим часописима, као и у разним телевизијским емисијама и филмовима, присутне су бројне информације из области традиционалне народне религије, укључујући мноштво мало познатих веровања, предања и обичаја. И поред очигледних могућности (као и континуиране праксе) манипулације оваквим информацијама од стране аутора наведених текстова, сигурно да они представљају – пре свега у феноменолошком смислу – драгоцен извор за проучавање савременог контекста и парадигме традиционалне народне религије, тј. њених манифестних форми. На овај начин долазимо у ситуацију да ближе сагледамо

околним селима. Он већ дуги низ година практично усмерава ритуалне радње, односно обичаје у склопу разних обредних целина – од свадбе до сахране. У донекле формално средном, мада квалитативно различитом контексту (који подразумева и знатне елементе мистицизма), треба посматрати „цркваре“ и „цркварке“ из источне Србије. В. Љубинко Раденковић, *Додир са светим у народном хришћанству*, Зборник ЕИ САНУ 22, Београд 2006.

¹⁸ Често се у савременом контексту, приликом разних народних обредних окупљања, може видети да неко од присутних спонтано и ауторитативно преузима улогу највећег познаваоца обичаја и усмерава даљи ток ритуалних дешавања; исто тако, дешава се и да се појави више претендената на ову функцију, што доводи до неусаглашености. Такође се догађа и да буде увређених, оних који сматрају да одређени обичај није спроведен онако како би требало, или да, рецимо, њихова улога у спровођењу одређеног обичаја није на одговарајући начин врднована.

многе актуелне трансформације и „проблеме“ из традиционалног домена, почев, примера ради, од неретких савремених случајева проглашавања жена за вештице (о чему најбоље сведоче примери из североисточне Србије) и медијски експлоатисаног феномена „вештичарења“¹⁹ до, рецимо, различитих појавних облика народне медицине, главних празника и многих других примера медијског фокусирања и преосмишљавања традиционалног контекста.

Другачији контекст/ретрадиционализација. Међу оним обредима који се обнављају и ревитализују (карактеристичан је пример литија), велика већина се спроводи у другачијем, суштински измењеном контексту, и поред покушаја да се очува традиција. Обновљени обреди успевају да заживе у одређеним аспектима, али најчешће још увек не остварују све оне функције које су имали у ранијем, традиционалном контексту. Рецимо, крстоношки ритуал се данас махом спроводи спорадично, без ранијег друштвеног оквира који је обухватао сва села одређене културне зоне (пример источне сврљишке културне зоне), и када су датум и начин одржавања сеоске славе у једном селу били непосредно повезани са начином и датумом њеног одржавања у другом селу итд.²⁰ Данас, овај обредни комплекс (још) не остварује функцију ефикасног ритуалног обједињавања целокупне заједнице, као што је то било раније, између осталог и због недовољне присутности одговарајуће религијске свести. Наиме, многобројни примери показују да се традиција у савременим околностима често доживљава као ексклузивни простор за самоостварење појединца, пре него као нешто што припада читавој заједници.

Крајња редуција. Такође, основна особина савремених израза традиционалне народне религије јесте крајња редуција (и поред постојања супротних процеса усложњавања, који проистичу из контакта традиције са другим садржајима).²¹ У вези с овим, посебно су карактеристичне представе о митским бићима, које су од изузетно бројних и слојевитих комплекса веровања прерасле у домен крајње рудиментарних облика. Наиме, као „живи“ (осим изузетака, као што је, на пример, расковник у оквиру митологије трагања за златом у источној Србији),²² очувани су најчешће само архетипски оквири из семантичког простора „логичког квадрата“: змај – вила – вештица – вампир.²³ Специфична веровања из овог контекста могу се пронаћи код

¹⁹ Видети, рецимо, текст о вештицама у часопису „Недељни телеграф“ (14. 3. 2007, бр. 568, 35-37). Овај чланак је одличан пример за то на који начин се (потенцијално) традиционална веровања и разни нехришћански садржаји стапају у јединствену целину која се презентује читаоцима и, по свему судећи, у различитим облицима наставља да живи у народној свести, преосмишљавајући и контаминирајући раније, традиционалне садржаје.

²⁰ В. у: И. Тодоровић, *Ритуал ума*, 249-250.

²¹ Овакви примери су најизраженији у контексту народне медицине са магијским предзнаком. В. у: И. Тодоровић, *Народна медицина некада и данас*, 215-217, 226-227.

²² В. И. Тодоровић, *Митско злато*, 120-125.

²³ В. И. Тодоровић, *Прилог реконструкцији базичног митолошког кода...*; в. пре свега стр. 220-225.

појединача, али не као модел који се традиционално преноси у оквиру одређеног система знања.²⁴

Атипично усложњавање. Као што је већ речено, могући су и другачији процеси, у вези с чим је карактеристичан поменути пример митологије трагања за златом, који такође сведочи о неисцрпности традиционалних система веровања и о њиховој могућности да се трансформишу и садржајно обогаћују превасходно у оквиру сопственог, традиционално одређеног и условљеног система, на који се, с друге стране, могу надовезати и вансистемски садржаји.²⁵ Наиме, постоје случајеви када се спроводи усложњавање народне религије тако што се мешају и прожимају аутентични традиционални садржаји и садржаји који долазе из других семантичких оквира (од медија до других традиција). Међутим, уколико се спољашњи садржаји формално уклапају у контекст традиционалних народних веровања, можемо рећи да се ради о усложњавању, а не о преосмишљавању традиције.

Скривено преношење традиције. Осим поменутих случајева, током истраживања наилази се на примере опстајања и, у савременим условима, тајног преношења традиције, од басми (на пример, против змијског уједа) до „општења са оним светом“ итд. С друге стране, у изворном хришћанском контексту, и преношење знања које се одвија у манастирима представља свакако специфичан модел настављања традиције, који на посебан начин врши утицај на народни живот. Такозвани *тајни језици* (раније најчешће распрострањени код занатлија) такође су део овог система, као што су то у прошлости биле ритуалне групе иницијацијског карактера, од коледара до лазарица, на пример. У сваком случају, скривено преношење традиције и данас постоји као образац (који је у прошлости, по свему судећи, био од суштинског значаја), са чиме се етнолог најдиректније суочава када покушава, примера ради, да забележи извесне басме из етномедицинског контекста. У највећем броју случајева одговор казивача је негативан, а услед страха од „губљења моћи коју поседује“, односно – делотворности басме.²⁶

²⁴ Рецимо, чест је случај да се од једног заинтересованог појединца може забележити практично иста количина материјала из области традиционалне народне митологије која се забележи од више десетина других казивача, посматраних заједно.

²⁵ В. целокупни контекст савремене митологије трагања за златом у: И. Тодоровић, *Митско злато*; као илустративан пример за специфична преплитања и усложњавања в. веровање о томе како „испод водопада реке која протиче кроз село Балта Бериловац постоји камен у облику седла испод кога се налази благо“, а овакав облик камена потиче отуда јер је на њега „из авиона пао Краљевић Марко“ (Јасна Мијаиловић, *У потрази за закопаном благом*, Зборник радова Музеја рударства и металургије у Бору 5/6, 1987/1990, 174; И. Тодоровић, *Митско злато*, 133).

²⁶ С друге стране, у Тамнави, где је акценат стављен на проучавање народне медицине са магјским предзнаком, успео сам да забележим више басми, али само у оним случајевима када оне за казиваче више нису имале значење ексклузивног знања. У већини случајева, и данас је бележење текста басме изузетно тежак, најчешће неостварив задатак, што је

Настављање традиције. И поред свих наведених процеса, за које су преваходно карактеристичне тенденције упрошћавања или, пак, преосмишљавања праћеног вансистемским усложњавањем, у савременом контексту су ипак уочљиви и процеси континуираног преношења, који су најуочљивији на примеру најзначајнијих народних обредних целина. Ове целине су, иако – наравно – у већој или мањој мери редуковане, ипак у многим областима опстале као сложени скупови низа ритуалних радњи, који успевају да задовоље своју примарну друштвену функцију. Такав је случај са славским или божићним обредним комплексом, где још увек учувамо жив обредни језик и митолошки оквир.²⁷ Уосталом, ови празници (и неки њихови елементи) су још увек симболи српског националног идентитета, како за њихове учеснике, тако и у „спољашњем“ контексту.

Постојање неистражених подручја и прастарих образаца. И на крају, општи закључак јесте да, и поред свега, огроман број нових информација из области народне традиције, пре свега – народне религије и митологије, које су прикупили разни истраживачи током последњих година – непосредно и више него јасно говори о неисцрпности елемената традиције и њеног преношења.²⁸ У наведеном контексту, теренска етнолошка (етнографска) истраживања још увек су итекако потребна и чак неопходна, како због непосредног сагледавања бројних трансформација традиционалне културе, тако и услед чињенице да се још увек (иако је, по свему судећи, „последњи час“) могу пронаћи информације везане за прастаре кодове традиционалне културе, који до сада нису (или нису у довољној мери) забележени.²⁹

Системски оквир. Предочени процеси показују различите аспекте савремених токова везаних за традиционални контекст, тј. за народну религију. Међутим, ови процеси нису изоловани једни од других и можемо их сагледати и као јединствени, међузависни и повезани систем. Другим речима, међу наведеним главним, најуочљивијим процесима (као елементима општег система промена) учувају се заједнички именитељи који сведоче о постојању системске повезаности, тј. о јединственом систему промена. Ово се, пре свега, односи на тенденције упрошћавања и тенденције усложњавања (с једне стране), односно – на негацијски и афирмацијски контекст (с друге стране). На овај начин, увиђајући наведене системске правилности, долазимо до

одличан пример да „скривено преношење традиције“, уз све промене и профанизацију, опстаје и данас.

²⁷ Рецимо, у околини Лознице (као и у већини других области које припадају српском етничком простору), прослављање, пре свега, породичне славе, а исто тако и Божића и Васкрса, представља и данас један од кључних симбола интегрисаности у заједницу.

²⁸ Видети, на пример, резултате теренских истраживања Драгољуба Златковића, Сретена Петровића, Дејана Крстића итд., спроведених у источној Србији.

²⁹ Сваки наш одлазак на терен додатно потврђује ову информацију. Забележено је мноштво непознатих веровања и других елемената традиционалне народне религије, што је био случај и са многим другим истраживачима (в. претходну напомену), односно – са свима онима који су се континуирано бавили непосредним истраживањима везаним за овај комплекс.

могућности да конструишемо јединствену илустративну представу елементарног система промене/трансформације традиционалне народне религије (видети схематску представу 1). У оквиру овако конципираног система, као што се види, уочавамо симетрично укрштање основних тенденција и контекста карактеристичних за савремени оквир народне религије Срба.



Схематска представа 1.
Илустративна представа елементарног система промене/трансформације традиционалног модела народне религије Срба

Хришћански и нехришћански садржаји. Поред наведених димензија разматране проблематике, у једном од најзначајнијих средишта ових савремених процеса налази се однос званичног црквеног учења и „народног православља“, врло специфичан и инспиративан за анализу. Услед тога, у наредном делу рада начинићемо мали искорак у односу на досадашњи ток излагања и децидирано се осврнути на овај аспект теме којом се бавимо.

Народно православље: дигресивни дефиницијски оквир. Пре свега, покушаћемо да се укратко одредимо спрам феномена народног православља (у вези са одређењем народне религије), да бисмо након тога формулисали његов однос са званичним црквеним учењима у савременом динамичком контексту. Наиме, често је било заступљено уверење да је народна религија Срба примарно одређена претхришћанским садржајима. Међутим, иако у корпусу народних веровања заиста постоји мноштво натприродних бића којима се приписују различите моћи, православни Срби кроз дуги низ векова исповедају веру у једнога Господа Исуса Христа, односно у Свету Тројицу,³⁰ а чак је и у претхришћанској старини доминирало уверење о једном, врховном

³⁰ В. А. Павићевић, И. Тодоровић, *Бог*, у: Енциклопедија српског народа, Завод за уџбенике, Београд 2008, 109.

богу.³¹ Другим речима, недостатак формалног теолошког образовања, историјске прилике и различити културни утицаји условили су формирање лаичких представа о особинама Бога, које се нису увек поклапале са хришћанском догмом,³² али то никако не значи да народне представе врло често нису биле инспирисане хришћанским схватањима и теологијом.

У ствари, појмови *народно православље* и *народна религија* Срба користе се, пре свега, као радне одреднице, како би се означио скуп традиционалних веровања, предања и обичаја, који представљају део народне традиције, а нису непосредно одређени православно-хришћанским учењем.³³ Наиме, многи српски народни обичаји имају прадавно порекло и могу се пратити више хиљада година уназад, о чему сведоче и бројни археолошки налази.³⁴ С друге стране, с обзиром на то да су српски идентитет и култура битно одређени православљем, тј. да је оно знатно условило етнопсихолошке особине народа и велики број његових обичаја, тешко је ову народну религију посматрати изоловано у односу на њега. Осим тога, хришћанство је несумњиво преосмислило и трансформисало некадашња веровања, а и многи народни ритуали, као што је поменуто, настали су по узору на хришћанске идеје. Занемаривање ове чињенице често доводи до пренаглашавања претхришћанских карактеристика српске народне традиције на рачун оних инспирисаних хришћанством, или на рачун културних елемената који су настали у новије време, развијајући се паралелно са хришћанским; на пример, Св. Вартоломеј/Вартолома је у делу народа постао Св. Вратолома, уз веровање да се тог дана не треба пети на дрво, јер се може сломити врат.³⁵ Ипак, православно значењски контекст, који осмишљава и прожима целокупну стварност традиционалне српске народне културе, обавезује нас да народну религију Срба не сагледавамо као претежно паганску.³⁶

³¹ Уп. Веселин Чајкановић, *О врховном богу у старој српској религији*, Сабрана дела из српске религије и митологије, књ. 3, Група издавача, Београд 1994, 181 и даље.

³² У народу се Бог често замишља као старац са дугом белом брадом, који силази на земљу обично прерушен у просјака и искушава људе, проверавајући њихову гостољубивост, милосрђе итд. (в. напомену 30). Уп. И. Тодоровић, *Бог у предањима и веровањима становништва сврљшког краја*, Етно-културолошки зборник VI, Сврљиг 2000.

³³ Уп. са одређењима Д. Бандића. По њему – српски сељаци су „прихватили хришћанство, али су га често схватили на нехришћански начин“ (Д. Бандић, *Народна религија Срба у 100 појмова*, 12). Бандић народно православље дефинише као православље „у интерпретацији народних маса, односно најширих слојева друштва“ (*isti, Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko*, 257).

³⁴ На пример, сахрањивање под прагом, констатовано (путем археолошких ископавања) у прадавној прошлости, упућује на порекло многих српских веровања и обичаја везаних за праг итд.

³⁵ П. Ж. П., Н. П., *Вартолома* у: Српски митолошки речник, 78.

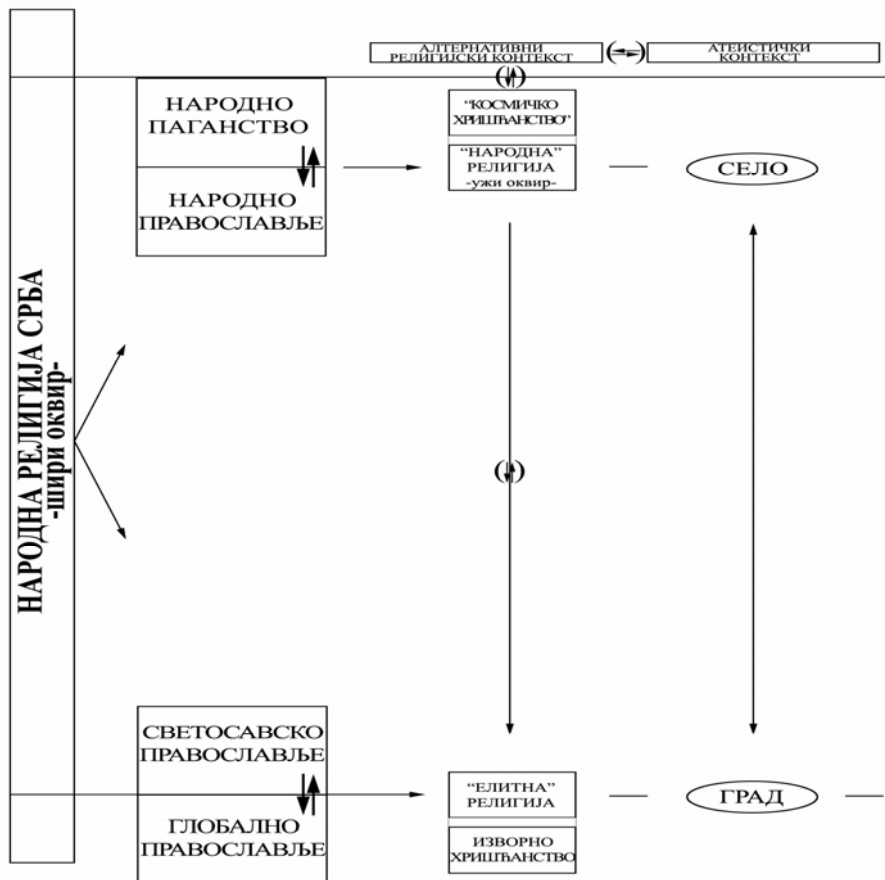
³⁶ В. А. Павићевић, И. Тодоровић, *Вероисповест*, у: Срби, Енциклопедија српског народа, 1036. Уп. и: Недељко Радосављевић, *Религиозност српског друштва крајем XVIII и почетком XIX века*, Братство VIII, Београд 2004, 113; Д. Бандић, *Народна религија Срба...*, 112-113.

На ово се наслања чињеница да међу концепцијама о нацији има и оних које као одлучујући наглашавају управо верски идентитет, и да се овај идентитет често показивао као кључни токoм историје.³⁷ Управо у овом контексту је српски колективни идентитет значајно одређен идејом о *српству* као историјској и духовној мисији, у најзначајнијој мери дефинисаној управо православљем. Сасвим сигурно је да се на ово надовезују и садржаји који припадају народном православљу, односно – народној религији Срба, коју можемо посматрати и дефинисати у ужем и ширем смислу. Наиме, у ужем смислу она обухвата садржаје (превасходно) народног православља и народног паганства, а у ширем контексту (који подразумева и шире схватање појма *народ*) под овом синтагмом можемо подразумевати глобални оквир који обухвата изворно православље са *светосављем* као његовим српским изразом и, с друге стране, поменути народну религију Срба у ужем смислу. С тим у вези, потребно је указати и на неопходност сагледавања и промишљања различитих интерпретација феномена *светосавља*, у смислу српског израза изворног православног хришћанства.³⁸ У сваком случају, ове димензије општег религијског контекста, примарно карактеристичног за Србе, такође можемо представити и заједно – као делове јединственог система (видети схематску представу 2).³⁹

³⁷ О синонимији одредница *српска вера* и *српски народ* у народним представама в. рецимо у: Миливој Павловић, *Српска вјера – српски закон*, Зборник Матице српске – серија друштвених наука, св. 13-14, Нови Сад 1956, 283; в. и Милорад Екмечић, *Српски духовни простор на размеђу столећа*, Српски духовни простор, Академија наука и умјетности Републике Српске, Бања Лука, Сарајево 1999, 63-64. В. такође, на пример: Семјуел Хантингтон, *Сукоб цивилизација*, ЦИП – Подгорица, Романов – Бања Лука, 2000.

³⁸ У вези с овим може посебно илустративно бити гледиште владике Иринеја Буловића (*Смисао Светосавља*, Светигора, фебруар/март 2007, бр. 172, 5-8), који наглашава да злоупотребу светосавља – као „квинтесенције духовног бића српског народа“ и српског израза изворног православља – представља његово упрошћавање и свођење на „светосавски мит“ или национално-политичку идеологију. Међутим, по њему је најнеприхватљивија она редукција светосавља „чији се обриси запајају тек однедавно, а састоји се у покушају спајања аутентичних светосавских вредности са старосрпским и старословенским паганским наслеђем, односно са претхришћанском религијом и митологијом наших предака“ (исто, 7).

³⁹ Подразумева се да на овом месту не можемо детаљније разматрати читаву проблематику дефиницијског разграничења основних појмова везаних за контекст народне религије Срба.



Схематска представа 2.

Илустративни општи контекст елемената који одређују однос народне религије Срба и изворног/званичног православног хришћанства

Однос народног православља и званичног црквеног учења: опште тенденције. С друге стране, када је реч о савременом динамичком обрасцу који пресудно формулише контекст народних схватања и практиковања православља – општа тенденција коју примећујемо (у вези са односом „народног“ и „црквеног“ модела) јесте приближавање народних представа званичним црквеним учењима, тако да се, по свему судећи, може очекивати додатна преформулација народног православља у овом правцу.⁴⁰ Уосталом, и

⁴⁰ Ово посредно потврђују и закључци Душана Бандића, по којима се данас преовлађујуће народне религијске представе базирају на хаотичном мноштву интерпретација, које се постепено померају ка значењском интегрисању (в. D. Bandić, *Carstvo zemaljsko...*, 268). По Бандићу, на пример, „савремени народни свеци нису ни налик онима којима су се бавили

друга истраживања, заједно са бројним примерима, подржавају овакав закључак.⁴¹

У вези с овим, рецимо, посебно илустративне могу бити и представе о Богу.⁴² Наиме, током теренских истраживања наишли смо на различите парахришћанске представе о Богу (од којих су неке и претхришћанског карактера); међутим, оне се практично срећу само код старијих, пре свега најстаријих казивача, док се код млађих казивача може пратити (мада несистемски) повратак, тј. присуство утицаја оригиналних православно-хришћанских дефиниција (не рачунајући, наравно, и знатан утицај атеистичког идеолошког контекста, који се посебно наглашава(о) у образовном систему и медијима).⁴³

Такође, очигледно је да је повратак теолошки профилисаног, православно-хришћанској традицији у пуном смислу знатно карактеристичнији за град него за село.⁴⁴ С друге стране, село је и даље упориште преформулисаног народног православља, пре свега у смислу чувања остатака специфичних модела инспирисаних хришћанством (али у облику прилагођеном народном сеоском животу и његовим активностима, као и древном наслеђу),⁴⁵ који нису теолошки обликовани и који се наслањају на традиционалне представе различитог порекла и контекста, од модификованих хришћанских до претхришћанских.⁴⁶

У сваком случају, на основу доступне грађе можемо закључити да се хришћанство чува и у оним облицима који декларативно не морају инсистирати на њему или његовој садржајној и ритуалној чистоти – што је, по свему судећи, допринело и очувању идеје православног хришћанства у Србији (као и у Русији, уосталом) за време комунизма.⁴⁷ Наиме, одређени (православно-хришћански, пре хиљаду и више година уобличени и примљени) обрасци модификују целокупни модел народног понашања и

Чајкановић и његови савременици. То више нису прерушена паганска божанства, већ бића настала у другим околностима, у једној сасвим другачијој духовној клими“ (исто, 268).

⁴¹ Ово пре свега важи за поменута истраживања Милине Ивановић-Баришић, која се могу применити и на општи контекст.

⁴² В. напомене 30 и 32.

⁴³ Уп. са резултатима истраживања Александре Павићевић и Гордане Благојевић; в. напомену 7.

⁴⁴ Уп. са резултатима наведених истраживања М. Благојевића, који примећује да је исти процес постојао и у Русији, односно – „ход идејног клатна према религији и цркви започиње извесним интелектуалним струјањима, а манифестује се првенствено као идејна и духовна промена код младе интелигенције, младих људи уопште и више код градског него код сеоског становништва“ (Mirko Blagojević, *Religija i crkva...*, 387).

⁴⁵ Уп. са формулацијом *космичког хришћанства* сеоског становништва у: Mirča Elijade, *Mit i zbilja*, Matica Hrvatska, Zagreb 1970, 155-156.

⁴⁶ О народном православљу у ширем контексту уп.: D. Bandić, *Carstvo zemaljsko...*, трећи део.

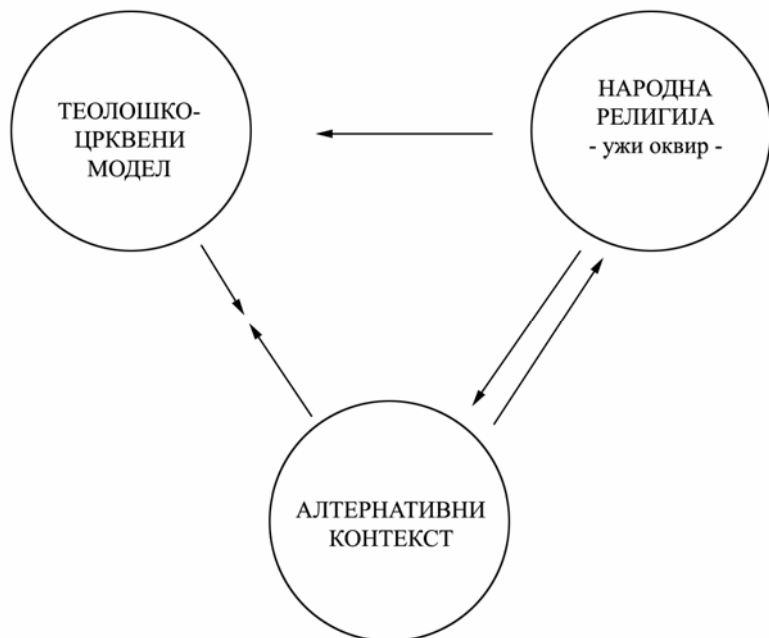
⁴⁷ Уп. паралеле између српског и руског (пост)комунистичког друштва у: M. Blagojević, *Religija i crkva u transformacijama društva*.

историјског испољавања. Ове, дубоко укоренење обрасце врло је тешко изменити и потиснути у суштинском смислу, као што су то показала и савремена искуства са враћањем православно-хришћанског духа на српском етничком простору. С друге стране, битно је поново нагласити да се трансформације народне културе и религије одвијају делимично (тј. у извесним аспектима) и у правцу стапања традиционалних веровања са неким новим религијским облицима, који долазе путем медија и из урбаних центара, али овакви амалгами ипак немају системски карактер, више делујући у правцу разградње постојећих облика.

На основу претходно реченог, могуће је установити постојање извесне врсте дијалектички структурисаног обрасца – карактеристичног за савремени српски религијски контекст – који формирају: 1) теолошко-црквени модел, 2) народни религијски модел у ужем смислу и 3) алтернативни модел (у који се, у ширем смислу, могу укључити сви неправославни утицаји који долазе из других традиција и култура, масовне културе итд.) са бројним подсистемима.⁴⁸ Овај општи религијски образац одређују и следеће релације: 1) базична супротстављеност (однос теолошко-црквеног православног модела и алтернативног модела), 2) двосмерни утицаји и претакање садржаја (између народне религије Срба у ужем смислу и алтернативног религијског контекста, а подразумева се да су ови утицаји данас знатно интензивнији него у прошлости, пре свега у преткомунистичком периоду)⁴⁹ и 3) континуирана семантичка усмереност и прилагођавање једног идејног система у односу на други (однос народне религије и званичног теолошког модела). Све ово је могуће представити и шематски (видети представу 3).

⁴⁸ У овом контексту бисмо могли навести велики број примера, везаних за презентовање оних садржаја који се не могу сврстати ни у званични теолошко-црквени модел ни у „народно православање“. Сама синтагма „алтернативни модел“ осмишљена је превасходно као радни терминолошки оквир, са намером да се укаже на постојање низа различитих идејних система, од астрологије до теозофије, кришнаизма, њу ејџа, неопганизма итд., који на различите начине ступају у комуникацију са традиционалним православно-хришћанским садржајима, представљајући њихову константну идеолошко-религијску „алтернативу“. Илустративни у овом смислу, примера ради, могли би бити садржаји присутни на сајту www.svevlad.org.yu.

⁴⁹ Појава „алтернативних“ религијских садржаја, од источњачких религијско-филозофских идеја до псеудорелигијских покрета одомаћених у западној цивилизацији, утицали су (само) у извесним случајевима – најчешће путем медија – на присуство различитих идеја код појединаца/казивача (ови утицаји, на основу наших истраживачких увида, ни у ком случају немају ни масовни ни системски карактер!), чији је базични религијски доживљај утемељен у српској народној религији. С друге стране, наведени контакт између народнорелигијског и алтернативног контекста чест је управо у медијским изразима, односно – популарним часописима посвећеним „здрављу/народној медицини“ или „оностраним и необјашњивим појавама“; часописи овог типа формирају, усложњавају и шире садржаје који су настали из симбиотског контакта алтернативног и народнорелигијског модела.



Схематска представа 3.

Општи (српски) религијски контекст – савремени парадигматски оквир

Финални увиди и закључци. Уочене опште тенденције и процеси, који су везани за савремени контекст народне религије Срба, уколико се посматрају као делови јединственог динамичког система, показују начин на који се преноси, нестаје и преосмишљава традиционално наслеђе (у народнорелигијском контексту). Наведени процеси могу се посматрати на неколико семантичких планова. На базичном нивоу, за њих је пре свега карактеристично то да су међузависни, тј. присутни у бинарном, комплементарно-супротном кодном облику, односно да су двоструко усмерени (и афирмативно и негативно; ка упрошћавању али и ка усложњавању садржаја итд.), заједно формирајући неку врсту модела промене који би се могао применити и на сагледавање општег комплекса трансформација феномена културе.⁵⁰ На другим плановима видимо слојевитост српског религијског контекста, за који је пре свега карактеристичан процес трансформације народне религије (у ужем смислу) у правцу теолошко-црквеног модела, односно – изворног православља.

⁵⁰ Наиме, предочени систем можемо посматрати и као један логички модел, са индицијом да он може представљати и иницијални оквир за разумевање културних процеса општег карактера, односно за (ре)конструкцију општег система образаца промене, карактеристичних за феномен културе (у целини).

Резултати наведених истраживања, спроведених у различитим деловима српског етничког простора, наводе нас управо на закључак да је општи контекст традиционалне народне религије Срба – са нагласком на специфичним хришћанским и преосмишљеним претхришћанским и парахришћанским елементима – данас присутан дисконтинуирано и спорадично, односно, да ови елементи, чије трагове можемо пратити далеко у прошлост, уступају пред другим идејним системима и изазовима технолошке цивилизације.⁵¹ С друге стране, ревитализација православног хришћанства још увек није обухватила и преусмерила поједине остатке нехришћанских веровања и представа, који истрајавају, макар и без базичног семантичког оквира, опстајући пре свега у структурним прежицима. Ови прежици могу представљати сметњу, али и парадоксални (или, чак, суштински) иницијални подстицај за прихватање и промишљање хришћанства од стране народних маса, пре свега тамо где они упућују на симболику етничког идентитета. У сваком случају, такозвано народно православље – које је представљало специфичан израз поимања православља у оквиру народне религије Срба (у ужем смислу) – трајало је као јединствен, динамички одређен идејни систем током веома дугог временског периода, али у савременим оквирима оно доживљава корените промене, које га – ионако претходно семантички трансформисаног и лишеног системске целовитости – дефинитивно мењају и успостављају у новим, вансистемским формама. Другим речима, нови процеси га додатно преформулишу у другачији, још увек неинтегрисан посттрадиционални идејни систем, који показује тенденцију или 1) да се у знатно већој мери повеже са званичним црквеним учењима и обредном праксом, или 2) да се у потпуности рашчлани, кроз синтезу са неким другим, у савременим оквирима присутним, облицима религиозности (али и арелигиозности) и ритуалног понашања.⁵² Трећа преостала алтернатива своди овај још неуобличени идејни комплекс на специфичан, континуирано немодификован модел, за који би било карактеристично дуготрајно присуство мноштва међусобно супротних тенденција, од којих се ниједна трајно не уобличава као одређујућа. Међутим, примарна тенденција коју уочавамо (у складу са општим друштвеним контекстом, уколико се, наравно, не буду догађале крупне промене, подстакнуте спољашњим деловањима и притисцима) свакако је најближа прерастању „народне религије“ у форме знатно ближе изворном православљу.

⁵¹ Примера ради, данас су изузетно ретке куће у којима постоји огњиште – некада стожер традиционалних веровања везаних за станиште, тј. кућу; уп. Душан Дрљача, *Нестајање отворених огњишта у условима социјалистичке изградње у нашој земљи*, Зборник радова ЕИ САНУ 4, Београд 1962. Затим, они који живе у вишеспратницама аутоматски су онемогућени да спроводе мноштво традиционалних народних обичаја, који подразумевају постојање куће, дворишта, крова, дрвећа, домаћих животиња итд.

⁵² Наиме, процес десекуларизације у Србији и Русији (односно у православно-словенском цивилизацијском контексту) праћен је појавом „и разних конфесија и деноминација, интерконфесионалних организација и секти, протестантских посебно“ (М. Благојевић, *Crkva i društvo...*, 387).

Ivica Todorović

Results of Contemporary Research of Serbian Folk Religion – A General Overview

Key words:

folk religious beliefs, traditional spiritual culture, continuous field research, traditional and modern, contemporary context, patterns of change, Christian and non-Christian contents

Serbian folk religion represents a complex phenomenon, which can be defined and perceived at many different ways. The done research and published studies justify the right to provide a brief synthesis of dynamic processes typical for Serbian folk religion in the contemporary context. The general tendencies and processes, in the contemporary context, and seen as a part of a unique dynamic system, reveal ways or transfer, creation and changes in the traditional heritage. At the basic level, these processes are characterized by a mutual dependency, that is, they are present in binary, complementary-opposite code, that is, they are twofold directed (both affirmatively and negatively; towards reduction but also towards complexity of the contents etc), forming together a model for changes. In terms of the contemporary dynamic pattern, which forms the context of folk beliefs and practice of Orthodoxy- the general tendency (in relation with the relationship of “folk” and “church” model) is an approach of folk images towards the official, church teachings, hence, we could expect additional alterations of folk Orthodoxy in this direction.

Љупчо С. Ристески

Институт за етнологија и антропологија
Универзитет „Св. Кирил и Методиј“ – Скопје
risteski@iunona.pmf.ukim.edu.mk

За истражувањето на народната култура

Основата на теориските разгледувања и анализи на народната култура се етнографските и фолкорните материјали на народната култура на Македонците. Во анализата се прави обид за дефинирање на сите карактеристични елементи на народната култура. Со оглед на тоа што народната култура се определува како динамична категорија, анализирани се нејзини одделни сегменти кои придонесуваат овој вид култура да има свои специфичности. Тие се посебно забележливи во системот на мислење и системот на однесување на поединците и на заедниците што се носители на оваа категорија култура. Во понатамошната анализа на народната култура се разгледува еден многу значаен феномен на пренесување на културната информација кај овие култури – усноста. Освен овој механизам, кој ја чини основната кумулативна база на народната култура, обредот е, исто така многу значајната форма на актуелизација и на пренесување на информациите, и тоа на неколку различни нивоа: преку обреди што се извршуваат во рамките на основната сродничко-социјална заедница, а тоа е семејството, потоа обреди што се реализираат на ниво на селската заедница, како и на ниво на посветени групи, и тоа во строго затворен круг учесници (обредни мистерии, баења и сл.).

Клучни зборови:

народна култура, Македонци,
елементи на народна
култура, пренесување на
културна информација,
обред

Истражувањето на културите, посебно на механизмите на создавање, функционирање, трансформирање, иновирање или исчезнување на определени културни елементи е мошне сложена и комплексна постапка. Разгледувањето на повеќе различни аспекти на културното живеење придонесло денес да се развијат научни дисциплини што специјалистички ги истражуваат одделните сегменти на културите. Сепак, најтешко е да се

направат специјалистички анализи на функционирањето на културните системи, воопшто, зашто овој вид на проучувања инсистира на утврдување на општите и посебните законитости во функционирањето на културите.

Во општествените науки, посебно во етнологијата и антропологијата, освен тоа што интересот е насочен кон проучувањето на општите културни процеси, постои една значајна истражувачка потреба за истражување на овие процеси од перспективата на историската дистанца, што подразбира употреба на посебни теориско-методолошки пристапи. Тоа, се разбира, во многу аспекти го отежнува истражувачкиот процес со оглед на фактот што балканските култури, а со тоа и културата на Македонците оставиле зад себе многу малку пишани споменици, а сите други видови извори бараат сосема специфичен методолошки приод во проучувањето. Токму поради тоа, основа за анализите на поставените проблеми се бројните објавени или необјавени, теренски етнографски и фолклорни материјали, што вообичаено датираат од крајот на XIX век пак се до денешни дни. Значи, за да се постигне коректност во искористувањето на овие материјали како соодветен извор за анализа, потребно е да се воспостави критички однос кон нив, да се издвојат преживеваниците од современите елементи, и што е најважно секој од тие културни елементи да се стави во контекст на пошироката културна реалност, за што посоодветно да се разбере неговата суштина. Тоа што, денес на многумина содржината на обредите, обредните песни или игрите им звучи потполно непознато или беспредметно, има свое културно, семиолошко значење кое само треба да се постави во соодветен културен контекст, и потоа да се 'прочита' неразбирливиот текст. Контекстуалната анализа ни се чини дека има приоритетно значење во овој вид истражувања. Тоа посебно го нагласуваме, со оглед на тоа што, денес истражувачите се наоѓаме на релативно поголема временска дистанца од некои од проблемите во културите што ги истражуваме. Доколку во анализата не успееме да го дознаеме поширокото културно миље, а притоа не се обидеме значењата и функциите на културните елементи да ги решаваме во тој контекст, тешко дека ќе можеме да се доближиме до разбирање на функционирањето на митската свест на луѓето во народните култури. Разгледувањето на културните контексти откриваат постоење на системи, културни системи со безброј помали организациони единици, кои за да се протолкуваат соодветно, исто така, треба да се разгледуваат во рамките на нивната взаемна поврзаност. Во таквите системи взаемните врски и помеѓу најмалите единици на структурите се зависни едни од други, а отсуството или дисфункционалноста на некоја од овие составни единици може да предизвика пореметување на структурата и промени во основната информација.

Културите се сложени системи сочинети од безброј помали единици, помеѓу кои основните културни информации се пренесуваат низ форми на комуникација преку симболи. Симболите во традициските култури, се плашиме дека би можело да бидат разбрани, онака како што денес ги толкуваме современите симболите, како 'случајно избрани' знаци кои 'со некаков договор или консензус' стануваат симболи со општо прифатено

значење за заедниците. Симболите во народните култури се сконцентрирани во најмалите митски единици, митеми, кои се носителни на определ корпус основни информации, кои не настанале по пат на некаков договор, туку како резултат на долготраен културен процес. Симболите во народните култури се јавуваат како основни носители и емитори на културната информација. Тие не ја симболизираат, туку ги носат определените значења. Дел од информациите и народните претстави се произнесуваат низ различни кодови, кои честопати, иако со иста или слична митска информација, ставени во определен контекст ги менуваат своите основни значења. Доколку не се откријат основните митски кодови и митеми, за културите во кои митското мислење е основниот начин на размислување, а обредот на дејствување, тешко би можело да се замисли дека ќе биде сфатено нивното функционирање во потполност.

Културните системи се од посебен интерес за нашите истражувања, заради тоа што, тие се единствените репери, односно рамки во коишто се одвиваат взаемно испреплетените односи на создавањето и реализацијата на вкупните претстави на светогледот на луѓето, вредностите на живеењето, концептот на структурирање на активностите и се друго што е поврзано со остварувањето на културните потреби на човекот. Но, културата како систем, не треба да се сфати како рамка којашто ги ограничува или попрецизно ги детерминира формите на човековото однесување, туку треба да се подразбира како процес на взаемнодејствување на човекот како индивидуа и на луѓето како колективни единки коишто, реализирајќи ги своите потреби низ различните културни појави, секогаш и неодминливо ја градат културната средина во која живеат, ги менуваат тие репери-рамки, ја пресоздаваат својата околина. Значи, односот човек – култура мора да се разбере како динамички процес. Во таа смисла, историската перспектива при проучувањата обврзува да се утврдуваат овие релации на взаемност, да се откриваат промените и да се пронајдат постојаните културни елементи.

Да не забораваме, дека сепак човекот е најзначајниот чинител во создавањето и реализацијата на културите, што подразбира дека во наш посебен интерес ќе биде проучувањето на индивидуалното, но уште повеќе, колективното однесување на човекот во определени културно-историски и општествени контексти.

Поимно утврдување на народната култура

Според базичните карактеристики на културите, како и според категориите на луѓето коишто учествуваат во процесот на создавањето, остварувањето, пресоздавањето на културите, поголем број истражувачи воочиле дека постојат две основни категории култура, при што едната најчесто се нарекува **водечка, голема, напредна, елитна, учена**, а другата, **подредена, мала, статичка, народна, традиционална** и сл. (Се разбира, ваквото генерализирање и глобална категоризација на категориите култура на два основни типа во никој случај не го ограничува утврдувањето на други

културни категории/слоеве, на што особено инсистира во своите истражувања Д. Рихтман-Аугуштин (Rihtman-Auguštin 1988: 60).

Во научната литература на европските автори доста рано се појавува истражувачкиот интерес за културите на своите земји и народи, особено од аспект на проучувањето на културите на различните општествени, културни и економски слоеви како и за проучување на средновековните народни култури. (Manseli 1975, Le Gof 1977, Shmit 1976, Izamber 1977 – цитирано според Gurevič 1987: 8. Проблеми народне културе, с. 8) Сепак, долги години проблемот на народната култура беше неначнат истражувачки проблем, особено од аспект на теориско определување на проблемот на народните култури. Западноевропските автори имаа поголема среќа заради фактот што постојат многу поголем број на писмени извори и сведоштва кои би можеле попрецизно да информираат за средниот век (кој и така долго време во науката се сметаше за мрачен и назаден период на човештвото), така што можеа полесно да ги постулираат своите теориски и емпириски истражувања врз оваа мошне значајна категорија култура. Арон Гуревич е еден од најистакнатите истражувачи на европската средновековна народна култура кој во своите обемни студии „Категории на средновековната култура“ (Гуревич 1994) и „Проблеми на народната култура во средниот век“ (Gurevič 1987), покрај резултатите од доменот на истражувањата на европските средновековни култури, донесува многубројни, значајни и се уште актуелни теориски размислувања во однос на појмовно-проблемското одредување на народната култура, како специфична културна категорија воопшто, како и за специфичните теориско-методолошки пристапи кои произлегуваат при проучувањето на специфичните културни категории. Пред да започнеме да разгледуваме било кои од теориските гледишта на А. Гуревич, како и на другите европски автори, треба да го нагласиме фактот што истражувањата се базирани врз емпириски материјал од европските простори, па аналогно на тоа, теориските заклучувања се лоцирани за тие култури. Тоа значи дека е потребно да се воспостави посебен критички однос кон теориските заклучоци пред било кое од нив да биде вклучено во нашите теориски разгледувања. Овој факт особено го нагласуваме имајќи ги во вид специфичностите на културите на Балканот, особено во поглед на достапноста на пишаните и другиот вид материјали врз коишто би се фундирале натамошните истражувања.¹

¹ Кога станува збор за изворите релевантни за истражувањата на народната култура, мора да се напомене дека најголемиот број средновековни пишани извори потекнуваат и се пишувани најпрво од страна на туѓинци, кои многу малку го познавале животот на широките народни маси, или пак од страна на официјални службеници на канцелариите на средновековните владетели, при што повторно информациите се однесувале на круговите блиски на владејачите – на „повисоките“ општествени слоеви. Тоа честопати се рефлексира врз студиите на историчарите, особено поради тоа што во Македонија се уште отсутнуваат студии од социјалната историја и од историјата на народната култура воопшто.

Сепак, значајно е да се наведе размислувањето на А. Гуревич во однос на предметот врз којшто го насочува своето истражување, од што јасно може да се согледа и неговото сфаќање на оваа категорија култура. Тој вели: „Во својата натамошна работа се раководев од тежнењето да го насочам своето внимание кон 'долниот' слој на средновековната култура, на видовите поимања на светот својствени за луѓето кои не биле обучувани во училишта со античко или патристичко наследство и кои ја сочувале живата врска со митопоетската и фолклорно-магиската свест. За таквото поимање на светот кое се појавило како резултат на сложеното и противречно взаемно делување на традиционалистичкиот фолклорен фонд и христијанството, овде се применува терминот '**средновековна народна култура**'“ (Gurevič 1987: 8).

Во секој случај, до денес напишани се многубројни студии што се доближуваат на овој или на оној начин, до проблемот на теориско разгледување на народната култура, и се разбира, тие се еден солиден фундамент за натамошно теориско разгледување на проблемот. Тука треба да се споменат студиите на М. Елијаде, А. Бајбурин, Н. И. Толстој, Д. Рихтман-Аугуштин, Д. Бандиќ во кои се направени обиди да се дефинира и определи базичната структура и содржина на народната култура како категорија. Тргувајќи од базичните теориски определби на некои од овие автори, ќе се обидеме да ги изнесеме најзначајните, определувачки сегменти коишто ја чинат и прават, условено, категоријата **народна култура** да биде специфична и посебно интересна за етнолошки и антрополошки истражувања.

Да се обидеме да го појасниме или барем да го рedefинираме, со што ќе стане јасно за што ќе зборуваме понатаму, поимот **народна култура**. Во стручната литература терминот народна започнува да се користи уште во XVI век (Montaigne – пишувајќи за народна поезија на гасконските селани, наведено според Маја Бошковиќ-Стули), но најчесто асоцирајќи семантички повеќе варијанти за негово толкување. Во својата студија посветена токму на проблемот на семантиката на поимот **народна поезија**, Маја Бошковиќ-Стули (Bošković-Stuli 1983), прави опширен попис на многу дефиниции на поимите **народ**, **народен**, при што, може да се изведат две основни категории на значења поврзани со овој термин. Најпрво, терминот **народ-народен** веднаш се асоцира со етничноста, етничките карактеристики и специфичности на заедницата за која станува збор; Во еден значителен дел од дефинициите, пак, овој термин се поврзува, спротивно од првата варијанта, со една категорија луѓе, којашто во рамките на дадено општество или култура има свои специфичности коишто имаат повеќе социјални импликации. Значи, имплицира социјална категорија, посебен општествен слој кој реализира специфичен вид култура којашто се нарекува **народна**.

„Кога, значи, речам, односно ако речам народна култура, мислам на културата на селаните и ниските општествени слоеви кај нас до отприлика првата третина или до половината на ова столетие“ (20 век Заб. Љ.Р.) – истакнува Д. Рихтман-Аугуштин во својата студија (Rihtman-Auguštin 1984: 16) посветена на истражувањата на структурата на традициското мислење.

Разгледувајќи ги специфичните културно-општествени услови во текот на целиот среден век и подоцна, во периодот на доцниот среден век и почетокот на новиот век, во многу региони на Европа, истражувачите утврдиле дека реализирањето на културата, во основа, се разликува според општествените и културните специфичности на нејзините создавачи и консументи; Во основа се реализираат два базични типа култура, кои францускиот медијевист Ж. Ле Гоф ги нарекува: култура на клерот или „учена култура“ и народна или „фолклорна“ култура (Le Gof 1977: 223; 236 според Gurevič 1987: 9). Значи станува збор за култура којашто ја остварувале во текот на средниот век и подоцна широките народни маси, кои секогаш не биле директно вклучени во процесите на општествената, културната, просветната или политичката моќ во државата. Некои од историчарите за оваа категорија луѓе пишуваа „големи неми“, „големи отсутни“, „луѓе без архиви и без лице“ (Gurevič 1987: 6) и сл. Се разбира, забелешките од овој вид воопшто не соодветствуваат за категоријата култура за кој натаму ќе стане збор, со оглед на тоа што, многумина од тие автори не ги познавале основните структурни елементи врз коишто е постулирана и се реализира народната култура. Тргувајќи од ваквите определници на народната култура, кога се има во вид балканскиот културен простор, посебно Македонија, станува јасно дека истражувањата ќе бидат насочени кон културата на еден слој, на категорија на луѓе кои, со помали или поголеми промени зависно од историските и општествено-културните моменти, биле најбројни, а според базичните карактеристики и реперкусии на нивната култура, претставувале доминантен културен фактор еден подолг временски период. Условно речено, тоа е категоријата на селаните (Мацевиќ 2000: 20, 28),² „културата на секојдневниот живот на селските заедници според нивните специфични регионални и национални историско-економски услови“ (Rihtman-Auguštin 1984: 10-12; 16).

Во таа смисла, сметаме пред да започнеме било какво друго продлабочено размислување, а ќе биде несомнено од доменот на народната култура, треба да ги изнесеме основните специфични елементи врз коишто е поставена народната култура на Македонците. Значајно е, уште на почетокот да се напомене, дека специфичностите на народната култура треба да се разгледуваат во контекстот на историско-општествените, економските, религиските и другите компоненти со цел да се согледа динамизмот на народната култура, што подразбира посебни механизми на функционирање во

² Најновите демографско-географски истражувања во Македонија го потврдуваат уште еднаш недвосмислениот факт дека базичниот општествен слој сè до средината на XX век, според сите пописни материјали, е селанството. Дури во периодот помеѓу 1971 и 1981 година се случуваат промените кога градското население станува и процентуално подоминантно од селското. Интересно е тоа што, според истите истражувања, сè до средината на XX век, земјоделството било доминантна форма на стопанисување (Мацевиќ 2000: 22, 28, ракопис).

смисла на реализација, трансформирање, чување и акумулирање на културните вредности.

Базични сегменти на народната култура

Тука сакаме само да ги изнесеме основните сегменти од културата на живеење врз коишто е поставена и функционира народната култура. Тоа значи, дека ќе бидат изнесени најконцизно само досегашните резултати во сферата на секој мошне специфичен чинител на народната култура со цел да се разбере основата и механизмите на взаемното делување и реализирање на народната култура чиишто главен чинител, сепак, е човекот. Меѓутоа, специфичната општествено-економска, културна формација придонесува, културата што се реализира, овие луѓе да ја создаваат во рамките на базата што ја имаат, при што мошне важна улога имаат сегментите за коишто ќе се обидеме, накусо да проговориме.

Тука веднаш може да ни се стави како забелешка фактот што не споменуваме едно можеби најсуштинско прашање од доменот на културата, воопшто. Тоа е прашањето за *системот на мислење и системот на однесување* како едни од најзначајните показатели на културните карактеристики, воопшто. Сметајќи го овој проблем навистина како најсуштински, базичен, нему сакаме да му посветиме посебно внимание, но дури откако ќе ја согледаме базата врз којашто почива и се разбира, се остварува културното живеење на луѓето. Тука не треба да бидеме сфатени дека претендираме начинот и системот на размислување дека го сметаме само како резултат на определени релевантни општествено-економски и културни чинители, туку напротив, сметаме дека културните системи и нивните базични елементи им даваат можности на луѓето во определени културни услови не само да ги реализираат своите потреби, туку во взаемните релации, да го надоградуваат системот, да го трансформираат и да доведуваат до нови културни ситуации и моменти. Тоа е основниот принцип на динамизмот во културите.

Идеален (замислен) и реален (стварен) ред – императивни категории во народната култура

Нешто што би требало веднаш да се истакне, зашто има определувачко значење за народната култура на Македонците, што не значи дека тоа не важи за другите народни култури, е постоењето и паралелното функционирање на две мошне значајни мисловни категории кои што се реализираат на две различни нивоа: **на ниво на апстрактни структури и на ниво на конкретни факти** (Lévi-Strauss 1989: 298, 308-312). Првата категорија Д. Рихтман-Аугуштин ја нарекува **замислен ред**, а втората **остварен ред** (Rihtman-Auguštin 1984: 13-14). Тргувајќи од фактот дека истражувањата на повеќемина автори, како и нашите досегашни теренски истражувања покажуваат несомнено постоење на овие две значајни

категории, мисловната структура на замисленото, идеалното, од едната страна, и реалното или оствареното, од другата страна, станува повеќе од потребно во научните истражувања да се прави јасна дистинкција помеѓу овие две категории и резултатите што се добиваат од нив во текот на истражувањата. Се разбира, ова не го сугерираме само од аспект на објективизирање на истражувањата, за што особено се заложуваме, туку и од аспект на тоа што овие две значајни категории, посебно првата, **замислениот ред**, има посебно значење во структурирањето на народната култура и, посебно, во народната религија. Значи, категоријата на замисленото, **идеалниот ред**, најчесто во народните култури и религии функционира како непишано, но многу силно правило што влијае регулаторски на вкупното општествено и религиско однесување на луѓето. Оваа категорија се јавува како некој вид колективна свест но и совест, императив на соодветно однесување или евентуален регулатор на несоодветното. Секогаш одговара на тоа како треба нештото да биде организирано или како заедницата, јавноста очекува тоа да биде направено. Во таа смисла, истражувачите на теренот секогаш треба да бидат дотолку внимателни, што веднаш треба да направат диференцирање на информациите во поглед на тоа дали се изнесени на ниво на идеален-замислен или реален/стварен ред, со што би се избегнале евентуалните грешки при изведувањето на заклучоците. Се разбира, ова не треба во никој случај да значи избегнување на информациите што, можеби, воопшто не соодветствуваат на реалниот/стварниот ред, при што, истражувачот, сметајќи ги за неточни, измислени или замислени не ги зема во разгледување при анализирањето на некои специфични структури на народната култура. Меѓутоа, токму овој вид на информации многу често може да биде еден од најдобрите индикатори за состојбите, и показател на механизмите и функционирањето на определени структури на народната култура. Со оглед на тоа што проблемот на идеалниот и реалниот ред тука се акцентирани со цел да може правилно да се согледаат одредени специфичности на народната култура нема да изнесуваме емпириски примери кои ќе го илустрираат тоа подобро.

Механизми за комуникација и пренесување на информации

Тука сакаме накусо да проговориме за една мошне значајна специфика на народната култура, воопшто. Тргувајќи од основните принципи во антропологијата дека вкупното живеење на луѓето се реализира низ различни системи и видови на комуникација, сметаме дека е неопходно да се определат основните што ја прават специфична народната култура. И покрај тоа што има доволно научни факти околу јазиците и писмата на етничките заедници што живееле на Балканот во различни историски периоди, сепак, тука сакаме да нагласиме дека писмениот начин на изразување и комуницирање долго, долго останал да биде само привилегија на определени кругови, првенствено на црковната или државната просветена олигархија. Познатиот истражувач на религијата М. Елијаде проучувајќи ги

религиите на народите ги истакнува специфичностите на културите со и без писма:

„...Ако грчката религија и митологија, радикално секуларизирани и демитизирани, опстанаа во европската култура, тоа е затоа што се изразени во книжевни и уметнички ремек-дела. Истовремено, **народните религии и митологии, единствено живи пагански форми во моментот на триумфот на христијанството (но за кои не знаеме речиси ништо, бидејќи не се изразуваат во пишана форма) преживеаја, христијанизирани кај традиционалните селски народи...**“ (Елијаде 1991: 167).

И покрај тоа што почнало да се пишува на словенски книжевен јазик, што бил разбирлив за обичните луѓе, сепак, тој и натаму останал, како писмен медиум на комуникација, во доменот на свештенството. Значајно е тоа што, дури и старословенскиот книжевен јазик, како што времето одминувало станувал се помалку и помалку разбирлив за обичните луѓе, со оглед на фактот што народните говори, следејќи ја динамиката на развојот и трансформацијата на јазикот во секојдневната употреба, се развивале, така што јазикот на клерот повторно станувал неразбирлив и туѓ на обичниот човек. Значи, писменоста за обичниот човек била недостапна, или можеби непотребна, зашто вредностите во народната култура се пренесувале низ механизмите на **усноста**. Усноста е посебен вид антрополошка категорија, и за разлика од писменото изразување има свои специфичности од кои во голема мера се специфицира и видот на културните информации специфични за народната религија. Како категорија, усноста или усното изразување и пренесување на информациите наспроти писменото изразување се карактеризира со динамичност којашто ги следи специфичните внатрешни доживувања на нејзините носители и преносители, за разлика од писменоста којашто ги фиксира, ги канонизира информациите низ текстовите.

Се разбира, усноста како систем на комуникација не смее да се разбере еднострано, туку напротив на неа треба да се гледа како на базичен медиум врз којшто е изграден еден максимално сложен и неодминлив сегмент од народните култури – **фолклорот**, со посебен акцент на **усното народно творештво**. Со овој факт, од категоријата усност, проблемот се насочува и центрира, значи, кон овој вид специфична категорија култура, зашто тука веќе усноста во народното творештво се набљудува како динамички процес кој не означува само форма или медиум за пренесување на информациите, наспроти писмениот, туку таа овозможува остварување на еден сосема специфичен вид на творечки, создавачки, пресоздавачки, динамички однос на луѓето коишто ја сообразуваат овој вид култура. Големiot советски и светски фолкориста В. Пропп, мошне јасно ги диференцира разликите помеѓу фолклорот и литературата, односно книжевноста, велејќи: „...истражувањата покажуваат дека фолклорните и литературните творби се создаваат различно, при што фолклорот има свои специфични структурни закони...“ (Пропп 1976: 20).

Оттука произлегува една мошне значајна специфичност на народната култура, што создавање, презентирањето, носењето, пренесувањето и

пресоздавањето на културните вредности се врши низ категоријата **усно народно творештво и преку усната традиција** што подразбира посебни форми, механизми и законитости на создавање на творештво.

Усната народна традиција има неколку значајни параметри коишто секогаш треба да се имаат во вид при истражувањата:

- творечки импулси
- устно изразување
- колективен карактер во смисла на настанување и презентирање
- формулност, што придонесува за стабилност на усното народно творештво, особено за народната поезија
- динамизам
- пренесување и предавање на информациите од едни на други

Усното народно творештво се остварува низ две основни категории: *исполнител (создавач)* и *слушател(и)*, *секогаш поставени еден наспроти друг*. Тука треба да се задржеме накусо на оваа значајна релација, со оглед на тоа што ова е една од значајните специфики на народната култура. Исполнителот, иако не може да се смета за конечен создавач на делото, истовремено не може да се смета ниту за исклучителен интерпретатор на дело, туку тој (исполнителот) претставува фигура што внесува еден значаен дел од своите творечки импулси, се разбира, секогаш во контекст на актуелната културна стварност, со што на делото секогаш му дава актуелност, живост, го прави динамично. Од тука, произлегува една од значајните карактеристики на усното народно творештво – *променливоста* (Пропп 1976:23). Оттука, колку што се значајни колективните свесни или несвесни архетипски претстави во создавањето и пресоздавањето на народните творби, исто толку значајни се и личните, индивидуалните творечки способности на исполнителот (творец). Од другата пак, страна, слушателот има, исто така, специфичен однос кон творештвото изнесено пред него, за разлика од читателот, со оглед на фактот тој се наоѓа во ситуација на најнепосреден учесник во исполнувањето, создавањето и пресоздавањето на усното дело. Слушателите најчесто се појавуваат како еден вид прочистителен филтер на творештвото, тие се најзначајните критичари, оценувачи и консументи на културното дело.

Тргувајќи од фактот дека структурата на културата покажува сличност со структурата на јазикот, во истражувањата на јазичните и културните стратуми или слоеви, Н. И. Толстој, изведува два паралелни низа што јасно ги покажуваат односот и релациите помеѓу нив:

книжевен јазик – елитна култура
народен говор – трета култура
наречја, говори – народна култура
арго-традиционална – професионална култура (Толстој 1995: 49).

Освен тоа што тука јасно може да се согледа ставот на Толстој за односот на различните категории култура и јазикот, значајно е да се забележи дека неговиот став по однос на прашањето за стабилноста на културните

категории, тој нагласува дека „стабилноста е посвојствена за пониските слоеви на културата - на народната и на традиционално-професионалната, отколку на елитната, која преживува непрестан развој. 'Третата култура' во сите случаи се јавува како преодна“ (Тољстој 1995: 50-51).

Сметаме дека е потребно да се спомене и ставот на Алберт Лорд (Albert V. Lord), прочуениот истражувач на јужнословенската устна книжевност и ученик на исто толку познатиот научник Милман Пери (Milman Parry), кој истражувајќи еден сегмент на усното народно творештво, усните епски песни, го потенцира системот, механизмите и законитостите на создавањето на овој вид творештво, истакнувајќи дека една од најважните специфичности на оваа категорија творештво е *формулноста*. Тргувајќи од фактот што и ние ја ставаме како една од карактеристиките на усното народно творештво, сметаме дека е значајно да се изнесе дефиницијата на формулата и формулноста на устната епска песна. Потпирајќи се врз дефиницијата на М. Пери тој смета дека формулата е „збир на зборови кои редовно се употребуваат под исти метрички услови за да изразат дадена основна идеја“, при што „формулниот израз означува стих или полустих конструиран според образецот на формулата“ (Lord, T.1: 21-22). Иако, многумина денес сметаат вака определената формулност може да претставува само окостено клише што не нуди промени, сепак, А. Лорд стои на мислењето, кое се разбира сметаме дека е апсолутно исправно, нуди промени кои „навистина често произведуваат многу други и нови формули“ (Lord, T.1: 22).

Како особено карактеристичен механизам на изразување, создавање и исполнување на устната творба тој ја истакнува *импровизацијата*, сметајќи ја за „посебен процес во кој усното учење, усното составување и усното пренесување потполно се стопуваат; тие се јавуваат како различни видови на истиот процес“ (Lord, T.1: 24). Напред изнесеното значи дека творецот низ долготрајниот процес на учење го совладува вкупниот корпус на формули, фрази, стилови и сите други основни обрасци и при исполнувањето, тој создава низ импровизацијата, вметнувајќи ги соодветните теми, правејќи притоа и соодветен избор од фондот на формули, фрази но на тој начин, што творбата нема во никој случај да биде надвор од вообичаеното или очекуваното однесување и на исполнителот и на слушателите.

Обредот – единствена форма за актуелизација на митската реалност

Пред да започнеме со анализата на конкретните форми на изразување на митската свест на Македонците низ формите на митските претстави, верувања и други знаења и облиците на структурирање на сликата за себе и за светот, да се задржиме на неколку суштински прашања поврзани со обредот. Сакаме да ја истакнеме суштината на обредот кој низ формите на строго утврдени правила на однесување им овозможува на луѓето своите активности да ги насочат кон создавање, преосадавање или трансформирање на митската реалност, според нивните културни потреби.

Тоа значи, дека обредот како иманентно антрополошки и културен феномен има особена природа, во контекстот на културите и општествата, да функционира како единствена форма на дејствување, форма низ којашто може да се создава, да се твори, да се пресоздава, да се работи. Значи, обредот не можеме да го разгледуваме како вид формална претстава, перформанс, туку напратив како чин во којшто и низ којшто најдиректно и најнепосредно актерите учествуваат во создавањето на нови општествено-културни моменти, или пак, ги пресоздаваат старите според принципите на цикличното повторување а според обрасците на првочетоците и прапачетоците (Ристески 2001: 1-41). Затоа, со право Е. Касирер разгледувајќи ги античките култови и мистерии, заклучува дека „тоа што се случува во овие обреди, како и во повеќето култови-мистерии, тоа не е само *имитирање* на некое случување, туку самото тоа е случување и негово непосредно *извршување*; тоа е дрњменон како реално и стварно случување, затоа што е сосема делотворно“ (Kasirer 1985/II: 50-51). Драгослав Антонијевиќ во студијата „Дромена“, посветена на проучувањето на обредноста со маски кај балканските народи, укажува дека грчкиот збор *дромеџа* произлегува од глаголот *дром* (чини, работи, дејствува) (Антонијевиќ 1997: 7), сметајќи дека дромената е „вид стереотипизација на активност, не сосема практична, но сè уште не одвоена од нејзе, *реминисценција* и *антиципација* на стварно дејствување“ (Антонијевиќ 1997: 8). Тој инсистира на оваа суштинска карактеристика, на дромената да се гледа како на „дело, чин, средство, активност, случување...“ (Антонијевиќ 1997: 24).

Според тоа, треба да се заклучи дека сите елементи на обредот се во функција на обредот, на дејството, на работата, на заштитата. Условно речено, митската свест обредот го подразбира како основен медиум за актуелизирање на реалноста. Со него се добива, со него или преку него се уништува, се лекува, се убива. „Церемонијата *покажува*, обредот *преобразува*, а преобразбата доаѓа најповеќе до израз во обредното 'раѓање' од лиминалната состојба – барем во обредите од животната криза“ (Turner 1989:169). Во обредот, местото на естетизацијата или на негово „дотерување“ е минимализирана или се јавува како второстепена појава дури во секуларизираните обредни форми во коишто многу од изворните облици веќе избледеле или се трансформирале (Ристески 2001:2-3).

Во контекст на погоре изнесените тези за суштината на обредот, ќе се задржиме во разгледување на некои од семантичките значења што самиот термин **обред** ги има(л) во традицијата на словенските народи. Тоа, најверојатно, ќе биде уште една потврда дека онтолошкото значење на зборот е поврзан со поимот на активноста, дејството, работата.

Во „Толковниот речник на рускиот јазик“ под терминот е запишано – „**обряд** – церемония, чин; ряд строго определённых обычаем действий, сопровождающих и оформляющих совершение актов преимущественно культового характера“ (Ushakov 1974: 1974, с.в. обряд) (’церемонија, чин; ред од строго утврдени дејствија со обичајот, кои се изведуваат со придружни активности првенствено со култен карактер).

Во Фасмеровиот „Етимолошки речник“, под одредницата **обряд** – се нагласува дека терминот потекнува од зборот ***об-рѣдъ**, повикувајќи се на подетално објаснување кај зборот **ряд** – укр. **ряд**; струс. **рядъ**, стсл. **рѣдъ**, буг. **ред(ьт)** со значења „ред, поредок, линија“; срп.-хрв. **ред**, – „ред“; слов. **rêd** – поредок, ред, чеш. **řád** - поредок, класа, ред, stroj, словачки **rád**; пол. **rząd**, како и на глаголите што проиллегуваат од зборот **ред**, во кои недвосмислено, основното значење им е да се реди, подредува, да се стави во ред, а што е многу интересно во чешкиот јазик, зборот **říditi** – значи и „да се управува“ (Фасмер 1978: 108, с.в. обряд, рядит, ряжу).

Во „Толковниот речник на живиот руски јазик“ на Владимир Даљ, изнесени се прекрасни примери коишто покажуваат дека во живиот руски јазик кон крајот на XIX век, многу од изворните семантички форми на зборот **обред** биле јасно и недвосмислено во употреба, при што семантиката на зборот и неговото значење ја покажуваат директната врска со дејството, активноста при што нештата се извршуваат, подредуваат, се реализираат. Дадени се многу примери од коишто може да се видат различните семантички значења на зборовите: **обряжѣть, обрядѣть** – спремање, средување, чистење, доведување во ред: Хозяин домъ обряжѣетъ – Домаќинот домот го снабдува, го одржува; Хозяйка домъ обряжѣетъ – домаќинката се грижи за куќата (ја спрема куќата); Кто коровъ обрежѣетъ – кој се грижи за кравата, (за сè што е потребно да се направи со неа – Заб. Лб. Р.); Обрядѣт невесту – спремање, украсување, облекување, да ѝ се стави венецот (нарядѣть къ в'нцу); **Окрутници обрядилис** – преоблечени, преправени, маскирани, а зборот **обряд** – домаќинство, поредок, устројство (организација) во куќата, навика, употреба, примена' (Толковный словарь П/1881: 618, с.в. обряжѣть, обрядѣть).

Од изнесените податоци би можеле да заклучиме дека исконското и основното семантичко значење на поимот **обред** претставува редот, подредувањето, преуредувањето, организирањето. Значи, определбата и сфаќањето на обредот како дејствие или активност што се одвива под строго утврдени и општествено и културно утврдени обрасци е второстепена, а примарно *обредот претставуваа основна, единствена активност, чин на доведување на нештата во ред, подредување, средување, спастрување или преуредување на нешто што и дотогаш било во некаков ред кој поради некакви причини бил нарушен*. Всушност, тоа е и првичната и основна идеја врз којашто почиваат сите култури досега, а тоа е идејата дека светот, па со тоа и човекот и се друго настанало од нередот, хаосот, од ништото, но секогаш низ формите на активност, дејствување на природните или божествените сили, при што примордиалниот чин е чин на структурирање, организирање на хаотичните елементи и создавање на Светот. Ете затоа, најзначајниот корпус на обреди, во својата суштина ја содржат и носат идејата за повторното преуредување на светот, повторната космозација и хармонизација, но заснована врз принципите на првосоздавањето и правремето. „Тоа обновување (повторување) на актот на создавањето во ритуалот (слично на повторувањето во приказните) ја актуелизира самата структура на живеењето, придавајќи н во целост и во нејзините делови

невообичаено засилена симболичност и семиотичност, и служи како гаранција за безбедноста и благосостојбата на колективот“ (Топоров 1982: 16).

Референции:

Антонијевић Драгослав, *Дромена*, САНУ, Балканолошки институт, Посебна издања, књ. 72, Београд 1997.

Bošković-Stuli Maja, *Usmena književnost nekad i danas. O pojmovima usmena i pučka književnost i njihovim nazivima*, Prosveta, Beograd 1983.

Gurevič Aron, *Problemi narodne kulture u srednjem veku*, Grafos, Beograd 1987.

Гуревич Арон, *Категорије средњевековне културе*, Матица српска, Београд 1994.

Elijade Mirča, *Istorija verovanja i religijskih ideja*, I, Prosveta, Beograd 1991.

Elijade Mirča, *Istorija verovanja i religijskih ideja*, II, Prosveta, Beograd 1991.

Elijade Mirča, *Istorija verovanja i religijskih ideja*, III, Prosveta, Beograd 1991.

Kasirer Ernst, *Filozofija simboličkih oblika: Jezik*, Prvi deo, Novi Sad 1985.

Kasirer Ernst, *Filozofija simboličkih oblika: Mitsko mišljenje*, Drugi deo, Novi Sad 1985.

Levi-Strauss Claude, *Strukturalna antropologija*, Stvarnost, Zagreb 1989.

Lord Albert B., *Pevač priča: Teorija*, Tom 1, Idea, Beograd 1990.

Мацевик Мирјанка, *Демогеографска анализа на природното движење на населението во Република Македонија*, докторска дисертација одбранета на Универзитетот „Св. Кирил и Методиј“ на ПМФ – Скопје 2000.

Пропп А. В., *Фольклор и действительность*, Москва 1976.

Rihtman-Auguštin Dunja, *Struktura tradicijskog mišljenja*, Školska knjiga, Zagreb 1984.

Rihtman-Auguštin Dunja, *Etnologija naše svakodnevnice*, Školska knjiga, Zagreb 1988.

Ристески Љупчо С., *Појам и место светаца у македонској народној религији*, во: Култ светих на Балкану, Библиотека Лицеум, књ. 5, Крагујевац 2001.

Толковий словарь живаго великорускаго языка, Владимыра Даля, Т. II, С. Петербург-Москва 1881.

- Толковий словарь живаго великорускаго языка*, Владимира Даля, Т. III, Москва 1999.
- Тольстој Н. И., *Језик и култура, Језик словенске културе*, Просвета, Ниш 1995.
- Топоров В. В., *Первобитние представления о мире (общий взгляд)*, во: *Очерки истории естественнаучних взглядов в древности*, Москва 1982.
- Turner V., *Od rituala do teatra: Ozbiljnost ljudske igre*, August Cesarec, Zagreb 1989.
- Ushakov N. D., *Tolkovyy slovar' russkogo jazyka*, 4 volumes, Slavica publishers, Reprint series, No.1, Part. II, Cambridge 1974.
- Фасмер Макс, *Этимологический словарь русского языка*, Т. III, Москва 1978.

Ljupčo S. Risteski

Investigating the Folk Cultures

Key words:

folk culture, Macedonians,
elements of folk culture,
transmission of cultural
information, ritual

The basis of our theoretical examination and analysis is the folk culture of Macedonians. Having in mind that the folk culture is considered a dynamic category, we have analysed a few separate segments which result with specific features of this type of culture, that are especially noticeable in the frames of the system of thinking and the system of behaviour of individuals and communities that form this category. The further analysis of folk culture focuses upon a very important phenomena of transmitting cultural information in the frames of these cultures. Having in mind that the wider social level that created folk culture in Macedonia and the Balkans did not have the possibility to utilise the written form of transmitting information, this was taking place through other specific forms that were based upon orally. So, one of the most important mechanisms for transmitting a cultural information is the folklore, especially oral folk tradition. Apart from this mechanism that is the cumulative basis of folk culture, the ritual is the most important form of actualisation and transmission of information, at few levels: through rituals that take place in the frames of the basic kinship and social community as for example the family, then rituals that are taking place at the level of the village community, as well as at the level of some other special groups that include isolated circles of participants (ritual mysteries, ritual healing etc.).

Станка Янева

Етнографски институт с музей – БАН, София

janeva_@abv.bg

Културно наследство и туризъм За конструирането на етнографските комплекси

Интересът към културното богатство на един народ е сред основните стимули за развитието на туризма. Тенденцията да се ревитализират традициите на една или друга култура се наблюдава в страни по целия свят. Все по-често днес в процеса на хомогенизация на културите различните общности изобретяват пространства, които са своеобразни резервати на културното наследство. Те предлагат очакваната културна различност, търсена предимно в едно идеализирано минало. Реактивирането му и „живата история“ стават все по-популярни като начини за привличане на туристите и провокира конструирането на специфични пространства и създаването на нови, специално изградени атракции. Една от най-атрактивните форми на презентиране на културното наследство е етнографският комплекс.

Ключови думи:

културно наследство,
конструиране на
пространството, етнографски
комплекси, художествени
занаяти

С развитието на туризма у нас се засили интересът към културното наследство. Неговите презентации чрез различни форми целят да очертаят образа на българската култура, като интерпретират традиционни в миналото културни модели, пригодени за туристическа консумация. Опитите за по-широко представяне на художественото наследство водят до конструирането на специфични пространства. В тях ревитализираните традиции са показани по привлекателен за посетителите начин на фона на „автентична“ атмосфера.

Тази традиция на конструиране на места, в които да се покаже миналото в живи форми е позната отдавна в света главно чрез музеите на открито и историко-тематичните паркове. Ако избегнем стриктното спазване

на терминологичния смисъл на така дефинираните комплекси, можем да отнесем към тези две групи, които нямат особено съществени разлики, и изградените в България обекти. Без да навлизаме в подробности при сравняването на обектите, ще отбележим, че основното различие, което бележат местните етнографски комплекси е, че те не целят пълна картина на миналото, а се ограничават почти изцяло в представянето на два от неговите аспекти – архитектурата (предимно като „мизансцен“) и художествените занаяти.

Изградените у нас етнографски комплекси напоследък се увеличават, но първият и добре поддържан и до днес е архитектурно-етнографският комплекс

„Етър“ край Габрово. Подобни опити, разчитащи предимно на представянето на традиционните художествени занаяти се появиха и в други градове, а напоследък различни инициативи доведоха до създаването на микромоделни на такива препрезентации на занаяти, кавито са някои частни къщи, малки музейни колекции и други, и каквито наблюдаваме напоследък в съседна Сърбия. Различните форми, отразяващи реалните възможности и намерения на създателите, са обединени от общата идея да бъде съхранено и показано на туристите културното наследство чрез представянето му „на живо“. Целта е да бъде задоволено желанието на туриста за контакт с различна реалност, разкриваща се в неопитомената природа, в реликтите на миналото, особено в чуждото, или в поведението на културно различните (van den Berghe, Keyes 1984: 345). Модерният масов туризъм се основава на две привидно противоречиви тенденции: международната хомогенизация на културата на туристите и изкуственото запазване на локалните етнически групи и атракции така, че да могат да бъдат консумирани като туристически преживявания (MacCannell 1984: 387). Тъй като стремежът на местните към модернизация е в противоречие с туристическото желание за „увековечаване на старите традиции“, това динамично взаимодействие между противоречащите си нужди има за резултат запазване на някои традиционни културни черти за туристически цели (Espan 1984: 464). Един от най-сполучливите опити за показване на културното наследство, поради обема и разнообразието на включените компоненти, е етнографският комплекс.

Следващите бележки са опит на примера на два конкретни обекта – етнографските комплекси „Етър“ и „Шато Медово“ – да споделя наблюдения върху конструирането на този тип туристически атракции в днешно време. Те показват, че мотивацията за изграждането и функционирането им се променя в последните години главно в две насоки – по-голяма атрактивност и засилена комерсиализация. За да бъдат по-ясни механизмите и идеите на нововъзникващите етнографски комплекси, ще приведа някои сравнения между „класическия“ пример на Етъра и новия туристически обект Медово, в който е видимо изместването на акцентите. Тъй като темата е значително по-широка и предполага по-голям обхват и база от емпирични изследвания, се налага редуциране на някои съществени компоненти в пообщата система на конструиране на специфичното пространство на тези комплекси. Поради това

ще бъдат пропуснати конкретните процеси, видът и начинът на предлагане на занаятчийските изделия, взаимодействието майстори – туристи, поведението на едните или другите, интересите на посетителите и т. н., които могат да дадат едно по-пълно описание на това специфично място.

Мотивът за построяването на Архитектурно-етнографски комплекс „Етър“ е изразен в думите на неговия създател Лазар Донков: „Идеята ми за изграждане на *жив музей на открито* се роди около 1948-1949 г.“ (Донков 2004: 3). Комплексът е разположен в Балкана, в близост до гр. Габрово, по поречието на местната река. Последното обстоятелство е от значение, тъй като се използва водната сила на реката за някои традиционни технологични операции. Лазар Донков привлича редица институции, които подкрепят начинанието му и финансово. Той проучва стари работилници и къщи от XIX в., а за построяването или възстановяването им на територията на комплекса издирва опитни и запознати с особеностите на местната архитектура строители. Някои от работилниците са пренесени от близките села, други, особено включените в занаятчийската чаршия, са възстановени по снимки и скици и представят конкретни къщи на занаятчии от района на Габрово. В съответствие с образците долните етажи се използват като работилници, а в стаите на горните се експонират предмети от традиционната култура (Колева 1996). Реконструирани са и заварените на мястото воденица, тепавица и ваявица.

Приема се, че „Етър“ е първият музей на открито у нас (Недков 1996: 27). От официалното му откриване в 1964 г. и последвалите разширения през годините до днес комплексът развива активна дейност и въпреки някои административни трусове неговите функции са съхранени. Комплексът не цели да покаже или да демонстрира цялостно бита и дейността на миналото. В неговата стратегия на реконструиране на миналото не влиза презентацията на широк кръг от поминъци или домашни дейности, пресъздаване на домашен бит и начин на живот, макар че някои от тези форми са частично отразени или представяни по различни поводи. Занаятчийската чаршия е най-стройно изградената структура и представителна част в комплекса. Архитектурните съоръжения и специфичната инфраструктура допълват общата картина на възкрасеното минало. Занаятчийските работилници са умело вписани в стилистичното единство на възрожденска архитектура. Изделията се изработват при максимално следване на традиционните технологични процеси, макар и с известно осъвременяване на отделни операции, за да се произведе по-голямо количество от търсените предмети. Съчетанието на природа, архитектура, занаяти и продажбата на изделия, изработени на място и от самите майстори (последното е едно от условията, които майсторите са задължени да спазват), удобният хотел и местата за хранене и отдих задържат години наред интереса на посетителите.

Въпреки опитите да се изградят подобни комплекси и занаятчийски чаршии в различни градове, Архитектурно-етнографският комплекс „Етър“ в Габрово запази позицията си като първообразец, активно действащ и популярен привлекателен център за местни и чужди посетители. Създаването

на нови „живи музеи на открито” запазва в значителна степен формата на „Етџра“ и неговите идеи, но се стреми към активно включване и адаптиране в съответствие с целите на туристическата индустрия.

С подобни цели е най-новият (засега) етнографски комплекс, функциониращ от пролетта на 2007 г. в с. Медово, на около 12 км от курорта Слънчев бряг. Всъщност тези два центџра не само бележат началото и края (засега) на историческото развитие на подобен тип атракции, но дават възможност в нагледен вид да се проследи различното и общото в целите и изменението им с течение на времето и съобразно промените в политическите и икономическите условия. Различията са в начина на създаване, формата на собственост и управление – дџржавна или общинска институция или частни предприемачи, организацията, дейностите, задачите на персонала и т. н. От гледна точка на заложените в тях идеи, тези комплекси имат тџврде общи насоки в конструирането им като етнографски и туристически обекти, но и съществени различия, макар че крайният ефект в някои отношения е един и същ. Без да се ангажирам с успоредното проследяване на тези два обекта, ще използвам по необходимост някои възможности за сравнение предимно в аспектите на туристическия дискурс.

Етнографският комплекс „Етџра“ е своеобразна база за изучаване на наследството и традициите и се развива като запазва баланса между образователните цели и тџрговското предлагане. В комплекса се организират периодично тематични научни форуми, изложения, конкурси, възпроизвеждат се обичаи, публикуват се сборници с изследвания и т.н. Следователно, „Етџра“ е преди всичко културна институция, която не може да си позволи риска да загџрби образователните и възпитателни цели, за да се превџрне само в една от многото туристически атракции. Другият пример, Медово, като че ли поставя нещата обратно – тук определено целите са комерсиални, но етнографската достоверност е задължителна и запазва „автентичността“ на занаятите и продукцията им. Ангажираните в комплекса майстори и техните изделия гарантират представянето на „традиционната култура“, чрез която трябва да привличат туристи и да реализират печалба. Впрочем, превџщането в стока на традиционните продукти и по-точно на техните реплики е масово явление и не бива да се приема непременно критично, още повече, че тџкмо по този начин се продължава съхраняването на определени етнически белези и идентичност. Такива процеси на комерсиализиране на културата за туристически цели са безспорно общи и наблюдавани навсякъде (Cohen 1988: 381). Често остатџците от културата на миналото са масовизирани във вид на сувенири (Шаренкова 2007: 59). А те съставят основната, преобладаваща част от продукцията на съвременните художествени занаяти. Но майсторите успяват да преодолеят и намерят решение на противоречивите тенденции на тџрговски интерес и придџржане към традицията, които съпџтстват тяхното производство.

За да не пораждат горните констатации впечатление, че примерът с Медово е противоположен на Етџра и предлага евтини имитации или псевдотрадиция, веднага ще отбележа един решаващ за тџрсената

правдоподобност, поне засега, фактор. Колкото и да изглежда странно, администрация, етнографи или културни институции не наблюдават процеса на производство и продажби в Медово. В това отношение разликата с Етъра е съществена, където директно или индиректно дейността се контролира. В Медово тази функция се осъществява чрез самоцензурирането на самите майстори, които добросъвестно се стараят да запазят наследените стари технологии и форми. Те съзнават опасността, за която алармират някои автори, че понякога традиционната култура става стока до степен, в която местните взимат погрешно комерсиализираните атракции, представяни пред туристите, за автентични културни традиции и не различават повече собствените си стойности от онези, привнесени от чужденците (Picard 1995: 57). Важно е да се допълни, че всички занаятчии в Медово притежават майсторски свидетелства и повечето от тях идват от Етъра, където са натрупали дългогодишен опит.

Въпреки сходствата между двата комплекса, не може да се каже, че Медово е реплика на Етъра. Обектът се отличава като цели и организация, а „занаятчийската улица“ носи допълващ, макар и твърде съществен за цялостното намерение, характер. Тъй като в контекста на туризма комплексът в Медово е особено подходящ за наблюдение, ще посоча някои белези, които го характеризират като специфично „етнографско“ пространство. Създаден преди през 2007 г., обектът е твърде нов, за да имат майсторите впечатления за интересите на различните групи потребители. Те споделят по-скоро своите надежди за развитието му и впечатления от дългогодишния си опит в Етъра. Все още комплекс Медово не е популярен, а очакваните групи туристи, почиващи в близките морски курорти, засега не са много.

„Шато Медово“ е частен хотелски етнографски комплекс, който се състои от четири сектора – винарска изба за елитни вина и модерно винопроизводство със зала за дегустации и специализирани магазини, два ресторанта, хотелска част и улица на занаятите, допълвани от малка музейна експозиция и кафене. Целият комплекс е изграден в стилистиката на възрожденската архитектура, или по-скоро според популярната представа за нея, без буквалното пресъздаване на конкретни образци, което е характерно например за „Етъра“. Сред зелените площи и алеи на заграденото пространство на двора различни предмети от селското минало поддържат „етноатмосферата“. Занаятите се представят в ателиетата за керамика, златарство, дърворезба, медникарство, тъкачество, ножарство, кожарство и шекерджийска работилница. Те са подредени така, че обособяват улица, на която гостите посещават последователно всяко от тях. В съответствие с цялостното архитектурно решение на комплекса, оформянето на чаршията също внушава аналогии с възрожденските дюкяни, а интериорът и оборудването са пригодени за съответната дейност и предлагане на изделията, без излишна бутафория. Предоставени са условия за упражняване на всеки занаят както от майстора, така и от посетителите, които биха желали да се запознаят практически с производството. Гостите имат свободен достъп до изложените изделия, а майсторите с готовност отговарят на поставените

въпроси за продукцията, традициите, особеностите на занаята. Непосредственият контакт не само ангажира по-пълно интересите на посетителите, у които се засилва желанието за придобиване на изработените на живо предмети, но е полезен и за самите занаятчии. Наблюдението на потребителите върху производствения процес е един от основните, но недостатъчен стимул за покупка. Допълващ ефект има запознаването с историята, традицията, характеристиките на занаята. Тъй като занаятчиите често имат предварително изградени стереотипи за различните групи потребители, те лесно преценяват всеки клиент и неговите желания (Янева 2007). Майсторите добре знаят мотивациите, които в крайна сметка водят до закупуване на показваните или изработени с лични усилия предмети. Майстор от Етъра споделя, че често чужденците минават и почти не обръщат внимание на работния процес и продукцията, като дори такива старинни техники като задвижването на стругарското колело чрез течаща вода остават незабелязани. Но ако тяхното посещение е съпътствано или предхождано от беседа на екскурзовод, интересът нараства в пъти и често завършва не само с проявеното любопитство, но и с желание за включване в производството или за закупуване на някои от предлаганите изделия.

Според изготвената кратка „Беседа“,¹ част от която е мултиплицирана в диплянки, издавани на различни езици, комплексът в Медово е определен и като „етнографски“. Наред с информация за винарната и хотелския комплекс, текстовете в рекламните брошури и Беседата акцентират върху елементи, които да привлекат вниманието на гостите към миналото и традициите на страната. Цитирам някои от тези елементи, които са достатъчно красноречиви и описват комплекса като „рай за ценителите на виното, за любителите на романтични преживявания и всички пътешественици, жадни да се потопят в българските обичаи, бит и култура“, място, което ще покаже „магическата притча на традициите“, „фолклорните спектакли в атмосферата на старинна красота и вълшебство“, „обичаи, идващи от вековете“, на фона на „ансамбъл от къщи с оригинална архитектура“ и „музейната експозиция, която показва традициите на Странджанския край“. На гостите се предлага „традиционна българска кухня“ и разходка по „Улицата на занаятите, където ще се потопите в духа на българския бит от 18 век и ще имате възможността сами да изработите предмети от традиционни български занаяти“, където „майстори и калфи произвеждат своята продукция така, както са работили майсторите през Възрожденската епоха – ръчно, по автентични технологии с оригинален инструментариум ... в духа на традицията ... от естествени материали“. В промотирането на обекта се посочва, че „демонстрациите на занаятите пред посетители е най-забавната атракция не само в музеите, но и в комплексите на открито – това е един от най-добрите начини хората да научат за традиционните български занаяти и да се потопят в атмосферата на

¹ Автор е керамичката В. Керемидчиева, която работи в грънчарската работилница в комплекса. Съдействие за написването на този текст оказаха главно майсторите от етнографския комплекс в Медово В. Керемидчиева и Тодор Кушлев, както и техните колеги от „Етъра“ Даниела Тухладжиева, Иво Стоянов, Веселин Дамянов и др.

възрожденския бит и култура“. Предлаганата Беседа допълва знанието за наблюдаваните дейности, като въвежда посетителите във всеки един от занаятите чрез кратки анотации, описващи съответните им характеристики с акцент на развитието им в миналото.

Текстовете в цитираните брошури и Беседата са кратки, но достатъчно информативни и интелигентно поднесени, точни във формулирането на идеите и намеренията на създателите на обекта и солидарни с целите на туристическия бизнес. Личните ми наблюдения в комплекса „Шато Медово“ само допълват описаната картина с отделни детайли, без представянето на обичаите, музикалните програми, нестинарите и други прояви, които не са постоянни и се организират в зависимост от желанията на очакваните гости. Не случайно цитирах избрани пасажии от брошурите: туристическата индустрия изисква да се поддържа интересът към различната култура, автентичното, естественото традиционното, оригиналното, старинното, особено на чуждите туристи. Но не бива да се подценява желанието и на местните посетители да научат повече за своята култура. В днешно време вътрешният туризъм е посещаване на собствените географски и/или културни места: местните следователно са станали туристически потребители на собствената си култура, посещавайки места и събития с различни намерения (Esman 1984: 454). Наблюденията например в „Етъра“ показват, че в почивните дни посещаемостта от страна на български туристи е много висока. Все още обаче „Шато Медово“ няма тази популярност и е рано да се правят констатации за интереса към него.

Макар че център на комплекса е винарната, той предлага условия, които трябва да го превърнат в притегателен туристически обект. Изборът на мястото е в известен винарски район, в непосредствена близост до с. Медово, сред невысока зелена планинска местност, недалече от морето и големите курортни комплекси, посещавани и от българи, и от чужденци. Така комплексът запазва пасторалната атмосфера и тишината на уединението, но същевременно е лесно достъпен за огромния брой предимно чуждестранни туристи, посещаващи Слънчев бряг, а също Бургас, Несебър, Поморие и други крайбрежни курорти. Това разположение улеснява привличането на туристите с интерес към виното, и/или към българската традиционна култура. Разчита се предимно на посетители, които са на почивка и биха желали да разнообразят престоя си с един или друг вид атракции. В този случай е характерна проявата на „вторичен етнически туризъм“, който според думите на Р. Ууд съществува там, където общностите са направили бизнес от предлагане на „бегъл поглед“ върху културата си за туристи, които преди всичко се интересуват от други неща – например от плажа, и които, както отбелязва авторът, приемат предложения за такива кратки отклонения с условието, че все пак „не бива да се нарушава ваканцията“ (Wood 1984: 362). Тези случаи обаче не намаляват значението на такива обекти като места, предназначени да покажат местната култура чрез репродуциране на наследството.

Представянето на художественото наследство пред публика с разнопосочни интереси е нелека задача и налага търсенето на атрактивна, но

достатъчно убедителна форма на неговото репрезентиране. В този смисъл е основателна бележката на един от водещите автори в антропологията на туризма, че в света на туризма значението на изложението е по-важно, отколкото самите предмети (MacCannell 1973). Пространството се структурира по определени правила, към спазването на които се стремят създателите му. Изборът на място най-често е съобразен с предварително съществуващи условия, които привличат различни типове туристи. За предпочитане е изграждането на такъв обект да бъде във възрожденски град или квартал, по възможност вписан в естественото архитектурно обкръжение на старинни сгради, или в близост до природни и културни забележителности, до туристически центрове или курорти. За оформянето на такива комплекси се предпочитат както запазени квартали, археологически обекти или архитектурни паметници, така и тяхното възстановяване във вид на копия, понякога с използване на най-обща белези, без конкретиката на определен тип възрожденско строителство. Два основни примера, които тук посочвам, имат различен подход към изграждането на архитектурния ансамбъл. В „Етъра“ къщите и занаятчийските работилници разчитат на оригинални скици, снимки и репродуциране на конкретни сгради от региона, докато в Медово изборът е значително по-свободен и цели най-общо внушение за възрожденска архитектура. Подобен е подходът и към изграждането на занаятчийските работилници, поместени в тези къщи. Спазва се такъв ред, който да осигури удобство при посещаване на работилниците, но без да нарушава впечатлението за традиционна чаршия. И в Етъра, и в Медово занаятчийските ателиета формират улица, в която е включена шекерджийница и кафене. Встрани или в непосредствена близост до чаршията са останалите сгради, които следват същата стилистика.

Изгражданите комплекси, чаршии, или цели улици със сергии за сувенири се вписват със своя стратегия за национално самопредставяне. Във всеки един такъв комплекс съществена или доминираща е занаятчийската улица, която репродуцира някогашната чаршия чрез внимателно селектирани занаятчийски прояви. Те са главно в сферата на народните художествени занаяти и имат за цел както да възродят производствения процес и неговите традиционни технологии, така и да задоволят потребителския интерес чрез атрактивно предлагане на продукцията си. Спазват се правилата на старите технологии и ръчната изработка, естествените материали, традиционното оборудване на ателиетата. Атрактивен момент в технологията е възможността посетителите да се включат в работния процес. Готовата продукция, която ателиетата предлагат за продажба, е по правило произведена на място и от съответния майстор. Но поради недостатъчно количество на търсените изделия се налага използването на предмети, изработени извън комплексите и от други майстори. Наличните музейни колекции допълват представата на посетителите за традиционните художествени занаяти.

Етнографските комплекси, чаршии, дори механи и сергии за сувенири целят показването на история и идентичност, но събрани и изложени на специфични места, за да бъдат консумирани като туристически атракции. Те

конструират културен модел, който представя статична картина на застиналото минало, самовъзпроизвеждащо се в тези изобретени конструкции в идеализиран образ. Тези места нямат собствено значение и съществуване освен за туристите (Bertho 1980: 62). Извън автентичния си контекст на миналия бит и култура, те губят своето истинско съдържание и придобиват естетическа значимост като паметници на идеализираното неустановено минало (Гаврилович 2006: 40). В своята времева и пространствена изолираност, със специфичната си визуалност те създават представата, че „миналото е друга земя“, ако използваме един израз на А. Ападурай (Ападурай 2006: 52). В тях избирателно се въвеждат или изграждат правдоподобни аспекти на местната култура в нейната романтизирана образност. Този конструиран извън пространството и времето на живото битие модел не се опитва да заблуждава: неговите наблюдатели, външни и вътрешни, добре знаят, че този малък специфичен свят не може да бъде намерен извън неговите граници. Срещата с такава слабо подвижна, ситуирана в параметрите на реконструираното минало картина, често поражда сравнение с музейна експозиция.

Статичността, липсата на динамика и развитие в този модел на капсулираното наследство и неговите репродукции изтъква на преден план предимно материалните му конструкти. Демонстрацията на производствените процеси е развита дотолкова, доколкото е необходима за верификацията на предлаганите продукти. Внушението за културната различност следователно се крепи на нейните материални инградиенти, ориентиращи консуматорите на етническото по достъпен начин. Това налага присъствието на „етнографията като идентификационен маркер“ (Шаренкова 2007: 189). В тази „етнографска среда“ демонстрираните активности са по-скоро пърформанс в рамките на общата артакция, а взаимоотношенията между индивидите следват разделение, в което изпълнителите са актьори, а посетителите – публика. Майсторите не само произвеждат: те следват правилата на поети роли, включени в конструирането на „автентичното“ преживяване на посетителите. Активизирането на миналото и възпроизвеждането на традициите в техния изчистен вид в модерното време преодолява анахронизма като налага специална „сцена“. В отговор на интересите на чуждите и местните посетители тук се показва постановка на миналото, на наследената култура, на традицията. Докато на тази „сцена“ се разиграва „животът в миналото“, който следва да задоволи туристическото любопитство, извън нея всекидневието на местната общност протича в съответствие със съвременните стандарти (Esman 1984: 464). Това изкуствено пространство е затворено, отделено и различно от съвременното ежедневие, поради което запазва характеристиките на музея. В тези свързани по други правила временни общности липсват социалните отношения като част от реконструираното минало, истинският живот на хората, техните реални дейности. На тяхно място е внедрена изкуствено създадена псевдообщност, която обслужва туристическата индустрия. Етнографските комплекси са туристически атракции, чието специфично, предназначено за посетителите пространство, не отразява реалния живот, а останалото назад във времето минало и битие;

хронологично ограничен отрязък, интерпретиран в премислени и предварително зададени рамки.

Тук ще спомена и сходните като цел и начин на презентирание на традиционната култура обекти, които са скромни опити за конституиране на етнопространство. Към тях можем да отнесем огромния брой заведения за хранене (механи), в които се предлагат традиционни ястия и фолклорна програма, магазини и сергии за сувенири и др. Логистичното обезпечаване на селския туризъм също предполага насищане с предмети от традиционната култура. Екстериоризацията и интериоризацията на обектите прибягват до едни и същи средства. Мястото на магазина или механата се забелязва отдалече – импровизирани кладенци, шарени каручки, в някои случаи дори манекени в национална носия, окачени колела от каруци, както и някои земеделски уреди и конски амуниции, като често, особено предметите, свързани с поминъка, са изровени от стари къщи, дворове и хамбари. Почти във всяка механа в двора се натъкваме на тези познати образци на миналия бит, подсказващи предлаганата атмосфера на старинност и „автентичност“. Внушението на екстериора заявява недвусмислено на посетителя какво следва да очаква и предопределя неговия избор. В съответствие с тези очаквания е и интериорът – открита пещ, голи каменни зидове, груби дървени мебели (но все пак съобразени с удобство и предразполагащи към по-дълъг престой и съответно обилна консумация), тъкани покривки, дървени и керамични съдове за хранене и пиене, окачени по стените съдове, земеделски уреди, торби, тъкани и т.н. Често облеклото на обслужващия персонал носи елементи от националната носия, а предлаганите ястия се рекламират като национални или типични местни блюда. Появата на тези атракции е провокирана от туризма, както и обратно – в някои случаи тъкмо те се превръщат в единствен или главен мотив за туристическия интерес.² Напоследък се появяват редуцирани форми на „етнопространство“, създадени от любители, които колекционират или продават предмети от местния бит или демонстрират уменията си в упражняването на традиционен занаят и предлагат на клиентите свои изделия. Такива опити, макар и с минимум средства, се забелязват в стари квартали на възрожденските градове, а също и в курортни селища или се организират по определени поводи. Дори в центъра на столицата, на площад „Св. Ал. Невски“, е обособено туристическо пространство, където плетачки и везачки предлагат своята продукция.

Конструирането на мястото може да бъде в различни мащаби и формати, а за неговото изграждане се използват едни или други средства.

² Пример за такава туристическа провокация е етнокъщата Жабаре, недалеч от гр. Крушевац в Сърбия. Тя е наследена собственост на местен жител, който от дълги години събира или изкупува предмети от различен характер, но като цяло представящи селската материална култура, характерна за XIX и началото на XX в. В неговия двор са вместени някои съоръжения и предмети, свързани със земеделието, а малките стаи са побрали разнообразни вещи, обединявани от идеята за презентирание на материалната култура в миналото. Собственикът се надява, че тази стара къща и изложената в нея колекция ще се превърне в туристическа атракция.

Много често водещо място има архитектурната среда, особено в градовете-музеи или старинните квартали, където се запазват старото градоустройство и обликът на къщите, обществените сгради и улиците. Новоизградените съоръжения не се придържат към определена местна специфика - за туристическите цели са достатъчни обобщените образи на „възрожденска“ архитектура. Дори сувенирите, изобразяващи „местни“ къщи, се различават по-скоро по надписите върху тях, уточняващи града, в който се продават, а не в съответствие с локалните особености на неговата архитектура. Наред с архитектурната среда, в която „сградите са едновременно разказвачи и част от разказа“ (Шаренкова 2007: 154), атмосферата се поддържа чрез занаяти, поднасяне на местни храни, костюми, фолклор и други. Тъкмо на такива „туристизирани“ прояви на местната култура разчитат в днешно време старинните градове, превърнали се в модерни курортни бази – Банско, Несебър и др. Те използват „миналите знаци“ (Бодрияр 2003: 79), извлечени от културното наследство с цел привличане на туристи и се превръщат в „историческа“ или „етнографска“ атракция чрез кумулирането на етнодефиниращи маркери. Предлагат се културни модели, които са изчистени в приятни форми и с цел комерсиална изгода; те подтикваат развитието на това, което може да бъде наречено „вторична етничност“ (Graburn 1984: 411). Наследените форми се адаптират към една нова културна ситуация, която е съществено различна от традиционната и зависи и от спецификата на самия туристически център (Иванова 2002: 67). Дори малките магазини или сергии за сувенири следват този модел на конструиране на „етническо пространство“, маркирайки го с културните знаци на миналото.

Съвременното развитие на индустриалното общество е белязано навсякъде с появата на туристическо пространство (MacCannell 1973: 597). Етнографският комплекс е изкуствено конструирано пространство, предназначено да представя на туристите култура, която е старателно моделирана и пригодена за лесно и недвусмислено възприемане. Интерпретацията на миналото залага на неговото репликиране в ярка и естетизирана образност. Селекцията на репрезентираното наследство разчита в значителна степен на разпознаваеми от българите и чужденците маркери, възприемани като символи на националната идентичност. Най-често презентацията на традициите за туристите не се ангажира с определен район или място и представените явления се интерпретират като „национална култура“ (Allcock 1995: 105).

Етнографските комплекси се превръщат в институция, която, от една страна, музеифицира културното наследство, а от друга поддържа един активен, но затворен в определената зона процес, създаващ илюзия за жива традиция. Образът на пространството се изгражда чрез система от символни репрезентации на културното наследство и в съответствие с очакванията на посетителите, като се стреми да ги удовлетвори, балансирайки между „автентичност“ и атракция. Такива комплекси с право могат да бъдат дефинирани като примери на „инсценирана автентичност“ (MacCannell 1973: 471). Механизмите за легитимиране на „автентичното“ обхващат не само

елементите на екстериора и интериора, но и предлаганите изделия и производството им чрез стари технологии. Реинтерпретирането на традициите се стреми да отговори на това търсене на „автентичното“, като се придържа към достоверно възпроизвеждане на културното наследство, главно чрез неговите стандартизирани символи. Но „наследството“ не е точно такова, каквото идва от миналото; то е само една версия от такова минало, което съперничи с други възможни версии, но което е спонсорирано като подходящо и приемливо, а преобладаващите съображения, които оформят неговата конструкция трябва да са в синхрон с възприетите изисквания на туристическата индустрия (Allcock 1995: 101). В крайна сметка контекстуалната промяна на реконструираното наследство в измисленото туристическо пространство е наложена от условията на настоящето. „Миналото“ е на преден план, тук и сега, но във фиксирани граници, лимитиращи туристическото пространство и изкуствено поддържащи анахронизъм в него. Контекстът на случване на събитията в тази специфична зона се стреми към правдоподобност на изобразеното минало. Неговото ревитализиране като активност е чрез живото представяне на занаятите, което преодолява музейната статичност. Интерпретацията на културното наследство във всичките му достъпни прояви изтъква етнодефиниращите го знаци или по-скоро комерсиализираните им реплики. Характерно е, че много форми на туристическо изкуство зависят от тяхното позоваване върху определена „етничност“ (Graburn 1984:396). Водещ мотив е изтъкването на културните разлики чрез цяла система от идентификационни маркери – т.е. тези разлики, които или изразяват, или поставят основата на мобилизацията на груповата идентичност (Ападурай 2006: 29). Презентира се българската култура от прединдустриалната епоха чрез образност, съответстваща на представата за нея. Разбира се, избрани и представени са ярки и впечатляващи художествени образци на старинна култура, защото „в най-силна степен националната самобитност на етноса се очертава в неговото художествено наследство“ (Живков 1981: 242). Явен е опитът да се постигне внушение за „локален колорит“ (Greenwood 1989: 172) чрез неговите естетически характеристики. Пазарът се стреми към тяхното възпроизводство и има изключително значение, залагайки на инвестицията в спомена (Янева 2006).

Днес етнографските комплекси и сходните конструкти са едни от местата, приели ролята да съхранят образа на традиционната българска култура. На пръв поглед неангажиращи и развлекателни, с ясните си идеи и реализация тези изкуствено конструирани пространства привличат чрез живото представяне на културната различност. Ритуализираното мълчание и съзерцание в музея е заменено от непосредствения контакт между майстори и клиенти, включително възможност за участие на последните в самия производствен процес. Това е тенденция, в която съвременната музейна конструкция се стреми да обучава посетителското въображение от наблюдение на артефактите към включване на опита (McIntosh, Prentice 1999: 26). Тъкмо такава функция поемат етнографските комплекси или занаятчийски улици с демонстрации на производствените процеси и въвличането на посетителите в тях.

Литература

- Ападурай, А. 2006:** *Свободната модерност. Културни измерения на глобализацията.* София.
- Бодрияр, Ж. 2003:** *Системата на предметите.* София.
- Гаврилович, Лб. 2006:** *Лепота традиционалних места: физички и сви остали простори.* В: Традиционална естетска култура. Естетска димензија куће, Ниш, 35-44.
- Донков, Л. 2004:** *Кратки бележки по създаването на Етнографския парк-музей „Етър“.* - В: Етѐра. 40 години. Габрово, 3-36.
- Живков, Т. Ив. 1981:** *Фолклор и съвременност.* София.
- Иванова, Р. 2002:** *Култура на кризата – криза в културата.* София.
- Колева, П. 1996:** *Архитектурно-етнографски комплекс „Етър“ – състояние и място в съвременното общество.* В: Етнографски сборник „Етър“. Т. II, Габрово, 44-57.
- Недков, С. 1996:** *Световни тенденции в развитието на музеите на открито.* В: Етнографски сборник „Етър“. Т. II, Габрово, 7-30.
- Шаренкова, Р. 2007:** *Културна политика на етнографските музеи в България през втората половина на ХХ век.* Дисертация за присъждане на образователна и научна степен „Доктор“. София.
- Янева, Ст. 2006:** *Сувенирите: инвестиция в спомена.* – В: Свакодневна култура у постсоцијалистичком периоду у Србији и Бугарској. Балканска трансформација и европска интеграција. Београд, 329-343.
- Янева, Ст. 2007:** *Консуматори на етническото: стереотипи.* В: Народните занаяти: минало, настояще и бъдеще. Габрово, 11-26.
- Allcock, J. 1995:** *International Tourism and the Appropriation of History in the Balkans.* - In: International Tourism. Identity and Change. London, 100-112.
- Bertho, C. 1980:** *L'invention de la Bretagne genese sociale d'un stereotype.* – Actes de la Recherche en sciences sociales, № 35.
- Cohen, E. 1988:** *Authenticity and Commoditization in Tourism.* – Annals of Tourism Research, 15, 371-387.
- Esman, M. 1984:** *Tourism as Ethnic Preservation. The cajuns of Louisiana.* – Annals of Tourism Research (11), 3, 451-468.
- Graburn, N. 1984:** *The Evolution of Tourist Arts.* – Annals of Tourism Research (11) 3, 393-419.
- Greenwood, D. 1989:** *Culture by the Pound: An Anthropological Perspective on Tourism as Cultural commoditization.* – In: Hosts and Guests: The

Anthropology of Tourism, Valene Smith, ed., Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 171-185.

MacCannell, D. 1973: *Staged Authenticity: Arrangements of Social Space in Tourist Settings.* – In: American Journal of Sociology, 3.

MacCannell, D. 1984: *Reconstructed Ethnicity. Tourism and Cultural Idehtity in Third World Community.* – Annals of Tourism Research (11) 3, 375-392.

McIntosh, A., R. Prentice 1999: *Affirming Authenticity: Consuming Cultural Heritage.* - Annals of Tourism Research, (26), 3, 589-612.

Picard, M. 1995: *Cultural Heritage and Tourist Capital: Cultural Tourism in Bali.* - In: International Tourism. Identity and Change. London, 44-66.

Van den Berghe, P., Ch. Keyes 1984: *Introduction: Tourism and Re-Created Ethnicity.* – Annals of Tourism Research, (11) 3, 343-352.

Wood, R. 1984: *Ethnic Tourism, the State, and Cultural Change in Southeast Asia.* – Annals of Tourism Research, 11 (3), 353-374.

Станка Јанева

Културно наслеђе и туризам О конструисању етнографских комплекса

Кључне речи:

културно наслеђе,
конструисање простора,
етнографски комплекси,
уметнички занати

Интересовање за културно богатство једног народа представља један од основних стимулуса за развој туризма. Тенденција да се ревитализују традиције ове или оне културе запажа се у различитим земљама широм света. Све чешће се данас, у оквиру процеса хомогенизације културе различитих заједница, стварају простори који су својеврсни резервати културног наслеђа. Њихово стварање мотивисано је очекиваном културном различитошћу, првенствено у потрази за неком идеализованом прошлошћу. Реактивирање прошлости и „жива историја“ постају све популарнији као начини за привлачење туриста, те провозирају конструисање специфичних простора и креирање нових, специјално изграђених атракција. Једна од најатрактивнијих форми представљања културног наслеђа јесте етнографски комплекс.

Деана Јовановић

Универзитет у Утрехту, Факултет хуманистичких наука
d.jovanovic1@students.uu.nl

Идентитет на продају – креирање националног идентитета за потребе туризма

У раду је анализирана конструкција националног идентитета на примеру националне стратегије развоја нове туристичке понуде Србије, у оквиру процеса „брендирања“ нације. Циљ рада је да се кроз анализу националне маркетинг стратегије и нових туристичких брошура, намењених иностраним туристима, укаже на начине на које се врше репрезентација и култивација новог националног идентитета намењеног продаји.

Кључне речи:

процес „брендирања“, национални идентитет, туризам, маркетинг стратегија, туристичке брошуре, културни менаџмент

Који би то производи, догађаји и културни ресурси требало да постану заштитни симболи Србије, питања су која су се у медијима упорно постављала у протеклих неколико година. Процес проналажења одговора на питања „ко смо ми“, „шта поседујемо“ и на који начин би то требало презентовати другима постао је истовремено и питање процеса који је маркетиншким термином назван „брендирање“, а будући пожељни симболи – „брендови“ (робна марка). Министарство трговине, туризма и услуга Републике Србије интензивно је током свог мандата, а нарочито током 2006. године, радило на проблему формулисања стратегије туризма. Стратегија је подразумевала конструкцију платформе која би била полазиште за даље формулисање, мењање и активно учешће у формирању онога што Србија данас има и што треба да понуди – како у културном, тако и у политичком, географском, привредном смислу. У питању је пројекат који има за циљ не само дефинисање визије развоја туристичких понуда, већ и промену лошег

имица који је земља стекла у свету у протеклих петнаест година, што уједно са собом носи и „побољшање угледа Србије у међународним сферама.“

У овом раду, анализом стратегија Републике Србије – које су формулисане *Стратешким маркетиншким планом* и *Планом конкурентности* – указано је на који се начин жели, импутом „одозго“, реформулисати национални идентитет, који за циљ има што успешније пласирање Србије као робне марке („бренда“) на тржишту, али и промену негативне слике коју Србија има у свету. Паралелно са анализом стратегије, анализирани су најновије брошуре Туристичке организације Србије, на енглеском језику, које су биле у оквиру понуде иностраним туристима током 2007. године.¹ Прикупљени материјал послужио ми је да сагледам који су то елементи издвојени, а на чему јавни дискурс жели да изгради нову слику о Србији. Представе које се у овом раду анализирају управо су слика понуђена Другима („свету“), која у себи инкорпорира симболе конструисане у циљу профилисања идентитета једне нације. На основу интерпретиране грађе, циљ је увиђање начина на који се ре-позиционира нови „имиц“, користећи канал „брендерања“ и туризма као привредне гране, и – са тим у вези – начина на који се формулише и јавности нуди нови, по укусу Других и за Друге, маркетиншки култивисан идентитет. Кроз анализу јавне репрезентације, која тежи да формира колективни национални идентитет, у раду ће бити указано, на културни менаџмент и стратегијско управљање националном репрезентацијом, као начином за постизање дубљих политичких, културних, економских и социјалних промена.

Концепт „брендерања“

Пре анализе је неопходно указати на неколико одредница маркетиншког процеса „брендерања“ који је врло често двосмислен и недовољно одређен, а који је последњих година интензивно мултидисциплинарно изучаван. У последње две деценије „адвертајзинг“ /рекламирање/ је уступио место „брендерању“, које се може означити као *давање производима и услугама емоционалне димензије са којима се људи могу идентификовати*.² Петер ван Хам тврди да се данас интензивно ради на „брендерању држава“, где географске и политичке одлике изгледају тривијално када се упореде са њиховом емоционалном резонанцом на све ширем глобалном тржишту. Ван Хам „бренд“ дефинише као потрошачеву замисао о производу; у том смислу се „држава – бренд“ састоји из спољашње, екстерне идеје света о некој држави.³ Јединствена дефиниција националног брендерања не постоји. Једна од дефиниција, која је компатибилна са Ван Хамовом, јесте да је то

¹ Материјал је прикупљен у фебруару и марту 2007. године, у Туристичкој организацији Србије у Београду, а анализа је спроведена у периоду од априла до маја 2007. године.

² Peter van Ham, *The Rise of Brand State – The Postmodern Politics of Image and Reputation*, Foreign Affairs, Volume 80, no. 5, September/October, 2001.

³ Исто.

константна национална стратегија, која детерминише најреалистичнију, најконкурентнију и обавезујућу стратешку визију једне земље. Та визија је подржана и обogaћена сваком комуникацијом између земље и остатка света.⁴ У брендирању нације, циљ је створити јасну, једноставну, специфичну идеју, изграђену око емоционалних квалитета, која може бити симболизована вербално и визуелно и која је разумљива широкој публици у различитим приликама. Да би било ефективно, национално брендирање мора садржати политичке, културне, пословне, спортске и друге активности. Национално брендирање се тиче „усвајања брендинг и маркетинг комуникацијских техника у циљу промовисања националног имица.“⁵ „Брендирање“ је у овом раду посматрано као транзициони процес кроз који Србија пролази, како у економском, тако и у друштвено-политичком смислу.

Стратегија туризма у Србији

Стратегија развоја туризма Републике Србије односи се на период од 2005. до 2015. Њени основни циљеви су да омогући: а) привредни развој – повећање конкурентности туристичке привреде, повећање прихода, раст запослености итд.; б) додатне бенефите – развој позитивног имица Србије на светском тржишту, заштита природних и културних ресурса, побољшање квалитета живота, заштита потрошача, изградња туристичких производа и др. Идеја целокупног плана је да се у периоду реализације значајно повећају перформансе туристичке индустрије и да се увећају приходи од туризма. Србија би требало, при том, да добије изглед *европске* туристичке дестинације.

Стратешким маркетиншким планом дијагностификована је фундаментална промена у туризму, која се догодила услед прилагођавања туристичке индустрије светским економским, технолошким, комуникационим, информационим, климатским, социопсихолошким и другим променама широм света. С обзиром на изолацију, задатак за Србију је да стратешки надокнади заосталост и прилагоди своју туристичку понуду, организацију и инфраструктуру новим правилима игре, тржишту и европским стандардима. Због „околности“ које су затекле Србију, наводи се у Стратегији, ова држава није „нити је била озбиљно присутна у глобалним туристичким процесима у последњих двадесет година“, те она стога није релевантна туристичка земља. Због чињенице да је тржиште дуже време било затворено, страних улагања није било, стагнација је очигледна и неопходне су многобројне мере како би се искористио потенцијал туризма за достизање привредног благостања, а самим тим – и животног благостања нације, као крајњег циља Стратегије. Стратешким маркетиншким планом, који чини основу националне туристичке стратегије, поставља се оквир за даљу изградњу маркетинг система

⁴ F. Yin, *Branding the nation: What is being branded?* у: *Journal of Vacation Marketing*, Vol. 12, No. 1, 2005.

⁵ Исто.

евалуацијом привредног потенцијала туризма Србије у периоду од наредних десет година.

Један од најважнијих иницијалних корака у циљу будућег динамичног привредног развоја Србије, према Стратешком маркетиншком плану, јесте промена јавне перспективе у сфери националне конкурентности. Паралелно са одвијањем транзиције, Србија постепено улази у фазу конкуренције. Међутим, Србију не прати адекватан профил туристичких производа. Понуде, обликоване пре двадесетак година, постале су због одсуства Србије с међународног тржишта неприлагођене савременим иностраним туристима. На уласку у ново раздобље развоја туризма, Србија је, с једне стране, суочена с потребом убрзане ревитализације наслеђене супраструктуре и са тржишним репозиционирањем, а са друге стране, са интелигентним коришћењем бројних нетакнутих атракција и са обликовањем нових производа. Плановима је сугерисано да би рехабилитација наслеђене структуре требало да има приоритет, јер је то најлакши пут подизања нивоа конкурентности. Садашњи концепт производа који се нуди страним туристима не пружа целокупан ланац вредности, информације су недоступне, лоше организоване итд. Према овом извештају, Србија нема главну поруку и идеју туризма, што је издвојено као важан предстојећи задатак.

Визија туристичког развоја, изнета у Маркетиншком стратешком плану, представља *функционалну и инспиративну, идеалну слику туризма у некој дестинацији, у временском периоду на који се односи*. То није само маркетиншко питање већ је и питање, развоја туризма као сектора целокупне привреде Србије. Планом су издвојене предности на којима Србија на дуги рок треба да изгради своју конкурентност, а то су: људи Србије („који дају јаке аргументе Србији да уђе у интернационалну туристичку индустрију“), геостратешки положај Србије и Београда, који Србију доводи у жижку саобраћајних токова, потенцијал подземних и надземних вода, очувани потенцијали планина, шума и руралних подручја, споменичка баштина с нагласком на манастирима, актуелно духовно стваралаштво и склоност ка фестивалима, слављима и различитим догађањима.⁶ Да би комуницирала на светском туристичком тржишту, Србија мора створити тржишне кластере, преко којих би на тржиште пласирала своје ресурсе. Кластери *Војводина, Београд, југоисточна и југозападна Србија*, као просторни ентитети испуњени властитим системом искустава, поседују сопствене карактеристике и

⁶ Маркетиншки стратешки план израђен је на основу многобројних истраживања која су урађена током 2005. године: примарним и секундарним истраживањима спроведене су консултације са интересним странама (туроператори, владин сектор, приватници), оцењене су различите могућности изградње конкурентности у појединим кластерима, спроведена су квантитативна и квалитативна тржишна истраживања ради тржишног позиционирања. Архивска и теренска истраживања, анкете, интервјуи спроведени су у најширим круговима – са многобројним факторима у туризму, са туристима, са локалним живљем, као и са иностраним туроператерима, те се на тај начин сазнало нешто више о интересима, баријерама, маркетиншким трендовима, тренутној позицији Србије у иностранству, њеним шансама и могућим путевима развоја итд.

вредности, који би требало да пружи одређене слике и доживљаје иностраним посетиоцима. Најновије туристичке брошуре израђене су на основу задатих импута из Маркетиншког плана (укључујући и предвиђене емотивне компоненте које кластери нуде туристима).

Симболичка географија и мит о раскрсници путева

На многим местима, како у маркетиншким плановима, тако и у брошурама, може се видети да је једна од примарних компаративних предности – изузетно повољан географски и стратешки положај Србије. Војводина се налази на пресеку путева и река; Београд је раскрсница путева, али и култура. Овај град има *прометну позицију*: „раскрсница“ је како културних и пословних путева, тако и животних стилова. Сматра се да се читава држава налази у југоисточном делу Европе, на *централном* делу Балканског полуострва и да је на раскрсници путева који воде од Западне Европе ка Турској и Блиском истоку. У брошурама је Србија представљена као „јединствени микс оријенталне страсти, комбинован са европском префињеношћу“. Стога се у брошурама Србија одређује као подунавска земља, која се тако симболички придружује осталим подунавско-европским земљама. Како се тежи европском тржишту, сматра се да у тржишној комуникацији постоји висок ризик позиционирања Србије као балканске земље због дефицита позитивне конотације термина *Балкан*. Према маркетиншком плану, Србија – дефинисана као дунавска земља – представља тзв. *quick win* опцију.

Сам појам Балкана у многим дискурсима означава скуп стварних или замишљених друштвених пракси, које се „врте“ око примитивизма, разноликости, страсти, а изнад свега – насиља. Балкан је константно био описиван као опасна, нестабилна, ратна зона, окарактерисана на тај начин од стране новинара, путника или политичких стратега. И Марија Тодорова⁷ и Дејвид Норис,⁸ као и многи други аутори који се баве Балканом, „балканизмом“ и сличним теоретским освртима имплицирани постколонијалним студијама, анализирају дугу традицију есенцијализовања и претварања Југоисточне Европе у Другог – кроз путописе, академска и новинарска дела, дипломатију и књижевност. Балкан је схватан као *alter ego* Европе, поиман као *мрачна унутрашња страна* Европе. Марија Тодорова убедљиво аргументује своју тезу да је Балкан „служио као складиште негативних особина наспрам којих је конструисана позитивна и самозадовољна представа 'европског' и 'западног'“. ⁹ У свим овим репрезентацијама Балкана (које имају свој историјат) указано је на то да није

⁷ Марија Тодорова, *Имагинарни Балкан*, Библиотека XX век, Београд 1999.

⁸ Дејвид Норис, *Балкански мит*, Геопоетика, Београд 2002.

⁹ Марија Тодорова, *Имагинарни Балкан*, 188.

посреди географско одређење, већ скуп значења која се изражавају географском метафором.

И сам појам *раскрснице* такође је скуп значења, одређен географском метафором. Србија се налази „ни тамо ни овамо“ а о томе говоре и туристичке брошуре, као и сама Стратегија која импутира правац развоја туризма. Овај дискурс Балкана, који је „ни на небу ни на земљи“, веома је укоревен. Лари Волф сматра да је улога Источне Европе у 18. веку била улога *унутрашњег Другог*. Вишезначно лоцирање Источне Европе – као области која јесте географски у Европи, али није потпуно *европска* – захтевало је појмове попут *заосталости* и *развоја*, као посреднике између крајности цивилизације и варварства. Источна Европа је, у ствари, дала Европи у 18. веку, према Волфу, њен први модел неразвијености. Западна Европа није у Оријенту видела пуко одсуство цивилизације и варварство, већ једну другачију цивилизацију. У тој подели, Источна Европа је била смештена на оном крају скале који је одређен за нешто што се налази негде *између* цивилизације и варварства.¹⁰

Где се то онда завршава Средња Европа, а где почиње Балкан? Где је Запад, а где Исток у туристичким брошурама, као и у Стратегији? Граница није одређена, јер иако је Србија одређена као подунавска земља која се налази на Балканском полуострву, Вршац („спиритуални ценар Банатске епископије“) ипак може да се похвали својим „средњоевропским положајем“. Средњоевропско наслеђе, представљено у брошурама, читава Војводина инкорпорира у себе, те, на симболичком нивоу, Средња Европа живи у Србији. Србија није позиционирана ни као медитеранска земља; њене границе су неодређене. Њен „плутајући“ статус је очигледан: „*Најисточнија тачка Запада, најзападнија тачка Истока, најјужнија тачка Севера и најсевернија тачка Југа – све се то овде спаја где Сава утиче у Дунав где је Београд одолео изазовима историје хиљадама година.*“¹¹

За разлику од оријентализма који представља дискурс о импутираној опозицији, балканизам представља дискурс о импутираној двосмислености. Према Мери Даглас, предмети или идеје који замагљују границе класификације, или јој се супротстављају, изазивају осуду јер, наводно, уносе „прљавштину и неред.“¹² Због немогућности да се њихов карактер дефинише, људи или појаве у пролазним, али и у маргиналним стањима сматрају се опасним, јер су опасност за себе и извор опасности за друге. Балкан је током историје перципиран као мост између Истока и Запада, али је он и мост који спаја етапе развоја: полуразвијен, полуколонијалан, полувилуциван, полуоријенталан. Он је стециште негативних особина Европе, све оно што Европа није (тј. Оно што не жели да буде). Дискурс о Балкану истовремено је

¹⁰ К. Е. Флеминг, *Оријентализам, Балкан и балканска историографија*, Филозофија и друштво XVIII, Београд 2001.

¹¹ Брошура *Serbia – Moments to Remember*, (ур.) Јелена Грудић, Туристичка организација Србије, Београд 2007.

¹² М. Даглас, *Чисто и опасно*, XX век, Београд 2001.

дискурс о истом и о различитом, сматра Кетрин Флеминг.¹³ Истовремена удаљеност од Европе, али и блискост (посматрано из географске и културне перспективе Западне Европе), пружа осећање „унутрашњег странца“, неку врсту интимног отуђења. Сliku Балкана као „нечега између“ вешто аргумен-тује Марко Живковић: „Представе помешаности, недокончености, двосмислености, аморфности и расне хибридизације редовно се појављују како у карактеризацији периферија од стране Центра, тако и у само-карактерисању самих периферија као нечега 'између' (...) Тај осећај бивствовања 'између' изражен најразличитијим идиомима различитих локалних историја, може се такође видети и као једна од логичких последица процеса који би се могао назвати међусобним дефинисањем путем максимално контрастивних метонимијских мисрепрезентација.“¹⁴

Приликом употребљавања речи и појма *Европа*, становници Балкана означавају су разлику у односу на Балкан: Европа је била синоним за напредак, ред, благостање, радикалне идеје, била је слика и идеал. Европа је посматрана као временска категорија, а не као географски ентитет. Таква слика и даље опстаје. Туристичка понуда Србије формира се на основу „европске“, и она јесте тип идеала на који се Србија мора угледати.

Самоапропријација негативних представа и процес саможигосања, о чему говори Ервин Гофман, у односу на понуђене и импутиране представе, такође је део процеса формулисања идентитета. Међутим, у случају туристичке понуде није у питању инфериорност којим „Балканци“ дефинишу сами себе. У једној од брошура се каже: *Београђани не покушавају да сакрију истинско лице од својих посетилаца. То је један од малог броја градова који не сакрива већ пре признаје узбудљиву историју, богато културно наслеђе и поносно одиграва свој 'неодољиви балкански дух'*. Брендирање је, у овом смислу, процес путем којег се стигма реформулише: балкански дух је шеретски, заводљив, чак и мистичан. То није инфериорна одлика којом сами себе описују припадници означени од стране моћнијих Других. Тај дух је бениган, симпатичан, допадљив; он чини да се други осећају пријатно.

С обзиром на изолацију коју је Србија доживела и коју још увек доживљава, као и у вези са још увек постојећим дискурсом вандалске, геноцидне и криминализоване земље, за Србију би се аргументовано, могло рећи да, ако је икада и поседовала тај изразито повољан географски положај, данас ипак више не заузима „важно место“ на мапи Европе. Скрајнута у симболичкој географији, али и реално – у политичким, економским, друштвеним, културним и другим сферама, Србија није, чињеница је, централна земља у коју би „сви путеви водили“, иако се у Стратегији наводи да би ову државу ипак требало тако представити: „геостратешки положај

¹³ К. Е. Флеминг, *Оријентализам, Балкан и балканска историографија*, Београд 2001.

¹⁴ М. Живковић, *Нешто између: симболичка географија*, Филозофија и друштво XVIII, Београд 2001, 73-112.

Србије и Београда (који) Србију доводи у жижу саобраћајних токова“, што брошуре понуђене иностраним посетиоцима уистину тврде.

Повећана мобилност и технолошке иновације учинили су велике раздаљине досежним и сам појам „далеког“ – као самог концепта „места“ (*place/space*) – теоријски се променио. „Раскрснице“ су више предмет и производи геополитичких моћи и капиталистичког развоја, те се стога Србија не може у том смислу сматрати значајном нити централном. Врло често, у многим дискурсима, „веома повољан геостратешки положај“ био је „оправдање“ приликом објашњавања узрока историјских догађаја током деведесетих година у Србији. У уџбеницима историје, и за основну и за средњу школу, или познавања друштва, или пак у многим медијским дискурсима, говорило се о борби за територију која је геостратешки веома важна, што је представљено као један од разлога због којих су многи ратови почели баш на овим просторима. „Саградили смо кућу на сред пута“, „Србија на ветрометини“ – само су неке од фраза које су се могле чути, а чују се и данас. Стога је одговорност за ратове занемарена и замењена за „недаће“ које су, игром случаја, затекле Србију, оправдавајући их управо „раскрсницом“ и географским положајем, те богатим ресурсима. У туристичкој понуди, тај мит опстаје. Међутим, „раскрсница“ није ни „ветрометина“ ни оправдање. Раскрсница је помирење, позитивна карактеристика која треба да привуче својом занимљивошћу „неодређеношћу“. Та неодређеност је и егзотична, мистична, али ипак – европска.

Осим што је лиминална, према брошури, Србија је једна од последњих дестинација у Европи која је остала неоткривена, те нуди своје ујурбане градове, прелепе сеоске крајолике и пријатељски настројене, страсне и спиритуалне староседеоце.¹⁵ Представљајући Србију као неоткривену оазу, цео мит о раскрсници путева добија на значају. Повољан географски положај, као симболичка конструкција и детерминанта, омогућава да се конструише „централност“ Србије, коју она не поседује, те се на тај начин доводи у жижу (туристичког) интересовања. На овај начин, иако то још увек није фактички постигла, Србија стиче сопствену симболичку централност. Она је централна, али је и раскрсница. Она је поново двосмислена, али овога пута поседује педигре који је задобила кроз процес брендирања. Да ли је, генерално, „двосмисленост“ добра стратегија за почетак новог представљања Србије и да ли она омогућава излазак из лавиринта негативних конотација, тј. остварење дугорочног циља Стратегије, као и да ли ће за последицу имати повећање иностраних инвестиција и повећање угледа Србије у иностранству – то остаје да се види.

¹⁵ У туристичким брошурама је југоисточна Србија представљена као оаза људском руком недодирнуте природе. Сусрет забавне атмосфере, *joie de vivre*, иновативности и традиције нуди југозападна Србија. Бројни манастири и сеоско становништво упознају странце са „духовношћу народа“. Србија је земља где се уједно могу искусити „исконски мир традиције“ и ујурбани дух метрополе.

Културни менаџмент

Врло често је концепт националног брендирања „оптуживан“ за „социјални инжењеринг“, „исправљање историје“.¹⁶ Врло често и чланови нације виде маркетиншку интервенцију као уплив у „свети предео“ националне државе, као „упад“. И поимање самог концепта брендирања прешло је пут од мржње до славља, као оруђе које помаже људима да се дође до „манипулативног апарата капитализма“. Симон Анхолт, познати британски стручњак за брендирање, подржава „бенигну улогу брендирања“ и сматра да је то начин изношења вредности на површину.¹⁷ Он сматра да би цео овај феномен требало посматрати без обзира на економски дискурс. Међутим, уколико сагледамо позицију са које овај најславнији стручњак на пољу „брендирања нација“ говори, увиђа се да та позиција и није тако неутрална. Наиме, Анхолт поседује агенције које се баве брендирањем и саветник је британске владе у оквиру јавне дипломатије, као и многобројних влада широм света.¹⁸

Концепт „културног инжењеринга“ је нешто што би лапидарно могло одговарати овом процесу, а под тим подразумевам уплив државе и њених органа приликом процеса брендирања – стратегијским располагањем културно/историјско/политичким ресурсима земље. Овај менаџмент, или *centraldirigering*/централно управљање,¹⁹ није својствен само модерним временима, сматра Клаус Рот.²⁰ Аналогија са системским успостављањем „социјалистичког начина живота“, о чему Рот говори приликом анализе примера спровођења „културног менаџмента“ у Бугарској кроз изграђивање система социјалистичких празника и ритуала почетком седамдесетих година XX века, може се „овлаш“ повући и у случају брендирања Србије: „централно управљање“ од стране државе, комисија која осмишљава сценарије, припремање норми и смерница за њихово извођење, стварање материјалних и кадровских предуслова²¹ на локалном нивоу и друго – елементи су који се поклапају са процесом брендирања.

Код пројекта успостављања „социјалистичког начина живота“ требало је укључити како одлике својствене социјалистичким уређењима, тако и одлике својствене појединим земљама, тј. факторе различитости који су

¹⁶ <http://www.nationbrandindex.com>

¹⁷ Anholt, Simon. Nation Brands Index: How the World Sees the World, 2005. <www.gmimr.com/gmipoll/docs/NBI_Q1_2005.pdf>

¹⁸ http://en.wikipedia.org/wiki/Simon_Anholt

¹⁹ Зигурд Ериксон је 1955. године увео овај појам у европску етнологију, означавајући њиме контролу коју држава, администрација или било која друга власт спроводи над свакодневном културом народа. У: К. Рот, *Слике у главама – огледи о народној култури у југоисточној Европи*, Библиотека XX век, Београд 2000, 86.

²⁰ К. Рот, *Слике у главама...*, Београд 2000.

²¹ Исто.

одредили специфичан начин живота појединих нација и етничких група.²² Према Роту, прихватале су се само позитивне или „прогресивне“ карактеристике које су узете из „традиционалних етничких или националних култура“, док су реакционарне или негативне избачене. Процес брендирања се такође базира на сличним елементима. Позитивни стереотипи од којих је изграђена слика Србије представљају „пречишћену“ слику реалности. Туристички бренд Србије има за задатак да интегрише туристичке вредности које Србија поседује (или које ће тек да изгради) с користима због којих ће Србија бити одабрана као одредиште за туристичка путовања. Овај бренд, „идентитет за продају“, подразумева стварање целовитог ланца вредности. Доживљаји треба да су „опити, али различити“ сходно Маркетиншком плану. Та општа структура одговара тржишним захтевима савременог економског дискурса у свету. Либерално-демократски режим и капитализам јесу основне вредности којима се мора, према Стратегији, прилагодити туристичка понуда; у супротном – резултати неће бити загарантовани. У овом случају, „пречишћена“ слика за друге формирана је према компетитивним сликовним (идејним) захтевима тржишта

Уколико бисмо изједначили нацију са брендом, онда бисмо морали изједначити и државу са корпорацијом. Ову позицију задржавају економски теоретичари неолибералног усмерења, који сматрају да је бизнис бољи менаџер нације него влада неке земље.²³ Овакво поимање, свакако, симплификује и запоставља многобројне друштвене процесе који учествују у конструкцији многобројних идентитета. Надиа Канева сматра да бисмо – уколико изједначимо националну државу са корпорацијом – морали прихватити да се национални интереси своде само на присвајање профита, да се јавно мишљење потчињава експертским саветницима, а демократско уређење се трансформише у стриктну корпоративну хијерархију.²⁴

„Централним управљањем“, сматра Рот, елите желе да постигну „дубље промене како би одржале постојеће односе власти или васпитале и поправиле народ.“²⁵ Свакако се ту јављају и нијансе интензитета управљања једном државом, као и неизбежни преговори грађана са „наметнутим“ вредностима. Кроз брендирање, националне владе могу да учине своје нације атрактивним како би привукле транснационални капитал, подређујући национални суверенитет логици протока капитала. У овом дискурсу, брендирање, као техника чврсто заснована у капиталистичком дискурсу, јесте средство за успостављање капиталистичког система којим политичке елите желе себе легитимисати. „Српска природа“, култура, духовност и начин

²² Исто.

²³ Р. Kotler, S. Jatusripitak, & S. Maesincee, *The Marketing of Nations: A Strategic Approach to Building National Wealth*, NY: The Free Press, New York 1997.

²⁴ N. Kaneva, *Reimagining Nations as Brands: Nationhood, Globalization and Commercialization*, теоријски исечак из докторске дисертације, University of Colorado, рукопис.

²⁵ К. Рот, *Слике у главама...*, 86.

живота користе се као ресурси уз помоћ којих се граде нови симболи, што служи капиталистичком урањању државе у савремене токове капитализма, уз коришћење канала „брендирања“. Створени национални идентитет за Друге, конструисан помоћу технике брендирања, схвата се као помоћни инструмент за превазилажење транзиције и води ка урањању у капиталистичке економске структуре.

Нове форме, нова значења

У књизи *Promotional Culture*, Ендру Верник упозорава да симболична конструкција реалности не може бити неутралан процес; култура и вредности долазе до људи путем промоционалних процеса.²⁶ Измењена слика која типизира различитост, представљена у туристичким брошурама намењеним иностраним туристима, има намеру да уклони слику конфликта и непожељних представа. Они који рекламирају, граде семиолошки систем од делова преовладавајуће културе и тако се формира нови хибридни систем. Процес промоције српског идентитета не рефлектује реалност, већ слику која је заснована на миту. Уједно, мит се кроз дистрибуцију идентитета даље разрађује, производи: гостољубиви и мирољубиви грађани, који живе у складу и у контакту са природом коју цене, склони забави, хедонизму, култури, друштвености и сарадњи јесу представе „задане“ Стратегијом, а представљене и развијене у туристичким брошурама.

Брендови су средства кроз која потрошачи спознају прву информацију о идентитету једне земље. Та слика се заснива на конструисаном, типизираном миту. Роланд Барт не посматра мит као фикцију, већ је то за њега константан чинилац који одржава масовну културу. У том смислу сматрам да би и слику која се нуди требало посматрати на тај начин. Брендирање је свакако конструктиван чинилац. Држава преузима и/или конструише одговарајуће митове сама о себи, репродукује их и пласира на тржиште. Исход ових брендираних слика јесте стварање стереотипа. У том смислу, појава хомогених стереотипа тежи да конструише различитост у односу на Друге, у исто време креирајући сопствену посебност у оквиру националне репрезентације. Овај дискурс туристичких понуда Србије има за циљ да створи есенцијализовану слику, која је искључиво виђена као позитивна. Уједно егзотизована и, на пример, аутентична сељачка заједница која је загарантована посетиоцу, или природа где се могу доживети „ретке успомене“, део су слике коју би требало „послати у свет“. „Држава“ у овом случају стимулише националну културу и производи „вредност размене“, уз помоћ инструменталне улоге маркетинга и масовне потрошње. Држава као „заштитник нације“ има императив да разуме и омогући корисне и конструктивне тенденције, иако је врло често у питању економски подухват.

²⁶ А. Wernick, *Promotional culture – advertising ideology and symbolic expression*, Sage publications, London 1991.

Глобализацијски процеси генеришу нове космополитске идентитете, охрабрују преводљивост култура. С друге стране, долази до потпуно различитих реакција у многим деловима света: фундаментализам, неонационализам, неофашизам, повећана етнизација политичких дискурса. Заједно са овим дејствима долази и до пролиферације митова о пореклу и аутентичности, што се приликом анализе брошура да уочити. Национални идентитет, свакако, добија нове форме, значења и вредности, и управо се на овом примеру може видети како нови глобални и безгранични социополитичко-културни простор даје нове облике националном идентитету. Глобална култура уноси у себе национална наслеђа. Производња националности и глобалне структуре се преплићу, што се види и у овом „случају“. Иновације које се догађају бивају двоструке. Првенствено, гради се имиџ на основу светских искустава, конкурентности и глобалне тражње туриста. Дакле, ствара се слика која одговара очекивањима Других. Са друге стране, овај процес се ослања на властите иновације и „наше“ ресурсе, од којих морамо конструисати пожељну понуду, која ће имати глобалну перспективу и репрезентовати компаративну предност.

Према слици која се шаље Другима, Србија је уједно и чувар националне бити и традиције, природе, духовности, културе, али је уједно и склона иновацијама, те би као таква требало „срцем“ да прихвата и утицаје са Запада, тј. да се модернизује у складу са временом. Ова регија је (по тој слици) помирење између национализма и разарајуће модернизације. „Чувар српског бића“ на тај начин – иновацијом – мења свој имиџ. У том смислу, целокупна Стратегија, као и брошуре, јесу једна врста „припитомљавања“ национализма. Коришћењем историје, традиције, ресурса, географије, етничких мотива и одлика једне земље постиже се конструкција дистинктивне слике. Овој „бенигној кампањи“ недостају управо та дубока заснованост, антагонистички национални идентитет и јединственост која прати дискурс национализма. То је отклон од разарајућег национализма, по чему је Србија у свету „позната“ (чији је она уједно била и произвођач) и чију слику Стратегија, као и брошуре, покушавају да анулирају или побољшају. Маргинализујући национализам, брендирање је уједно процес пацификације.

Међутим, комунистичко наслеђе, које може бити компаративна предност и интелигентно искоришћено приликом реформулације туристичке понуде (као што је то случај са Мађарском), није уврштено у историјски арсенал. Владавина Слободана Милошевића, санкције, криминал, етничка чишћења, НАТО бомбардовање и сличне „проблематичне“ теме, које чине саставни део српске историје, нису нашле своје место у презентацији Србије. Косово се, као регион, не помиње ни у Маркетиншком стратешком плану ни у брошурама: оно није планирано на „дуже стазе“, а тренутни проблем његовог „статуса“ се не помиње, те ова територија не улази у целокупно брендирање Србије. Ни сами материјални артефакти који сведоче о непожељној историји, као што су, на пример, рушевине – последице НАТО бомбардовања у самом центру Београда, или, пак, огромно архитектонско наслеђе комунизма, које туристи неминовно уочавају приликом посете Србији, нису пронашли своје

место. Та непожељна конструктивна спољашњост одређује „прихватљиву“ слику Србије.

И сам „плутајући“ статус Србије говори о томе да је најбоље – после свега што се догодило – не бити нигде. Брендирање тежи да створи „срећну“ слику једне земље, ван сваке контекстуализације. Померање политичких парадигми, од модерног света геополитике и моћи до постмодерног света представа и утицаја, и целокупно преферирање стила уместо садржине, које са собом носи процес брендирања нације,²⁷ не нуди помирење са прошлошћу; оно не „излази на крај“ са целокупним делом српског наслеђа. Финансирање овог гломазног пројекта, а пре свега – само форсирање туризма као привредне гране којој је дата предност у једном моменту транзиционог периода у Србији, говори и о намерама самог државног врха. Стратегија је „подвући испод тепиха“ нежељене слике, а брендирање и туризам представљају савршен канал за то.

²⁷ Peter van Ham, *The Rise of Brand State – The Postmodern Politics of Image and Reputation*, Foreign Affairs, Volume 80, no. 5, September/October, 2001

Deana Jovanović

Identity For Sale – Construction of a National Identity for the Needs of Tourism

Key words:

“branding” process, national identity, tourism, marketing strategy, tourist brochures, cultural management

In this text the construction of national identity has been analyzed through the example of national tourism strategy in Serbia framed within the contemporary state’s process of “branding” the nation. Through the analysis of Marketing strategy and recently published tourist brochures designed for foreign tourists, the aim is to investigate the ways in which representation of a new national identity, utilized for consumption and selling to the Others, is constructed. The text points out to the perspectives of cultural management and strategic government of national representation as a way of repositioning the bad image of Serbia. The analysis shows that, rather than negative connotations that ‘follow’ the notion of balkanism, tourist reformulation leads to changed, but still ambiguous and undefined representation. In this text I point out to the aspect of branding – as marketing process which uses cultural recourses – that leads to pacification of the image. Seen as a strategic mean by which the stigma could be averted, the paper shows that this process does not offer a structural solution of the problem which represents the obstacle of Serbia’s further development.

Десанка Николић

Београд

eisanu@sanu.ac.rs

Етнокултурне стереотипије у функцији локалних идентитета

У раду се на основу расположивог емпиријског материјала (писани извори, грађа са теренских истраживања у Србији, у периоду од 80-их до 90-их година прошлога века) износе резултати проучавања међуетничких и унутаретничких стереотипија, које се посматрају са становишта њихове улоге у истицању идентитета појединих етничких и других локалних заједница у Србији.

Кључне речи:

етничка група, локални идентитет, стереотипије, етнодемографски процеси, историјска збивања, друштвено-економски фактори, културни типови

Проучавање идентитета у српској етнологији и антропологији бележи током последњих деценија видне резултате. За разлику од испитивања националног идентитета у земљи и у расејању, мање је радова ове врсте о становницима предеоних целина и регионалних етничких заједница у Србији.¹ Истраживања етницитета локалних група занимљива су, између осталог, и по

¹ Крстановић-Лукић Мирослава, *Срби у Канади – Живот и симболи идентитета*, Посебна издања Етнографског института САНУ 36, Београд 1992, 1-240; Павловић Мирјана, *Срби у Чикагу – проблем етничког идентитета*, Посебна издања Етнографског института САНУ 32, Београд 1990, 1-180; Прелић Младена, *Срби у селу Ловри у Мађарској током XX века*, Српски демократски савез, Будимпешта 1995, 5-280; Исти аутор, *Етничка егзогамија и идентитет: пример Срба у Будимпешти и околини*, Гласник Етнографског института САНУ ЛП, Београд 2005, 48-51; Жикић Бојан, *Етнокултурна дуалност и (етнички) стереотипи*, Гласник Етнографског института САНУ ЛП, Београд 2005, 7-81; Благојевић Гордана, *Срби у Калифорнији*, Посебна издања Етнографског института САНУ 54, Београд 2005, 7-263, и друго; *Етнички односи Срба са другим народима и етничким заједницама*, Посебна издања Етнографског института САНУ 44, Београд 1998, 9-279.

томе што на микроплану истичу њихове етнокултурне посебности, међусобне контакте и сучељавања, настале као последица бројних фактора, а – пре свега – етнодемографских процеса и миграција, затим срединских услова, историјских и друштвених збивања на тлу Србије, али и на другим јужнословенским подручјима у прошлости и данас.

Истраживања регионалних идентитета, посебно у вишеетничким срединама каква је и Србија, показују извесну правилност у томе што идентификовање са сопственом заједницом повлачи за собом дистанцирање од суседних заједница (етничка дистанца). Тиме се истраживач суочава са проблемом стереотипија, под којима се подразумевају, као што је познато, прилично чврста уверења, представе и ставови припадника једне групе о себи и другима, засновани на дихотомији исказаној парадигмом „МИ – ОНИ“.² С обзиром на то да стереотипије имају вредносни карактер, обично се сопственој групи приписују позитивна својства (аутостереотипије), док се друга група вреднује, најчешће, негативно (хетеростереотипије). Разликовањем од друге групе, а поистовећивањем са својом групом, стереотипије подстичу унутаргрупну хомогеност, па би се могло поставити питање о њиховом уделу у очувању групног етнокултурног идентитета.

Иако су стереотипије – и као предмет и као један од приступа испитивањима међугрупних односа – новијег датума, на појаве које се могу подвести под појам стереотипија указивали су већ утемељивачи српске етнологије.

Доситеј Обрадовић, заговорник рационалистичких идеја и родоначелник критичке етнологије, жалио је и негодовао запазивши на својим путовањима по јужнословенским земљама да се „руга комшија комшији, село селу, вилајет вилајету, а сви народи један другоме“.³

Ни Вуку Караџићу, коме припада заслуга што је открио свету језик и културу српског народа, нису промакла подсмешљива имена и надимци међу којима се многи могу сврстати у стереотипије.⁴

И други писци 19. и почетка 20. века, пишући о Србији и њеном становништву, указивали су на необична имена људи, уз погрдне карактеристике које их прате.⁵

² „Стереотипи су сређена, мање-више чврста слика света према којој су се прилагодиле наше навике, способности, укуси, угодности, наде. То може да не буде потпуна слика света, али и слика могућег света“, W. Lippmann, *Public Opinion*, 1922, према: Ђурић Ђ. *Етнички стереотипи ученика на крају основног образовања*, Зборник за друштвене науке Матице српске 55, Нови Сад 1970, 100. Петровић Едит, *Етничке и племенске стереотипије као шаљива форма међу црногорским колонистима*, Рад Конгреса савеза фолклориста Југославије XXXVII, Плитвичка језера, Београд 1991, Бандић Душан, *Етнос*, Етнолошке свеске IV, Београд 1982, 53-54.

³ Обрадовић Доситеј, *Познање људи*, Избор и предговор Константиновић Р., Београд 1971, 66.

⁴ Караџић С. Вук, *Српски рјечник* (1818), Дела Вука Караџића, Београд 1969, 3-928.

Подстицај за истраживање стереотипија, утканих значењски у етнониме и друга локална имена и надимке, пружају богата етнографска грађа, хроничарско-мемоарски записи и књижевни облици фолклорног стваралаштва (пословице, анегдоте, изреке, песме и др.), као и колективно сећање везано за вербално понашање стереотипног карактера, што се и данас у појединим областима Србије користи у живом народном говору.⁶

Циљ овога рада је да на основу расположивог емпиријског материјала изнесем своја досадашња искуства проучавања међуетничких и унутаретничких стереотипија, посматраних са становишта њихове улоге у очувању локалних идентитета испитиваних група.

Имајући у виду етничку прошлост Србије и слојевиту етничку структуру становника, најпре се може говорити о стереотипијама у односу на ишчезавајуће старобалканске родове и племена. Новије околно становништво приписивало им је негативна својства, и чудновата понашања, надевајући им разна имена (на пример, „Стародремци“ у Азбуковици). Међу балканским старинцима познате су, поред других, и „Кулизе“ из југозападне Србије. Сматрало се да су другачијих физичких и психичких особина, у односу на већинско становништво, па су били непожељни и као суседи, и као брачни партнери.⁷

У оквиру етничких процеса треба споменути и чињеницу да су честе административно-управне поделе територија, масовна кретања становника и њихова међусобна укрштања условљавали етнички, културно и верски неиздиференциране групе становника, а што је послужило као основа за развијање међусобних стереотипија. Припадници једне такве неидентификоване заједнице били су „Шијаци“. Према Вуковим записима, Херцеговци су Шијацима називали све Србе који не говоре ијекавским наречјем, док су Сремци и Бачвани под Шијацима подразумевавали Херцеговце, Далматинце и Хрвате. „У Србији се кашто увече састану“, бележи Вук, „Ерцеговци и Шијаци (као на пример на косидби), па се читаву ноћ надговарају; Ерцеговци приповиједају о Шијацима што гођ човек може луђе и смијешније измислити, а тако опет Шијаци о Ерцеговцима.“⁸

⁵ Милићевић Ђ. Милан, *Кнежевина Србија*, Београд 1876, 430-432; Цвијић Јован, *Балканско полуострво и јужнословенске земље I и II*, Београд 1966, 166.

⁶ Погрдне и недолучне речи упућене некој особи, уколико су изговорене у шали, не сматрају се за увредљиве. Називају се најчешће, „дирке“, јер им је и смисао у задиркивању. Обично су се препричавале на „седељкама“, раније у селу, а данас и у градској средини, изазивајући смех код присутних (грађа са теренских испитивања у ужичком региону, обављених 1989. године).

⁷ До педесетих година прошлога века о Кулизама се говорило да нису поштовали све православне свеце, осим Светог Мрату. Усмена традиција их је повезивала са Вуком Бранковићем сматрајући их турским улизицама, који су волели и да украду. Павловић Радослав, *Кулизе, порекло и старина*, Гласник Етнографског института САНУ I/1-2, Београд 1952, 9-34.

⁸ Карацић С. Вук, *Српски рјечник*, 916, под: Шијак.

С друге стране, многе стереотипије везују се за историјску прошлост Срба. Ту, пре свега, мислим на период османлијске владавине, из којег времена су преостали етноними „Власи“ за Србе, и „Балије“ за Турке. Њихов међусобни однос неповерења, однос победника и побеђеног, повлашћеног, и подвлашћеног сачуван је у бројним пословицама које је објавио Вук Караџић.⁹

Међуетничке стереотипије из српско-хрватских односа најизраженије су на просторима некадашње Војне Границе, а настале су услед разлика у друштвеним статусима и религији ових етнија. Два народа која су вековима живела у непосредној близини, с обзиром на неједнаке услове живота, прерасла су у два ентитета. Тако су и после укидања Границе остали називи „Граничари“ и „Милитари“ за Србе, док су Хрвати са подручја тзв. грађанске Хрватске („Провинцијал“) прозвани „Паори“, и „Ланцмани“.¹⁰

Из истог периода остао је и термин „Шваба“ за Немце које су Срби Граничари прихватили као миран и вредан народ. Међутим, изједначавани са „Пречанима“, под којима су се подразумевали сви народи који су се у Србију кнеза Милоша досељавали из „прека“, односно из крајева изнад Саве и Дунава, добијали су од стране патријархално васпитаних српских варошана подсмешљиве атрибуте, попут оних о надменим људима, „Европејцима“ извештаченог понашања и говора.¹¹ Међутим, по схватањима Шумадинаца, „Швабе“ су познате као добри мајстори који су „измислили“ машине, док су „Швабице“ сматране за добре куварице.¹²

Међуетничке стереотипије Срба, као већинског становништва, и локалних заједница у разним деловима Србије говоре у прилог и позитивног и негативног вредновања тих група.

У такве заједнице спадају, на пример, Власи (локално „Влауце“), особени српско-влашки етнокултурни амалгам у источној Србији. О њима се говорило да су плашљиви и непоуздани, али исто тако и то да лепу девојку може да роди само Влахиња.¹³

⁹ Пословице пејоративних значења о Србима и Турцима, пропраћене Вуковим тумачењима: „Псује као Влах с'коца – Човек који је набијен на колац не бојећи се никаквог већег зла псује Турцима не би ли га убили“, „Не уједини Боже Влахе!“ – Тако се Турци моле Богу; „У Турчина вјера на кољену!“ – Не можеш се ослонити на веру и реч; Караџић В., *Српске народне пословице*, Београд 1969, 287, 235, 308.

¹⁰ Николић Десанка, *Одевање граничара Војне крајине у XVIII и XIX веку*, Српски етнографски зборник, ХСГ, Одељење друштвених наука САНУ, Живот и обичаји народни 37, Београд 1978, 50, 195; Murray E. Despalatović, "Measuring" historical change *Etnographic sources*, *Etnološki pregled* 25, Zagreb 1989, 58.

¹¹ Каниц Феликс, *Србија земља и становништво I*, Београд 1985, 261, 286.

¹² Петровић Ж. Петар, *Живот и обичаји народа у Грузији*, Српски етнографски зборник LVIII, Одељење друштвених наука САНУ 26, Београд 1948, 503-504.

¹³ Исто, 503-504; Мање присуство негативних стереотипија Срба о Власима у Источној Србији резултат је ближих контаката, па и биолошког прожимања ових етнија. Више о томе: Пантелић Никола, *Друштвени живот у Неготинској Крајини*, Неготинска Крајина, Гласник Етнографског музеја 31-32, Београд 1969, 306.

О Цинцарима, заслужним за формирање грађанског слоја у Србији, уврежено је мишљење да су, уз то што су способни трговци, истовремено „велике тврдице и среброљупци“. Постоји прича о Цинцарину који је упалио свећу и ставио је у лимену пећ, па се тако грејао да би уштедео дрва за ложење.¹⁴

И Јевреји (локално „Чивути“) су у централној Србији оцењивани као добри трговци. Да је Јеврејин раније био чврсто везан за трговачки позив, то илуструје једна истина, преоштра стереотипија на граници предрасуде, која говори о томе да је био спреман и жену да прода само да би трговао. У том смислу би требало схватити Вукову изреку о томе да када „Чивутин осиромаша он премеће тефтере (трговачке књиге задуживања) гледајући ко му је што дужан.“ Разлог за извесно дистанцирање српског народа од Јевреја, по Вуку, јесте и тај што им се, иако спадају у побожан народ, вера „разликује од вере Срба.“¹⁵

О Ромима је раније међу Србима било највише негативно усмерених стереотипија. Оцењивани су као плашљиви, грамзиви, прљави и немилосрдни. Такве ставове Вук Караџић преноси посредством бројних изрека, као што је, на пример, и ова: „У Циганке црн образ, али је пуна торба!“¹⁶ Међутим, постоје и похвале, па се позитивно оцењују ромски смисао за музику, песму и игру.¹⁷

Као мањинска група, посебно су занимљиви Шопови. О њима, осим подсмешљивих стереотипија, има и потврда да им је ношња лепа, говор – специфичан, те да су познати као добри играчи. У српским жупама на Косову, у Средској и Сиринићу, Сретчани Сиринићане називају Шоповима. Истичући своје позитивне особине као критеријуме за упоређивање са Сиринићанима, Сретчани – истина, више шалећи се – воле да кажу: „Шопови су назаднији од нас!“, или „Иде ко Шоп у маглу“, ако желе да истакну своју сналажљивост, и способност оријентације. Сиринићанима су познати такви ставови Сретчана, али не реагују на њих љутито него са осмехом, узвраћајући им истом мером, па их тако именују „Торбешима“, јер наводно иду у печалбу са тканим торбама.¹⁸

Овде је важно истаћи да се идентификовање Сиринићана са Шоповима као етничком групом не може сматрати валидним без прецизнијих истраживања, утолико пре што присуство Шопова на просторима Космета

¹⁴ Исто.

¹⁵ Караџић В., *Народне пословице*, 277.

¹⁶ Исто, 297.

¹⁷ Петровић Ж. П., н. д., 504.

¹⁸ Николић Десанка, *Етнокултурни стереотипи становника Горе и Средачке жупе, Шарпланинске жупе Гора, Ополје и Средска – антропогеографске, демографске, социолошке и културолошке карактеристике*, Посебна издања Географског института САНУ „Јован Цвијић“ 40/II, Београд 1995, 179-130.

није сигурно потврђено.¹⁹ Негативни ставови Сретчана према Сиринићанима (уз коришћење назива „Шопови“) могли би се разумети као субјективно доживљавање суседне групе од које се требало дистанцирати.²⁰

Осим овог примера, постоји више случајева који говоре о томе да се иза стереотипизоване шале крије реалност друштвене комуникације, која се састоји у борби за опстанак и задовољавање очекиваних жеља, чак и када су, као што смо видели, у питању становници истога етничког порекла. Насупрот томе, удаљеније групе и народи представљају идеал коме треба тежити и остварити га.

Просторни критеријум при подстицању локалних идентитета посредством стереотипа евидентан је и на нивоу насеља (па и у оквиру истог насеља), што илуструју следећи сатирични стихови, настали међу сељанима београдске околине:

Рипањ село, та то ти је варош,
У њему су пашали девојке.
Саме суде, саме пресуђују,
Свако вече по једна утече!

Или:

Врчин село, варошка касаба,
Седам кућа, а осам бунара,
Па им опет жене неопране!²¹

Овде је на делу, према Фројду, „нарцизам малих разлика“, који се испољава у тежњи локалне заједнице да своје особености, у односу на сличне суседе, нагласи па и преувелича, како би се ова заједница што оштрије одделила од њих, а ојачала своју унутаргрупну хомогеност.²²

Наредни текст је посвећен двома предеоним целинама (Гора и ужички крај), чији су локални идентитети умногоме одређени етнокултурним стереотипијама. Када је реч о Гори, има се у виду очување етничког идентитета у односу на друге етнокултурне групе, док ужичке Ере репрезентују локалну самосвест становника тога краја у оквиру истог (српског) етноса.

¹⁹ Цвијић Ј., н. д., 472-473.

²⁰ Хетеростереотипије на релацији Средска – Сиринић настале су (иако су у питању две суседне жупе са претежно српским становништвом), вероватно, за време турске власти, када је у случајевима крвне освете довољну казну представљало протеривање кривца и његове породице из Сиринића у Средску. Исто тако, постоји још увек живо сећање Сретчана на некадашњи сукоб са Сиринићанима око испаше, који се завршио судским процесом (Николић Д., *Етнокултурни стереотипи становника Горе и Средачке жупе*, 180).

²¹ Милићевић Ђ. М., н. д., 120.

²² Требјешанин Жарко, *Појмови и теорије навионалног карактера у српској етнологији*, Етнопсихологија данас, Београд 1991, 106.

Гора се простире у јужном делу Космета, чије је становништво (године 1991. у 19 насеља) муслиманске вере, српског језика и порекла, познато као печалбари, трговци и занатлије (претежно посластичари).

Међу идентитетским ознакама стереотипних значења поменућу језик, затим ношњу и карактеролошке особине становника.

Горани и данас негују свој тајни језик (подоблик горанског дијалекта), чија је сврха унутаргрупно споразумевање, с тим да садржај разговора остане недоступан другоме. Тако овај „језик“ врши важну улогу у очувању заједничких интереса (пре свега економских) припадника горанске заједнице. Изражавајући у улози стереотипија опрезност према онима који би те интересе могли да угрозе, самим тим се оваквим језиком штити идентитет групе.²³

Познато је да ношња својим симболичним својствима врши функцију идентификовања етничких заједница. Тако је и бело-мрка ношња балканских сточара и печалбара, украшена црним гајтанима, омогућавала Горанима да се слободно крећу по некадашњој турској држави, јер се у суштини нису по њој разликовали од Албанаца. У то време притисака и несигурности, изједначавањем по изгледу са јачим и моћнијим (мимикрија), ова ношња је – скривајући онога који ју је носио – обезбеђивала лични интегритет, али и групну самосвест.²⁴

Посебно се осврћем на један део женске ношње који и данас врши важну идентитетску улогу. То је „терлик“, који свекар по свођењу младенаца дарује невести, обележавајући на тај начин њен нови статус, статус удате жене. Идентитетска улога терлика долази до изражаја, прво, када Горанка пресељена у град не напушта овај део ношње све док не превазиђе све фазе свога прилагођавања, потенцирајући тако несродност са новом средином, и, друго, приликом посета завичају, јер иако је прихватила грађански начин одевања, радо обуче терлик да би својима показала да се не разликује од њих, односно – да им и даље припада (село Брод).

Карактеролошка обележја такође се могу уврстити у идентификујуће одреднице групне припадности, нарочито када су у питању мање заједнице, као што је Гора. Једна од најизраженијих особина коју Горани најпозитивније вреднују јесте радиност, подразумевајући ту не само физички рад, већ и пословност, предузетништво, другим речима – умеће да се стиче радом, продајом и трговином. Треба додати и склоност ка штедњи и чуварности, коју Горани такође цене. „Ми шпарамо, не арчимо паре, јер наш је живот тежак“

²³ Наводим један анегдотски запис из живота мајстора посластичара. Односи се на комуникацију мајстора и његовог помоћника „Чирака“, и гласи: Газда у присуству муштерије за кога није знао да ли је платио, а послужен се припремао да изађе из радње, да га овај не би разумео, упита помоћника: „А ти вапцаја?“ – „Да ли ти је платио?“ Тиме га је подсетио на радну обавезу, а и себе обезбедио од финансијске штете (Брод) – Николић Д., *Етнокултурни стереотипи Горе и Средачке жупе*, 169-170.

²⁴ Исто; Цвијић Ј., н. д., 441.

(село Диканце). Горани се представљају истраживачу као људи развијеног смисла за самоконтролу и умереност у опхођењу. Истовремено, Горанин држи и до свог професионалног и људског достојанства, о чему говори и ова изјава: „Нећу да праим ћепазе на занает!“, што значи „Нећу да брукам занат!“, тј. „Нећу да се понижавам“ (Драгаш).

Из таквог менталног склопа Горана произашле су и хетеростереоти-пије према другим групама: према Албанцима из суседног Опоља и Сретчанима, као и према муслиманима из Босне. Када је реч о односу према муслиманима, новија истраживања су открила да се горанска етничка група по свом културном и етнопсихичком ентитету „разликује од свих осталих муслиманских популација у земљама претходне Југославије“.²⁵

У којој мери су Горани, с обзиром на своје посебности, развили осећај међусобне присности и привржености своје крају, то потврђује и термин „нашинци“, како се међусобно ословљавају, без обзира на то где се налазили изван свога завичаја.

Поменућу још једну предеону целину у Србији чије је становништво, умногоме, захваљујући посредничкој улози стереотипија, до данас очувало своју локалну посебност.

У питању је старовлашко-златиборски крај, са становништвом познатим по етнониму „Ере“. Пореклом се везују, претежно, за Херцеговину (зато Хере или Ере, Ерцови), матичну област исељавања динарске миграционе струје, којој припадају и сами. У етнодемографском смислу, за ово подручје је карактеристична локална покретљивост становништва, без масовних усељавања. Та компактност утиче на релативну очуваност наслеђене етничке структуре, па самим тим и на локалне особености у обрасцима понашања људи.

Ере припадају старовлашкој културној зони у Србији. Препознатљиви су по разбијеном типу насеља и кући брвнари, затим по ношњи са типичном сточарском кабаницом, у музици – по дијафоном певању „на вик“, по пословичком говору и беседништву, као и по бројним шaljивим причама.²⁶ Осим поменутих културних елемената, битних при одређивању локалног идентитета Ера, неке од извора стереотипија које тај идентитет подстичу требало би потражити и у њиховом некадашњем бављењу кирицилуком, специјалном врстом караванске трговине и преноса добара. Приликом тих дугих, често неизвесних путовања кроз Србију, Ера је сусретао припаднике других етничких заједница, а у већини случајева – представнике власти и

²⁵ Радовановић Милован, *Горанци – Горани (горански муслимани), Прилог расправи о генези етничког идентитета*, Шарпланинске жупе Гора, Опоље и Средска, антропо-географско-етнолошке, демографске, социолошке и културолошке карактеристике, Посебна издања Географског института САНУ „Јован Цвијић“ 40/II, Београд 1995, 13-14.

²⁶ Рад VIII конгреса Савеза фолклориста Југославије, Београд 1961: Барјактаровић Мирко, *Етнолошки поглед на област Титовог Ужица*, 95-107; Петровић Радмила, *Народни мелос области Титовог Ужица*, 95-107; Кнежевић Миљивоје, *Ужичка народна беседничка проза*, 155-159.

„варошке госпде“, који су га понижавали, исмевајући његову неукост и сиромаштво. У борби за своја права, па и за личну корист, Ера је примењивао следећа правила понашања: прво се правио невешт, а затим би – на себи својствен начин – лукавством, сналажљивошћу и духовитошћу, односно – познатим ерским шеретлуком, својом доминантном психичком особином, успевао да „казни“ хвалисавост, себичност и осиноност оних који су му се замерали. У том настојању да сачува лично достојанство, али и да се окористи, Ера је, захваљујући ставовима који се могу идентификовати као стереотиције, развијао свест о себи. То потврђују и следеће анегдоте:

Ера прилаже свој део

Договорили се Сремац, Лала и Ера да праве заједнички ручак и шта ко да донесе.

Сремац рече: Ја ћу донети вино.

Ера рече: Ја, вала, немам шта донијети, него ћу вам довести свога брата да нам свима прави друштво.²⁷

Ера псовао капетана

Седео Ера у кафани па се почео разметати:

– Их што ономад исповах капетана!

Селјаци га упиташе:

– Како си смео да га псујеш, могао те је, болан, ухапсити?

– Е, ухапсио би он мене да је могао, јер ја сам га псовао на Забучју, а он је остао у Ужицу, похвали се пркосно Ера.²⁸

Ера и адвокат

У некој гужви нађе се и Ера, па га полиција спетља са осталима у хапс. Узме Ера адвоката, а овај га посаветова да се прави луд и звижди кад га буду саслушавали. Изведу Еру на саслушање, а он почне да звижди: тако једном, тако други пут, па и трећи. Полиција, мислећи да је луд, диже од њега руке, и пусти га да иде својим послом. Ера пође у варош, а ево ти адвоката за њим и затражи награду за савет. Ера правећи се луд, окрене се адвокату, почне да звижди, а затим продужи пут.²⁹

Могло би се рећи да је Ера, примењујући такав „одбрамбени механизам“, постепено прерастао у локалног, фолклорног јунака, па и у културни тип, репрезентујући друштвену и културну средину из које је

²⁷ Ђенић Љубиша, *Етнографски записи – прилог грађи за етнографско проучавање Златибора*, Чајетина 1980, 243 (рукопис).

²⁸ Ђенић Љубиша, *Срске мудролије*, Ужичке вести 850, новембар 1963.

²⁹ *Исто*, 863, фебруар 1964.

поникао. Стереотипије других о њему, као и оне које сам ствара о себи и другима, и у данашње време потхрањују самосвојност Ере, популарног и изван ужег завичаја.

Мада овај текст није исцрпео све могућности у доказивању узрочно-последичних веза између локалних идентитета и стереотипија, досада доступна емпиријска грађа указује да на ту међузависност треба рачунати. Као поткрепљење ове претпоставке, образлагане у претходном тексту, навешћу још неколико разлога:

1. Сматра се да су стереотипије настале да би задовољиле човекову потребу за класификовањем појава, како би их боље разумео, као и свет и околности које га окружују. То је изазов и за етнолошко-антрополошка изучавања, о чему сведоче радови аутора који су се досада огледали у бављењу овом тематиком. Познато је да стереотипије спадају у феномене субјективног карактера, али када се примењују у истраживању етничитета (у овом случају – локалних), сматрам оправданим њихово допуњавање факторима из објективног света (економија, друштвена средина, историјска збивања). У том контексту поменути су и етнодемографски процеси, а с тим у вези и динамика прилагођавања досељеника, контакти затеченог и придошлог становништва и слично, што све више или мање погодује стварању стереотипија;
2. Показало се да су за одржавање и неговање идентитета локалних заједница пресудне друштвена клима која влада међу тим заједницама и економска основа на којој се гради идентитет. То је код неких група било одлучујуће (на пример, подела земљишта између група) за појаве хетеростереотипија, чиме се потврђују ставови Фредерика Барта (Frederik Barth) о економском узроцима за постављање етничких граница између локалних група,³⁰
3. Особености којима се „заштићује“, односно разграничава од других, првенствено суседних заједница, група гради на културним симболима (ношња, игра, прозни фолклор, језик итд.), као и на својим карактеролошким обележјима. То је дошло до изражаја не само при неговању групног идентитета, већ и при формирању локалних културних типова, па и типске личности (Горанац, Ера) која репрезентује ту групу;
4. Битна одлика начина испољавања међугрупних стереотипија јесте изражавање кроз хумор, и то у скали од благе пошалице и подсмеха до поруге и сатире. Поставља се питање: која је од ових врста хумора одлучујућа у међугрупним односима? Да ли хумор треба да потисне неизвесност у спорним контактним ситуацијама, или кроз шалу треба да се смањи међугрупна напетост у циљу ефикаснијег комуницирања? Да ли

³⁰ Supek Olga, *Etnos u etnologiji i kulturnoj antropologiji*, Zgodovinske vzporednice slovenske in hrvaške etnologije, Dolenjske Toplice 3-5 XI 1988, 45; Barth Frederik, *Ethnic Groups and Boundaries*, The Social Organization of Culture Difference, Boston 1983.

се, пак, хумором тежи ка моралној поуци и превазилажењу порочности, или је он само људска потреба да се насмеје и развесели? Ниједну од тих улога хумора не би требало искључити, јер свака доприноси одвијању међугрупне социјалне контроле;³¹

5. Иако стереотипије спадају у појаве дугог трајања, са тенденцијом ка понављању и аутоматизму, ипак се и преиначавају под утицајем нових ситуација и животних потреба група.³² Њихово превазилажење у обрасцима међугрупног понашања ишло би, претпостављам, упоредо са праведнијом расподелом извора за егзистенцију људи, као и са већим разумевањем етнокултурних специфичности етнија.

Тако схваћен проблем међусобне повезаности локалне заједнице и стереотипија, о чему је у тексту било речи (уз сумарни пресек досада урађеног на том пољу у појединим регионима Србије), истовремено отвара бројна питања на која тек треба пружати одговоре.

³¹ Љубоја Гордана, *Етнологишки приступ вицу – проблеми етничке дистанце*, Рад Конгреса савеза удружења фолклориста Југославије XXXVII, 378.

³² Бромлеј Јулијан, *Очерки теорије етноса*, Москва 1983, 157.

Desanka Nikolić

Ethno-Cultural Stereotypes in the Function of Local Identities

Key words:

ethnic group, local identity, stereotypes, ethno-demographic processes, history, socio-economic factors, cultural types

The paper discusses various problems in regional identities of ethnic and other groups in Serbia. According to the author, a forming and maintenance of local identities is under a heavy influence of stereotypes held by one group towards the other, neighboring groups, where ethno-demographic, historical and socio-economic features also play the role. Cultural and character features of a group stand out as markers of the group homogeneity; these markers also serve to differentiate a group from another, while humor is cited as a primary way to express a stereotype.

The author further discusses long lasting and slow changes in stereotyping, and argues that stereotypes could be overcome with a more even distribution of existential means along side better understanding of ethno-cultural characteristics of an ethnicity.

The research in Serbia confirms inter-dependency of local identities and stereotypes; this, in turn, creates conditions for forming cultural types of population (in this case the Goranci and Era) which represent local cultures and carriers of local identities.

Марта Стојић

Етнографски институт САНУ, Београд
martastojic@gmail.com

Ко су избрисани? Технике искључивања у Републици Словенији*

Термин *избрисани* је одомаћен назив за административну категорију која се односи на 18 305 људи у Републици Словенији (РС), избрисаних 26. 2. 1992. године из регистра сталног становништва због неаплицирања за словеначко држављанство у законски прописаном року. Избрисани су последично изгубили сва грађанска права, која им ни данас нису у потпуности враћена. Уставни суд РС је одлукама из 1999. и 2003. године потврдио неуставност овог чина. У раду је дат историјат настанка избрисаних и кратак преглед тренутног стања са правног аспекта. Питање држављанства је врло важна тема за истраживање јер су у данашње време разлике у могућностима остваривања основних људских права за држављане и недржављане у Европи достигле висок ниво: овим радом сам желела да прикажем један пример формирања „илегалаца“ од стране државе у којој су или рођени или у којој живе, а на основу кога се могу наслутити све тешкоће оних који су искључени само зато што су према неким потпуно арбитрарним (у светлу људских права али не и социополитичког контекста) критеријумима представљени као претња националном систему и „интересу“ државе.

Кључне речи:

избрисани, судске одлуке,
закони, последице брисања

Термин *избрисани* се од 2002. године у јавности одомаћио као назив за једну административну категорију становништва у Републици Словенији (у даљем тексту РС). Покушаћу да у овом раду сажето представим њен настанак. Рад је део ширег истраживања овог феномена и представља неку врсту увода у презентовање његових резултата. Овај феномен је занимљив због

* Текст је резултат рада на пројекту бр. 147023: *Етницитет: Савремени процеси у Србији, суседним земљама и дијаспори*, који у целини финансира МНТР РС.

мистификације која се око њега развила: иако се о овом проблему говори још од 1992. године,¹ до данас ниједна влада РС није о њему заузела јасан став, и поред сталног упозоравања светске јавности од стране међународних организација, почев од 1994. године.² Проблем је и интернационализован, најпре 2004. године, уласком РС у ЕУ, што је потврђено манифестацијом „Каравана избрисаних“ у новембру 2006. године, када је група избрисаних говорила пред Европским парламентом у Бриселу, захваљујући организацији посланика Удружене европске левице.³ Иако медији обилују исказима политичара о овој теми, а и правници из РС и других европских земаља покушавају да на различитим судским инстанцама (од општинских судова до Међународног суда за људска права у Стразбуру) одгонетну да ли је до брисања икада дошло и ко је евентуално за то одговоран, научних радова о овом проблему је мало: до сада су објављене само две публикације,⁴ а од 2007. године је на Мировном институту у Љубљани отпочело архивирање појединачних животних прича избрисаних. Занимљиво је да и поред овакве ситуације – сада већ шеснаестогодишњег ћутања политичких званичника, „обични људи“ са којима сам у РС разговарала о избрисанима, изгледа, имају некакав изграђен став о томе ко су избрисани и чиме се баве. Нико их не познаје, сви су чули за њих и сви мисле да постоје као јака организација (нешто као масони, или Јевреји у Немачкој тридесетих и четрдесетих година XX века, или терористи у САД у новије време). Друга мистификација долази од самих избрисаних: о систематском брисању не-Словенаца из СФРЈ, о геноциду изведеном помоћу оловке и папира (дигитални геноцид у новије време), о завери словеначких ултранационалиста и слично. Занима ме како је на основу малог броја званичних података, лако доступних јавности, изграђен кохерентан систем представа о избрисанима. Пошто о њима постоји пуно контрадикторних информација (чему и словеначка администрација доприноси упорним ћутањем), а код нас у земљи се о овом проблему уопште мало говори, решила сам да за почетак феномен покушам да представим са правног аспекта. Питање држављанства и из њега произилазећих права, уз аутоматско искључивање и депривацију оних који то држављанство немају, постало је важно за истраживање, нарочито у земљама које су у ЕУ или пак теже да јој се прикључе. Избрисани су пример тога како сама држава, путем свога политичко-административног апарата, формира депривирани категорије, за шта успева да добије велику подршку у јавности – конструисањем „унутрашњих непријатеља“. Иако овде нећу дубље залазити у контексте

¹ Mekina, I., *Izbris izbrisa*, u Beznec, B., (ur.), *Zgodba nekega izbrisa*, Časopis za kritiko znanosti, XXXV, št. 228, Študentska založba, Ljubljana 2007, 158.

² Pistotnik, S., *Kronologija izbrisa 1990-2007*, ibid. 209.

³ Komel, M., *Karavana izbrisanih*, рецензија истоименог документарног филма ауторке Дражене Перић из 2007. године, ibid., 243. Такође, 5. марта 2008. Године, на састанку Удружене европске левице у Љубљани, један део расправе био је посвећен овом проблему.

⁴ Dedić, J., Jalušič, V. i Zorn, J., *Izbrisani: Organizirana nedolžnost in politike izključevanja*, Mirovni inštitut, Ljubljana 2003. године, као и Beznec, B. (ur.), *Zgodba nekega izbrisa*, Študentska založba, Ljubljana 2007.

таквих дешавања, сматрам да је неопходно указати на те механизме, што ћу учинити представљањем правних аката и животних историја појединаца, које су њихова последица. У сваком случају, превод словеначких закона, чије је флексибилно и волунтаристичко тумачење довело до брисања и затим продужавања легално-илегалне ситуације избрисаних, биће добра основа за нека будућа истраживања, како овог проблема, тако и других облика искључивања „неподобних категорија становништва,“ који задобијају велику подршку у широј јавности услед јаке медијске кампање.

Иако су назнаке будућег брисања биле присутне у парламентарним дебатама и пре осамостаљивања РС, управо је доношењем Основног уставног акта о самосталности и аутономности РС „машинерија“ стављена у покрет: „Произилазећи из воље словеначког народа и становника РС, изражене на плебисциту о самосталности и независности РС дана 23. децембра 1990, поштујући чињеницу да је РС већ била држава на основу досадашњег уставног уређења и да је само део својих суверених права остваривала у Социјалистичкој Федеративној Републици Југославији (СФРЈ), због чињенице да СФРЈ не делује као правно уређена држава и да се у њој изразито крше људска права, национална права и права република и аутономних покрајина, због чињенице да федерално уређење СФРЈ не омогућава решење политичке и економске кризе и да међу југословенским републикама није дошло до споразума који би омогућио осамостаљење република, уз истовремено преобликовање југословенске савезне државе у савез суверених држава, због јаке решености да РС поштује иста права других југословенских република и с њима једнакоправно, демократски и на миран начин поступно уређује сва питања која се односе на досадашњи заједнички живот, поштује њихову сувереност и територијални интегритет, као и због решености да се са другим југословенским републикама као самостална и независна држава и у будућности договара о институционалним и другим везама, Скупштина РС прихвата на заједничкој седници свих већа дана 25. јуна 1991, на основу уставних амандмана LXXIII, LXXII и XCIX на Устав РС и у складу са чланом 4 Закона о плебисциту о самосталности и независности РС, ОСНОВНИ УСТАВНИ АКТ О САМОСТАЛНОСТИ И НЕЗАВИСНОСТИ РС“ (прев. М. С.)⁵

Словенија је на овај дан донела и низ других законских аката, од којих је за феномен избрисаних најважнији **Закон о држављанству РС**. У члану 2 пише да се држављанин РС, који има и држављанство неке друге земље, рачуна као држављанин РС ако међународни уговори не говоре другачије. У члану 3 пише да држављанство РС може да се добије по пореклу, рођењу, натурализацијом (на основу молбе) и по међународним уговорима.⁶ Држављанство се може одузети ако особа представља опасност за РС (ако је члан неке организације или стране обавештајне службе), и то без њеног

⁵ *Temeljna ustavna listina, člen 4*, Uradni list RS, št.1, leto I, dneva 25. 6. 1991, 1.

⁶ *Исто*, Закон о држављанству, 8.

знања.⁷ У поглављу о евиденцији држављанства пише да се, уместо држављанства, до натурализације може уписати народност особе, уколико дато држављанство није познато.⁸ За држављанина РС важи она особа која је, иначе, држављанин неке друге републике СФРЈ, а која је на дан плебисцита о самосталности и независности РС, 23. децембра 1990, имала пријављено стално пребивалиште у РС и која ту и фактички живи, под условом да у року од шест месеци од ступања на снагу тог закона преда молбу управној јединици на чијој територији живи. Деца тих особа аутоматски добијају словеначко држављанство, или га добијају ако сама напишу молбу, у случају да имају више од 14 година.⁹ У овом закону није написано шта се после тог рока догађа са особама које живе у РС а нису аплицирале за држављанство. Међутим, у **Закону о странцима**, члан 81, пише следеће:

„1. До краја одлуке у управном поступку за пријем у држављанство РС одреднице овог закона не важе за држављане СФРЈ који су држављани друге републике и који у року од шест месеци од ступања на снагу Закона о држављанству РС замоле за пријем у држављанство РС, по 40 члану наведеног закона.

2. За држављане СФРЈ који су држављани других република, а који не затраже држављанство РС у року наведеном у претходном ставу или су им издате негативне одлуке, почињу да важе одреднице овог закона два месеца по истеку рока у коме су могли да замоле за примање у држављанство РС, одн. до издавања коначне одлуке”. (прев. М. С.)¹⁰

Када је прошао шестомесечни рок, особе које нису аплицирале за словеначко држављанство и даље номинално имају статус држављана, а након још два месеца долази до њиховог пребацивања из категорије држављана у категорију странаца, што се десило по тада важећим законима, као и до истовременог *брисања из регистра сталног становитва РС*, што није имало никакву законску основу. Јавности нису доступни подаци о томе како је до тога дошло. М. Кривиц у *Post Scriptum* књиге *Izbrisani* износи да су дуго постојале недоумице око тога да ли је то учињено због стручне неспособности и правног незнања, или је у питању био намерни политички чин:

„Тек новембра 2002. године је новинар Б. Мекина (објављено у „*Večeru*“ 26. 11. 2002.) открио у скупштинским архивима да је то био намерни политички чин.“¹¹

⁷ Исто, Закон о држављанству, члан 26, 8.

⁸ Исто, Закон о држављанству, члан 33, 9.

⁹ Исто, Закон о држављанству, члан 40, 10.

¹⁰ Исто, Закон о странцима, члан 81, 19.

¹¹ Dedić J., н. д, 147. Иначе, Матевж Кривиц, некадашњи судија Уставног суда Словеније, тренутно је правни заступник једне организације избрисаних (DIPS – Društvo izbrisanih prebivalcev Slovenije).

Пре него што наставим са даљим навођењем правних аката, написаћу нешто о последицама које су имале особе које су тада избрисане из регистра сталног становништва РС.¹² Подаци су добијени у јесен 2005. године, када сам учествовала у спровођењу полуструктурираних интервјуа за потребе Студија Лана, италијанске адвокатске канцеларије која је 2006. године поднела тужбу Суду за људска права у Стразбуру против РС, а заступајући права избрисаних.¹³ За илустрацију ћу користити текстове из часописа „Mladina“, исказе забележене у књизи *Izbrisani*¹⁴ и неструктуриране интервјуе које сам спровела 2006. и 2007. године.

„Одем ти ја у општину да пријавим ћерку. Знаш како је, прво дете, пресрећан, славило се. Осмех ми од увета до увета. И стигнемо, питају за име оца а ја поносан кажем. И траже ми документа. Дам им личну карту а службеник је погледа и рече да мора да је однесе да је још неко види. Ја кажем: „У реду,“ и после ми је враћа избушену. Без икаквог објашњења!“¹⁵

Ова изјава је наведена као пример како су избрисанима одузимани или уништавани лични документи – без икаквог објашњења, или са изразима нетрпељивости: „Фирме вам лоше стоје а држава вас неће узети на своја леђа“,¹⁶ „Препоручујем Вам да што пре средите то око држављанства или ћемо Вас обући у војничку униформу и послати на српски фронт“,¹⁷ или, на пример, као следећем случају:

¹² Погледати исто, 134-135, где је дат списак од 21 типа кршења људских права.

¹³ У првом турнусу је направљено 60 интервјуа. Интервјуи су давани на словеначком и српско-хрватском језику, а преведени су на енглески и италијански. Обавезно је било сакупљање фотокопија докумената који подржавају исказе избрисаних (поништене личне карте, пасоши, возачке дозволе, судске одлуке о неиздавању дозволе за стални или привремени боравак, држављанства, матични листови, венчани листови, радне књижице и тако даље). Од 60 избрисаних, који су тада учествовали у интервјуу, одабрано је 11 случајева где особе још увек немају решен никакав правни статус и „Studio Lana“ заступа управо њихова права. Тужба је предата 4. 7. 2006. Датум почетка процесуирања тужбе није ми познат.

¹⁴ Dedić, J., н. д.

¹⁵ Интервју са А. Т. од дана 27. 2. 2007, односи се на догађај из 1993. године. Прича је објављена и у чланку *Tujec ne more imeti otroka*, часопис „Mladina“, од дана 26. 11. 2001. године.

¹⁶ Интервју са В. Г. из 2005.

¹⁷ Из интервјуа са А. Д. из 2005. године, а односи се на речи које му је упутила службеница Управне јединице у којој је живео. Иначе, А. Д. је, како сам каже у интервјуу „у Словенији рођени Словенац, од словеначких родитеља.“ Међу избрисанима има припадника свих „конститутивних народа СФРЈ“ – Бошњака, Хрвата, Срба, Словенаца, Црногораца, Македонаца, али и Рома, у великом броју, као и припадника других народа или нација, у знатно мањој мери. Ово су подаци које сам добила на основу интервјуа обављених 2005. године.

„Била је рутинска контрола. Привели су ме у полицијску станицу иако сам предао документа. Рекли су ми да документа не важе и одузели ми личну карту, пасош и пропусницу за Италију. Тражио сам да ми неко објасни зашто. Након два сата ми је пришао један цивил и објаснио: доведен сам у полицијску станицу да би ме послали судији за прекршаје! Зашто, питао сам се. Јер живим непријављен на својој адреси, био је одговор. Када сам питао како и зашто, цивил ме је питао да ли гледам ТВ, јер тамо је речено да ме је држава одјавила 26. 2. 1992. Одведен сам судији за прекршаје, платио казну 3 600 толара, онда су ме возили кући, у присуству полиције покупио сам гардеробу и одвезли су ме у Центер на Целовшки или у Шишки.¹⁸ Ту сам био 12 дана затворен. Питао сам зашто ме држе затвореног – рекли су ми да идем у Хрватску да помогнем својима. Жена је долазила пар пута, па су ме пустили. Возачку дозволу сам имао. Током боравка у Прелазном центру биле су многобројне вербалне провокације: да ће, када дође мрак, да нас Србе вози комби у Хрватску, да се боримо. То се догађало из дана у дан.“ (прев. М. С.)¹⁹

Осим вербалног малтретирања и затварања,²⁰ било је и депортација.²¹ Иако их се већина десила почетком деведесетих, одвијале су се и касније. Један од најновијих примера је случај Али Берише, косовског Рома. Године 1993, када се вратио из посете рођацима у Немачкој, на граничном прелазу му је полицајац рекао да његова документа више не важе, иако је у РС стално живео и радио од 1987. године. Одузели су му документа и одвезли га у Центар за одстрањивање странаца у Шишки у Љубљани.²² Одатле је касније

¹⁸ Прелазни дом, институција у којој се између осталог утврђује идентитет особа без докумената, прим. аут. За шире објашњење видети фусноту 22.

¹⁹ Из интервјуа са В. А. из 2005. године.

²⁰ У књизи Dedić, J., н. д. 111- 121, дати су примери полицијског малтретирања.

²¹ Исто, 121-127.

²² „Са осамостаљењем, године 1991. РС почела је да самостално решава и проблеме миграција у свим њиховим појавним облицима, од избегличке проблематике до бављења странцима који су илегално долазили у РС, те је зато у јесен године 1991, на основу тада важећег Закона о странцима у оквиру Министарства унутрашњих послова РС, основан Прелазни дом РС за странце са седиштем у Љубљани, који је био намењен настањењу и помоћи молиоцима за признање статуса избеглице (азила) странцима, који су били у поступку за утврђивање идентитета, странцима који су чекали на присилно одстрањивање из државе, као и малолетним странцима које није било могуће одмах вратити у матичну државу. Августа 1999. прихваћена су два закона: Закон о странцима и Закон о азилу, што је довело до укидања Прелазног дома РС за странце. Његове функције су од 1. 1. 2000. преузели Центар за странце и Азилни дом. Центар за странце, као организацијска јединица Полиције, намењен је одстрањивању странаца из државе, и то само оних који на нашем тлу бораве незаконито. Странце никада присилно не враћамо у државе у којима би били угрожени њихови животи или слобода из разлога расне, верске, етничке или друге припадности или политичког уверења, или, пак, у државе где би били испостављени мучењу или нечовечном или понижавајућем третирању, јер у тим случајевима Закон о

депортован за Албанију. А осим презимена, Али Бериша нема никакве везе са Албанијом нити је до тада икада у њој био. Из затвора у Албанији је побегао и илегално опет дошао у РС, где је поново затворен у Центар из кога је касније побегао у Немачку, где је затражио статус избеглице. Када Косово након 1999. више није имало статус ратног подручја, надлежни органи у Немачкој су одлучили да Беришу са породицом (у Немачкој се оженио и добио децу) депортују на Косово. Међутим, пошто је последњи стални боравак имао пријављен у Марибору, враћен је у РС, где је затражио азил.²³ Живео је у Азилном дому (где је добио и пето дете), све док га са породицом нису опет депортовали у Немачку крајем јануара 2007.²⁴ Такве „забуне“, као што је депортација Берише у Албанију, догађале су се и у РС. Занимљив је пример наведен у књизи *Izbrisani*:

„По народности сам Србин и не би смели да ме депортују у Хрватску. Тиме су кршили све конвенције о људским правима. На словеначкој граници смо прешли у други ауто: из полицијског у обичан бели караван. Хрватски погранични полицајци нису хтели да ме приме. Полицајци су ме морали одвести назад. На граничном прелазу Грушковје између словеначке и хрватске границе постоји неколико километара широк појас који не припада ниједној држави. Тамо, на средини између обе границе смо стали. Извукли су ме из аута. Полицајац ми је ставио аутоматску пушку у уста и запретио ми да ће следећи пут притиснути обарач – ако се вратим. Онда ме је још и шутнуо. Оставили су ме баш тамо, на ничијој земљи, да бих сам отишао у Хрватску. Нисам знао шта бих. Решио сам да одем на границу до хрватских полицајаца. Чинили су ми се човечнијим од словеначких, јер су ме одмах на граници одбили (као Србина нису хтели да ме приме). Објаснио сам им каква је ситуација. Један од њих ми је скувао кафу. Рекли су ми да им полицајци сваког дана доведу по 10, 12 људи. Ако су Хрвати, узму их – требали су им војници – слали су их на фронт. Нас Србе су одбијали. Сачекали смо да падне мрак и онда су ми показали где могу да илегално пређем у РС и вратим се кући.“ (прев. М. С.)²⁵

странцима изричито брани њихово присилно одстрањивање из наше државе.“ Са званичне веб-странице Полиције РС: www.policija.si/si/organiziranost/uup/centujce.html

²³ На основу низа интервјуа са Алијем Беришом, обављених током 2006. године. Из разговора са његовим адвокатом, Матевжом Кривицем, и Александром Тодоровићем, председником једне организације избрисаних (СИА, *Civilna iniciativa izbrisanih aktivistov*) сазнала сам да, према тзв. Даблинској конвенцији, једна особа не може у две земље ЕУ тражити азил. Међутим, одлуке Уставног суда РС из 1999. и 2003. године (видети касније у тексту) бране сваку депортацију избрисаних.

²⁴ Из чланка *Otroci v zaporu*, објављеном у „Mladini“ 3. 2. 2007. године. О Бериши је исти часопис писао и у чланку *Izbrisani azilant*, од 17. 10. 2005.

²⁵ Dedić, J., н. д, 121.

Брисање, тј. непоседовање личних докумената, одражавало се и у другим животним сферама, које су мање везане за директне претње и малтретирања, али су исто тако избрисанима знатно отежавале свакодневицу. Готово сви који су интервјуисани 2005. имали су проблема са продужетком радног односа.²⁶ Већина је морала да ради „на црно“ и то најчешће физичке послове.²⁷

„Још увек немам никаква документа. Полиција зна и увек ме пусти. А посао тешко нађем. Сада радим на једној машини за сечење папира на којој је онај пре мене изгубио три прста. Наравно да нисам пријављен. Шта ћу, од нечега мора да се живи.“²⁸

Многи су доведени на руб преживљавања. Примера за то је више.²⁹

„Пре смо добро живели. Имали смо стан, ауто, гаражу и викендицу. Тамо смо гајили воће и поврће. Још смо и комшијама носили, толико смо имали. Колеге су прво мени долазиле да питају када су хтеле да позајме новац... Са децом смо сваког лета ишли на море. Сада немам ништа. Понекад погледам у контејнер, ако су људи нешто што је још употребљиво бацили.“ (прев. М. С.)³⁰

Губили су и право на здравствено осигурање, што је често доводило до погоршаног здравственог стања избрисаних, нарочито у случају када не би имали новац да лечење сами плате.³¹ Некада су добијали и потврду да не могу да имају здравствено осигурање.³² У том смислу је илустративна следећа прича:

„Иван Баго је био на прелому миленијума витални осамдесетогодишњак. Онда му једног дана на ногу пала палета и повредио је прст. Отишао је до болнице, где су средили рану. У болницу је ишао још и на превијање ране, а онда му је једног дана медицинска сестра рекла: 'Картицу, молим.' Господин Баго јој је

²⁶ Интервјуисани су били замољени да донесу фотокопије својих радних књижица, из којих се јасно види нагли прекид уписивања од 1993. године.

²⁷ У часопису „Mladina“ обављен је низ чланака у којима су описани животи неколицине избрисаних; на пример, поменути *Tujec ne more imeti otroka*, од дана 26. 11. 2001; *Popravljanje napak iz preteklosti*, од дана 15. 7. 2002; *Zgodba Janka Šribarja*, од дана 25. 8. 2003; *Zgodbe izbrisanih*, од дана 22. 12. 2003; *Izbrisani sa statusom kmeta*, од дана 19. 4. 2004; *Izbrisani branilci TO Slovenije*, од дана 8. 3. 2004.

²⁸ Интервју са И. Ј., од 28. 2. 2007.

²⁹ Погледати фусноту 27.

³⁰ Dedić, J., н. д, 132.

³¹ На основу интервјуа из 2005. године. Код 11 избрисаних које заступа „Studio Lana“ је то алармантно.

³² Чланак *Zgodba Janka Šribarja*, објављен у „Mladini“ дана 25. 8. 2003.

пружио стару здравствену књижицу, али сестра њоме није била задовољна. Пришла је другом пацијенту, узела му картицу и господину показала шта јој треба. Пластичну картицу Завода за здравствено осигурање са чипом. 'Господине, картица Вам треба. Иначе, свака ињекција кошта 4 500 толара.' Пошто Иван Баго до тога дана није имао проблема са здрављем, није ни приметио да није добио картицу. Затим је отишао до копарске филијале Завода и сазнао да је 1992. године био избрисан из евиденције. Из евиденције је био избрисан, јер је 1992. године био избрисан из регистра сталног становништва. Да се Иван Баго није повредио, можда ни данас не би знао да је његов правни статус врло сумњив. Ако министарство унутрашњих послова некога избрише из регистра сталног становништва, он последично изгуби гомилу других права. Закон о здравственој превенцији и здравственом осигурању каже да су осигурани они пензионери који у РС имају стални боравак. Појам *стални боравак* не упућује на кућу или стан у коме се стално борави, већ на компјутерски податак. Говори о томе да ли неко постоји у информационој бази министарства унутрашњих послова.“ (прев. М. С.)³³

Даље, пензионери нису могли да подигну своје пензије, пошто нису имали личне документе, а радници да их уплаћују, јер су радили „на црно“. Такође, радницима није рачунат радни стаж у периоду док су били без регулисаног правног статуса.³⁴

„Пензију, коју је зарадио у Немачкој, није могао у РС да добије нити да је подигне из банке, јер није имао стални боравак. Тако је остао без средстава за преживљавање, иако је пензија из Немачке долазила на његов рачун још од априла 1997. У међувремену су му из Немачке нагостили да ће престати да му уплаћују пензију, јер Јанко Шрибар није могао ниједним документом да докаже да је жив и да још увек постоји. Од немачког пензионерског осигурања је добио писмо у коме су захтевали да у документ којим сваке године потврђује да је жив упише и своје држављанство и податке из личног документа, иначе ће престати да му уплаћују пензију. Да би преживео, полако је распродавао свој иметак – ауто, који му држава није дозволила да користи, хармонику, Фендер гитару, скупе електронске ефекте за гитару, појачало за гитару, озвучење за певача, радијски стуб са Телефункеновим звучницима, микрофоне и различите држаче. По помоћ је отишао на одељак за социјални рад у Изоли, где су му службеници љубазно обајснили да помоћи код њих нема и

³³ Чланак *Izbrisani – 11 let pozneje*, објављен у „Mladini“, 24. 2. 2003. године.

³⁴ На основу интервјуа обављених 2005. године.

предложили му да илегално побегне преко границе. Издали су му и потврду о томе да му нису дали никакву помоћ.“ (прев. М. С.)³⁵

Особе које су биле избрисане нису могле да похађају високе школе, док је са основним и средњим било мање проблема. Директори и наставници толерисали су децу без докумената.³⁶

„Саша Миленковић, који се 1972. родио у Прокупљу, у РС је дошао када је имао 5 година. Године 1991. је завршио последњи разред средње школе, кренуо у посету браћи у Србију и изненада се нашао усред конфликта између српских и хрватских јединица. У РС се због блокада на путевима вратио тек фебруара 1992, закаснио да преда молбу за држављанство и постао избрисан. Помоћу старе личне карте покушао је да се упише на Факултет за спорт, али га без потврде о држављанству нису примили. У управној јединици у Мачковој улици су му избушили личне документе, а у РС је ‘са паузама’ боравио са радном и боравишном визом. После десет година живота, често на ивици сиромаштва, вратили су му статус сталног становника.“ (прев. М. С.)³⁷

Остале последице брисања само ћу набројати, да бих се што пре вратила правном аспекту феномена: немогућност откупа стана, или напуштања територије РС из страха да се неће моћи вратити, непризнавање очинства, отежаност легалне продаје иметка, отежаност процедуре за сахрањивање избрисаног покојника, раздвајање породица, искљученост из политичке партиципације, немогућност легалне вожње аутомобила и тако даље.³⁸

Укратко, свакодневица особа избрисаних из регистра сталног становништва РС била је дотерана до ивице толеранције. Прва тужба против Закона о странцима поднета је 14. новембра 1994.³⁹ Притисак на РС долази и од стране међународних организација, и то најпре од Канцеларије чувара људских права у РС.⁴⁰

„Пет година од осамостаљења РС многобројни појединци се још увек срећу са проблемима који су, више или мање, непосредно повезани са тим (осамостаљењем, прим. аутора). Ради се пре свега о поступцима за добијање словеначког држављанства, уређивању статуса странаца, исплати војничких пензија и

³⁵ Чланак *Zgodba Janka Šribarja*, објављен у „Mladini“ 25. 8. 2003. године.

³⁶ На основу интервјуа обављених 2005. године.

³⁷ Из чланка: *Zgodbe izbrisanih*, „Mladina“, 22. 12. 2003.

³⁸ На основу интервјуа из 2005. године.

³⁹ Dedić, J., н. д, 142.

⁴⁰ Letno poročilo 1995 – poglavje 6: *Ugotovitve in ocene o stopnji spoštovanja človekovih pravic ter o pravni varnosti državljanov v R S*, у делу: „Osamosvojitvena problematika“.

уређивању ситуације везане за војничке станове. Мислимо да је крајње време да држава та питања до краја реши. Несигурност и проблеми са којима се суочавају многобројни појединци, који не успевају да реше неко од наведених, за њих егзистенцијално важних питања, треба што пре да се заврше. У многобројним поступцима још увек су значајне ствари које се односе на период осамостаљивања и на којима се темеље, за појединца негативне правне последице. Мислимо да после пет година није допуштено обраћати пажњу ни на какве наводе о понашању појединца, у случају да се не ради о сумњичењу за кажњиве радње. Уколико се ради о кажњивим радњама, треба извести законом одређене поступке.“ (прев. М. С.)⁴¹

У наредним годишњим извештајима понављају се слични наводи.⁴² Притисак се наставља и кроз све учесталије тужбе против Закона о странцима. **Уставни суд РС 4. фебруара 1999. доноси одлуку да је избрис био неуставан:** „Уставни суд је у поступку за оцену уставности, започетом на иницијативу Благоја Миковића и Војислава Томића из Љубљане, на седници од 4. фебруара 1999. одлучио: 1. Закон о странцима (Uradni list RS, br. 1/91-I, 44/97 i 50/98 – odl. US) је у нескладу са Уставом, јер не одређује услове за добијање дозволе за стални боравак особа из члана 81, став 2, после истека рока у коме би могле да замоле за пријем у држављанство РС, ако то нису урадиле, или после дана када је одлука о непримању у држављанство РС постала коначна. 2. Одредница из члана 16, став 1 Закона о странцима није у нескладу са Уставом. 3. Утврђени несклад из тачке 1 Одлуке, законодавац је дужан да исправи у року од шест месеци од дана објављивања те одлуке у Урадном листу РС. 4. До исправљања утврђеног несклада из тачке 1 Одлуке, против држављана друге републике бивше СФРЈ не сме се изрећи указ присилног одстрањивања странца из члана 28 Закона о странцима, ако је на дан плебисцита, 23. 12. 1990, имао на подручју РС пријављен стални боравак и ако у Р. С. заиста живи.“ (прев. М. С.)⁴³

Из овога се, осим што је избрис био неуставан, види и то да су депортације избрисаних противуставне, као и то да законодавно тело мора донети закон који све те неусклађености треба да уреди. И заиста, 8. јула 1999. парламент доноси **Закон о уређивању статуса држављана других држава наследница бивше СФРЈ у РС (ЗУСДДД)**.⁴⁴ Према речима Матевжа Кривица, на основу тог закона је око 7 000 избрисаних поново добило дозволу за стални боравак.⁴⁵ Крајем 2002. године уложена је уставна иницијатива

⁴¹ Погледати веб-страницу www.varuh-rs.si/index.php?id=174&l=0

⁴² Погледати веб-страницу www.varuh-rs.si/

⁴³ Uradni list RS, 14/1999, od 12. 3. 1999.

⁴⁴ Uradni list RS, 61/1999, od 30. 7. 1999.

⁴⁵ Из интервјуа од 27. 2. 2007.

против ЗУСДДД.⁴⁶ И тако, **3. априла 2003, Уставни суд РС доноси следећу одлуку:**

„Уставни суд је у поступку за проверу иницијативе и у поступку за оцену уставности, започетом на иницијативу Друштва избрисаних пребивалцев Словеније, Птуј, и других, које заступају Матевж Кривиц из Медвода и Нева Миклавчич Предан из Љубљане, на седници од 3. априла 2003. одлучио: 1. Закон о уређивању статуса држављана других држава наследница бивше СФРЈ у РС (Uradni list RS, br. 61/99 i 64/01) је у нескладу с Уставом, јер се држављанима других република бивше СФРЈ, који су 6. 2. 1992. били избрисани из регистра сталног становништва, од наведеног датума не признаје стални боравак. 2. Закон о уређивању статуса других држава наследница бивше СФРЈ у РС у нескладу је са Уставом, јер не уређује добијање дозволе за стални боравак држављанима других република бивше СФРЈ из претходне тачке изјаве, којима је био изречен указ присилног одстрањивања странца из 28. члана Закона о странцима (Uradni list RS, br. 1/91-I i 44/97). 3. Члан 1 Закона о уређивању статуса држављана наследница бивше СФРЈ у РС је у нескладу са Уставом из разлога наведених у образложењу те одлуке. 4. Члан 2, став 1 и 2 Закона о уређивању статуса држављана других држава наследница бивше СФРЈ у РС престају да важе у деловима у којима одређују рок од три месеца за издавање дозволе за стални боравак. 5. Одбија се иницијатива за почетак поступка за оцену уставности члана 2, став 4, члана 3 и члана 7, став 3, тачка 12 Закона о уређивању статуса држављана других држава наследница бивше СФРЈ. 6. Одбија се иницијатива Хелсиншког монитора Словеније – асоцијације за људска права за почетак поступка за оцену уставности и законитости Закона о уређивању статуса држављана других држава наследница СФРЈ у РС. 7. Законодавац је дужан да Утврђени несклад из тачака 1, 2 и 3 Одлуке исправи у року од шест месеци од дана објављивања ове одлуке у Урадном листу РС. 8. Дозволом за стални боравак, издатом на основу Закона о уређивању статуса држављана других држава наследница бивше СФРЈ у РС, или на основу Закона о странцима (Uradni list RS, br. 1/91-I i 44/97), или на основу Закона о странцима (Uradni list RS, br. 61/99), утврђује се стални боравак држављана других република бивше СФРЈ у РС од 26. 2. 1992. надаље, ако су тога дана били избрисани из регистра сталног становништва. Министарство унутрашњих послова мора им по службеној

⁴⁶ Dedić, J., н. д, 143.

дужности издати допунске одлуке о утврђивању њиховог сталног боравка у РС од 26. 2. 1992. надаље.“ (прев. М. С.)⁴⁷

Из овога се види да је непризнавање сталног боравка особама које су на дан плебисцита о осамостаљивању РС имале пријављен стални боравак на њеном тлу било противуствано. Примедбе се односе и на тромесечни рок за предају молбе за добијање дозволе за стални боравак. Такође, Уставни суд тада први пут користи термин *брисање* и види се да је и Хелсиншки монитор предао иницијативу против ЗУСДДД. Међутим, осим убрзаног издавања допунских одлука након доношења тзв. **техничког закона о избрисанима 26. новембра 2003. године**, а који се односио на тачку 8 горепоменуто одлуке Уставног суда, до тзв. системског закона, који би свима избрисанима вратио одузета права, није дошло због јаког противљења тадашње парламентарне опозиције.⁴⁸ На основу тзв. техничког закона, према речима Матевжа Кривица, неких 4 000 избрисаних је добило дозволу за стални боравак.⁴⁹

И доношење тзв. техничког закона о избрисанима било је отежано услед деловања тадашње опозиције, а садашњих владајућих странака у словеначком парламенту. У оквиру предизборне кампање био је расписан референдум о томе да ли треба избрисанима вратити њихова права.⁵⁰ Резултати нису били обавезујући у том смислу да би утицали на доношење закона, али показују стање јавног мњења. РС је тада имала 1 625 805 регистрованих гласача, а на референдум је изашло њих 511 321. Против је гласало 94,60%, за је гласало 8,82% гласача, а неважећих листића је било 1,50%.⁵¹

Што се тиче броја избрисаних, званични број се може наћи у извештају Министарства унутрашњих послова РС, поднетом на конференцији за штампу 19. јуна 2002,⁵² где пише следеће:

⁴⁷ *Uradni list RS*, 36/2003, од 16. 4. 2003.

⁴⁸ *Dnevna Mladina*, *Uradništvo Mladina On Line*, 7:15, наслов вести *Državni zbor sprejel t.i. tehnični zakon o izbrisanih*, од 26. 11. 2003.

⁴⁹ Из интервјуа од 27. 2. 2007.

⁵⁰ *Dnevna mladina*, *Uredništvo Mladina On Line*, вести: *Referendum o izbrisanih*, 21. januar 2004 | 8:05, *Referendum o zakonu o izbrisanih v nasprotju z odločbo ustavnega sodišča* 3. november 2003 | 16:38, *Referendum o izbrisanih lahko preprečijo le ponovna pogajanja in rešitev z ustavnim zakonom*, 27. januar 2004 | 8:15, *Dolgotrajna razprava o referendumu o izbrisanih*, 30. december 2003 | 14:28, *Vložena zahteva po razpisu referenduma o izbrisanih*, 3. december 2003 | 7:40, *Na referendumu večinsko proti uveljavitvi tehničnega zakona*, 5. april 2004 | 7:20, *Bojkotirajmo ksenofobijo in nestrpnost*, april 2004 | 11:15, *Referendum o izbrisanih naj bi bil 15. februarja*, 31. december 2003 | 8:15, *Referendumsko vprašanje o izbrisanih v presojo ustavnemu sodišču*, 8. december 2003 | 13:27, *Državni zbor bo drevi vnovič odločal o popravi krivic izbrisanim*, 25. november 2003 | 7:35, *Opozicija zahteva razpis predhodnega referenduma o sistemskem zakonu o izbrisanih*, 27. avgust 2004 | 7:45, *Referendumsko vprašanje glede sistema zakona v nasprotju z ustavo*, 20. april 2004 | 15:40.

⁵¹ Види напомену 50.

⁵² „Ministrstvo za notranje zadeve Republike Slovenije. Tujski in državlјanski statusi. Tiskovna konferenca Urada za upravne notranje zadeve.“ Иначе, у зависности од извора, број се креће

“Будући да је у последње време пажња медија доста усмерена на категорију особа које су 26. 2. 1992. биле ‘избрисане’ из регистра сталног становништва, потребно је ради разјашњења тог питања појаснити следеће: ради се о особама које су у РС имале до 26. 2. 1992. пријављен стални боравак и све су биле држављани бивших република СФРЈ, које нису предале молбу за словеначко држављанство – или зато што то изричито нису желеле или из других разлога. Чињеница је да су те особе, у складу са важећим законима (Уставни закон за извођење базичног уставног акта о самосталности и независности РС и члана 81 Закона о странцима – оба акта су почела да важе 25. 6. 1991), постале странци. У складу са тада важећим законом о странцима, морале су да у РС уреде статус странца. Године 1999. Уставни суд РС одлучивао је о законитости таквог уређења и пресудио да законодавац мора да прихвати пропис који би одредио услове за добијање дозволе за стални боравак у РС, а требало је да ти услови буду блажи од оних који важе за друге странце који се тек усељавају у РС. Зато је био прихваћен ЗУСДДД, који је одредио суштински блаже услове, при чему је ограничио рок за предавање молбе на само три месеца (рок је истекао 29. 12. 1999.). Особе које су предале молбу по поменутом закону добијају, одн. добиле су дозволу за стални боравак странца, а не држављанство. Пошто се у јавности појављују различите цифре о томе колико има таквих особа, од 130 000 до 83 000, Министарство унутрашњих послова је помоћу управних јединица проверило стање и утврдило да је у регистру сталног становништва на дан 25. 2. 1992. било 29 064 таквих особа. Од њих је након 25. 2. 1992:

- 7 339 добило словеначко држављанство по основу уобичајене натурализације,
- 4 210 добило дозволу за стални боравак странца,
- 2 551 добило дозволу за привремени боравак странца.

Укупно је, дакле, свој статус у РС уредило 14 100 особа, а утврђено је и то да је:

- 9 528 особа одјавило стални боравак пре 26. 02. 1992,
- 1 231 особа одјавила боравак после 25. 02. 1992.

У регистру остаје још 4 205 особа које нису ни на који начин уредиле свој статус. За те особе ће Министарство унутрашњих послова утврдити да ли се још увек налазе на територији РС и, у случају да ту живе, проучити могућности за трајније решење њиховог статуса, или помоћу измене ЗУСДДД – помоћу

од 130 000 (INF Report: Slovenia 2001) до ниједног (неки посланици РС, према којима брисања никад није било).

продужења рока за предавање молбе, односно помоћу измена Закона о држављанству РС” (прев. М. С.).

Када се од укупног броја 29 064 одузме број оних који су се одјавили (9 528 и 1 231), долази се до броја 18.305, што је истовремено збир особа које су некако уредиле свој статус (14.100) и оних које то нису учиниле (4.205). Овај извештај је, према речима Матевжа Кривица, круцијалан зато што: „Званично потврђује брисање и први даје број особа које су избрисане“.⁵³

Дана 26. фебруара 1992. је 18 305 људи противуствано избрисано из регистра сталног становништва РС. После дуге борбе – како за голо преживљавање, тако и на правном тлу, већина је успела да добије неки правни статус. Колективних тужби против државних чиновника одговорних за избрис није било све до 2006. године, када су поднете Суду за људска права у Стразбуру. Истовремено слање тужби за одштету, написаних по јединственом обрасцу, иницијатива је коју је на савет Матевжа Кривица, у фебруару и марту 2007. године покренуо један део од приближно 4 000 избрисаних, који су у 2004. години добили допунске одлуке од Министарства унутрашњих послова.⁵⁴ Доношење тзв. системског закона за повратак свих права и за одштету и даље је под знаком питања.⁵⁵ Јавности још увек нису доступни сви подаци који су релевантни за овај проблем. Организације избрисаних, Društvo izbrisanih prebivalcev Slovenije и Civilna inicijativa izbrisanih aktivistov, према речима њихових садашњих председника – Марка Перака⁵⁶ и Александра Тодоровића,⁵⁷ обавезане су „Законом о чувању личних података“ да не издају информације о својим члановима. Државни органи и поједини чиновници узбуркају словеначку јавност повременим обелодањивањем података, али – услед несистематичности и контрадикторности – тиме још више доприносе мистификацији самог феномена.

Садашња словеначка десна влада дала је 2007. године Предлог уставног закона који би требало коначно да реши проблем избрисаних, а који је, међутим, противустан у већини својих тачака.⁵⁸ Овај предлог и даље није ратификован у словеначком парламенту, што значи да се ни после шеснаест година од брисања ништа није променило: избрисанима није објашњено зашто су избрисани, словеначка влада се није оградилa од брисања а није ни покренула истрагу, нити било какве поступке против евентуално одговорних

⁵³ Из интервјуа од 27. 2. 2007. године.

⁵⁴ Са конференције за штампу Društva izbrisanih prebivalcev Slovenije од дана 27. 2. 2007. У тим допунским одлукама пише где су на територији РС поједине избрисане особе живеле од дана када су тамо ступиле до датума примања одлуке.

⁵⁵ Из интервјуа са Матевжом Кривицем, од дана 27. 2. 2007.

⁵⁶ Из интервјуа од 27. 2. 2007. године.

⁵⁷ Из интервјуа од 28. 2. 2007. године.

⁵⁸ Kogovšek, N., *Izbrisani. Predlog ustavnega zakona kot negacija pravne države*, u Bezec, B., (ur.), *Zgodba nekega izbrisa*, Časopis za kritiko znanosti, Študentska založba, Ljubljana, 2007. године.

за тај чин, избрисанима нису враћена права ретроактивно, већ само она која добијају и други странци који су се тек пре десетак година доселили у РС, нема назнака извињења владе за брисање нити за одштете.

Резимирано, цела процедура брисања из регистра сталног становништва РС, од 26. фебруара 1992. до данас остаје, што се става и поступака законодавног тела тиче, обавијена велом тајни. Иако су у јавност доспели многи документи, од упутства за спровођење Закона о странцима, директора управе за управно-правне послове Славка Дебелека, од 27. фебруара 1992. године, о „рашчишћавању евиденција“, преко препоруке министра унутрашњих послова Игора Бавчара, од 4. јуна 1992. године, да се одузму већ добијена права онима који нису тражили словеначко држављанство у прописаном року, до небројених судских одлука и сведочења избрисаних, те извештаја међународних организација које се баве кршењима људских права у РС, крај овог проблема се не види. Не зна се ни тачан број оштећених, од којих су неки, да поновим, умрли – што због депортација у ратом захваћена подручја, што због несносних услова за живот, нити је установљен целокупан спектар кршења права загарантованих уставом РС и међународним конвенцијама. Међутим, у светлу тренутне политике ЕУ по питању регулисања држављанства, дозволе сталног или привременог боравка, запослења и сл. на њеном тлу, РС није никакав изузетак. Као што је казала правница из једне невладине словеначке правне групе, ЕУ се бави само кршењем људских права у свету. а не у свом „дворишту“. Зато се дозвољава доношење закона којима се ограничава могућност удруживања чланова породица миграната (најновији и најригіднији пример је Француска, са генетским утврђивањем сродства), дозвољава се директива о затварању илегалних миграната у трајању од 18 месеци (иако нису криминалци), након чега у већини случајева имају само две могућности (на неколико стотина људи, само једно или двоје добију статус избеглице или азил): депортација или пуштање на „слободу“ без икаквих документа. На тај начин се ствара огроман слој обесправљених људи, који су принуђени да се баве најризичнијим и, наравно, илегалним пословима, само да би преживели. Са друге стране, држава не мора да за њих гарантује ни у социјалном, ни у здравственом, ни у пензионом, ни у било ком другом погледу. Зато не чуди велики број протеста који се у последње вереме организују широм ЕУ, у којима се захтева основно поштовање људских права, од којих је једно и то да свако може слободно да се креће и бира место становања. Разлике између држављана и недржављана достижу алармантан ниво. Овим радом сам желела да прикажем пример таквог деловања са правног становишта, на основу кога се могу наслутити све тешкоће оних који су искључени само зато што су, према неким потпуно арбитрарним (у светлу људских права, али не и социополитичког контекста) критеријумима, представљени као претња националном систему и „интересу“ државе.

Извори и литература:

- Dedić, J., Jalušić, V. i Zorn, J., *Izbrisani: organizirana nedolžnost in politike izključevanja*, Mirovni inštitut, Ljubljana, 2003.
- Kogovšek, N., *Izbrisani. Predlog ustavnega zakona kot negacija pravne države*, u Beznec, B., (ur.), *Zgodba nekega izbrisa*, Časopis za kritiko znanosti, letnik XXXV, št. 228, Študentska založba, Ljubljana, 2007.
- Komel, M., *Karavana izbrisanih*, u Beznec, B., (ur.), *Zgodba nekega izbrisa*, Časopis za kritiko znanosti, XXXV, št. 228, Študentska založba, Ljubljana, 2007.
- Mekina, I., *Izbris izbrisa*, u Beznec, B., (ur.) *Zgodba nekega izbrisa*, Časopis za kritiko znanosti, XXXV, št. 228, Študentska založba, Ljubljana, 2007.
- Ministrstvo za notranje zadeve Republike Slovenije. Tujski in državljski statusi. Tiskovna konferenca Urada za upravne notranje zadeve. 19.6.2002.
- Одлука Уставног суда Републике Словеније, Уradni list Republike Slovenije 14/1999, од дана 12. 3. 1999.
- Одлука Уставног суда Републике Словеније, Уradni list Republike Slovenije 36/2003, од дана 16. 4. 2003
- Pistotnik, S., *Kronologija izbrisa 1990-2007*, u Beznec, B., (ur.) *Zgodba nekega izbrisa*, Časopis za kritiko znanosti, XXXV, št. 228 Študentska založba, Ljubljana, 2007.
- Temeljna ustavna listina, člen 4, Уradni list Republike Slovenije št.1, leto I, 25. 6. 1991.
- Закон о држављанству, Уradni list Republike Slovenije št.1, leto I, 25. 6. 1991.
- Закон о странцима, Уradni list Republike Slovenije št.1, leto I, 25. 6. 1991.
- Закон о уређивању статуса држављана других држава наследница бивше СФРЈ у Републици Словенији, Уradni list Republike Slovenije 61/1999, 30. 7. 1999.
- www.mladina.si/
- www.policija.si/si/organiziranost/uup/centujce.html
- www.varuh-rs.si/

Marta Stojić

Who are the Erased? A Politics of Exclusion in Slovenia

Key words:

the erased, court rulings, laws,
consequences of erasing

“The erased” is a local term for an administrative category of people that includes 18.305 individuals in Slovenia. In 1992 they were “erased” from the registrar of population with domicile in Slovenia due to legal regularities which required an application for a Slovenian citizenship in timely manner. Later decisions of the Constitutional Court of Slovenia confirmed irregularity of this act. The paper presents a history of the erased and a brief review of the current state in legal sense.

Jelena Čvorović

Institute of Ethnography SASA, Belgrade
cvrvc@yahoo.com

Women's Autonomy and Domestic Violence in the Sandzak Region: The Influence of Religion and Region*

This paper seeks to shed light on a specific aspect of domestic violence—wife beating in the Sandzak region, southwestern Serbia. The paper draws upon data collected in the course of a study on women's autonomy in the region. Violence against women in this area is closely linked to the institution of marriage, where related norms and cultural practices reinforce women's powerlessness, exposing them to domestic violence.

Key words:

women's status, wife beating,
gender cultural practices,
Sandzak

Introduction

This study focuses on wife beating and women's autonomy in the Serbian region of Sandzak, where Muslim and Christian Orthodox (Serbs) populations live side by side. This is an area with the largest concentration of Serbian Muslim population, known as Bosniaks. The Sandzak women are sometimes beaten by their husbands and pressurized by other men, mainly their fathers. The factors that play a part in this form of violent behavior are various as a consequence of traditions, transition, new economic practices and religion revival.

In Islamic settings, women occupy a separate and distinctive position that denies them autonomy and education (Caldwell 1986:175). The lack of control of their own lives is cited as the main factor that contributes to coercion of women and poorer mortality outcomes (Ghuman 2003, Das Gupta 1996, but see Dyson and

* The paper is the result of the research on the project no. 147021: *Anthropological research of communication in contemporary Serbia*, financed by MSTD RS.

Moore 1983, Jejeebhoy and Sathar 2001). On the other hand, there are some evidence suggesting wide variations in the ways which gender and behavioral norms are manifested across a range of Islamic countries (Obermeyer 1992). Several studies demonstrated that the dominant influence of behavior and cultural norms are imprinted by regionally prescribed social systems, and once religion is controlled, Muslim women exert as much autonomy (and the lack of domestic violence) as do non-Muslim women, wherever they reside (Jejeebhoy and Sathar 2001, Dyson and Moore 1983).

This paper explores these assertions empirically, using data collected during 2006-2007 extensive fieldwork in three Sandzak settlements. I compare the lives of Serbian and Muslim women and assess similarities and differences in women's autonomy and exposure to family violence in regard to religion/ethnicity, education, age, fertility, marriage patterns, and economic activity....

During the past decades, issues concerning domestic violence became one of the primary concerns of policy makers and researchers interested in women's health and status. Many women, especially in developing countries are exposed to many types of violence, but domestic/partner violence appears to be the most pervasive form. The World Bank (1993) estimates that domestic violence account for 5% of the healthy years of life lost to a woman of reproductive age in developing countries. Partner violence is the most prevailing form of gender violence worldwide (Heise et al. 1994). Domestic violence is directly linked with numerous kinds of physical and psychological injury to women. As such, domestic violence is not only an issue of human rights but also a serious social and public health concern. There are a number of studies to identify possible determinants of domestic violence, some of which are salient across diverse cultural and social contexts, but theories put forward to explain these issues remain relatively limited (Jejeebhoy 1998). Most studies on this issue have been focused on Western or South Asian countries (Koenig et al. 2003). Reliable data from the Balkans cultures remain limited and sources scarce. In the absence of evidence, many policy makers and authorities have been reluctant to deal with this issue, especially given that it refers to traditional cultural patterns and highly sensitive aspect of family life (Stanojevic 2006).

Novi Pazar's population is mostly Muslim - over 65,000 - compared to around 20,000 Serbs. The municipality of Novi Pazar has a high natural population increase rate, and in the period 1971-1981 it was 14%, while in 2002 it was 11.46% (Statistics for Serbia). Due to migrations and low natural increase, the Serbian and Montenegrin population was decreasing, and the Muslim population was constantly increasing.

Historical background

The Sandzak area seems appropriate to situate these issues: it is a region where women traditionally had little or no saying about their own life choices including marriage. The area became gradually Islamized since the 15th century and

the coming of Turks (Lutovac 1978). Today, it is an area with the largest concentration of Serbian Muslim population, known as Bosniaks. The other populations, which make national or ethnic minorities, consist of Orthodox Serbs and Montenegrins, and smaller groups of Turks and Albanians. Sandzak was founded as a military district during Turkish occupation in 1451. This territory is specific for the reason that there is a mixture of both Orthodox and Muslim Serbs. Current estimates on their relative population sizes vary, but Muslims form a significant majority in the region. The ethnic structure of the population of the Sandzak region is rather complex, complicated, and difficult to analyze. This results from the historical development of the Sandzak region, the events of which made it possible for the populations of different confessions "...to declare themselves, in certain social and economic, cultural and political circumstances, as members of different nations even though their ethnic roots are the same" (Rudic and Stepic 1993:54).

Still today, the populations of Sandzak are largely gender stratified, characterized by patrilineal descent, patrilocal residence, and hierarchical relations in which the patriarch or his relatives have considerable autonomy over family members, regardless of the religious affiliation (Gavrilovic 1985, Rudic and Stepic 1993). Strong control is exerted on women in almost every sphere of their lives: freedom of movement, decisions in family affairs, economic independence, and their relation with their husbands. All cultures in the region have been characterized by an ethic of honor and shame; these concepts may include vast number of moral correctness and reputation, female chastity being perhaps the most important element of familial honor (Gavrilovic 1985). Beyond the broad generalization on women's status in the Sandzak region, levels and patterns of female autonomy and exposure to family violence vary considerably within the region (information obtained by the courtesy of local non-government organization UrbanIn, in Novi Pazar), especially so after the transition has began. Sandzak has been one of the poorest areas of Serbia, but in the nineties it experienced a startling economic boom, thanks to private activity and small businesses mainly concentrated in the textile and footwear sectors. However, the beginning of transition period has produced a sudden collapse of this economic expansion resulting in mass unemployment. Nevertheless, many local people engage in a not-so-secret black economy, smuggling goods to and from Serbia to Kosovo and taking advantage of differences in prices and duties. According to the National Employment Agency, about one third of the local, healthy working-age adults are jobless, where young women make more than 40%. Today, the whole Sandzak area is struggling with the demands of a more complex economy and its people are stressed to make a living and to win political recognition of their claims to land and identity in what they consider to be their traditional territory.

Fieldwork

The fieldwork was conducted in three settlements in the Sandzak area: in a suburban area of Novi Pazar, the largest town, and two other settlements in close

proximity of the main municipality of Novi Pazar in 2006-2007. The names and locations of the settlement are being withheld at the request of most women informants.

The town of Novi Pazar (literally New Market, in Turkish *Yeni Bazaar*) was founded by a “Turkish” nobleman, Ishak-beg Ishaković around 1460 as an important trading post en route from Istanbul via Skopje to Bosnia and Dubrovnik (Rudic 1988). This trade route brought prosperity to the town in the 16th and 17th century, when, in terms of size and commercial power, it became the second most important town, comparable in importance to modern Belgrade or Sarajevo. Although the town deteriorated in the course of the 19th century the town retained its significance as the center of Sandzak, an administrative unit of the Ottoman Empire. As Sandzak was a territory keeping Serbia and Montenegro divided, the region was of great importance to both the Ottomans and the Habsburgs. Today, Novi Pazar is the most oriental town in Serbia, both in appearance and in spirit. There are echo of muezzins prayers from minarets across the town of around 85.000 which is today nearly 90 percent Muslim; beggars, Gypsies and unavailing young males crowd around improvised markets, selling everything from framed Koran verses to bogus designer blue jeans, underwear, toilet paper and perfumes. Many women are veiled and clothed head to toe in black, contrary to the region’s traditional mild Sunni version of the faith. “Islamic” ways are clearly seeing a revival. Although illegal since 1946, polygyny is encouraged by certain religious circles in Sandzak, and there is a current increase in number. For example, in spite that Serbian marriage law recognizes only one wife, that did not stop religious leader (mufti of Novi Pazar) Muharem Zukorlic from taking a second wife (Politika 2007). In addition, Sandzak’s Muslims like to be called Bosniaks because they claim they ethnically belong to Bosnia, not Serbia. Apart from being the center of the Serbian speaking Muslims, it is best known for its trade and especially for a jeans industry that developed during the last decade after state-owned textile factories went bankrupt.

The second settlement is a mix of rural and urban areas, with around 16.000 people, out of which around 98% are Muslims. The country town belongs to Novi Pazar municipality, around 44km from the town of Novi Pazar. The Muslim population declaring as Bosniaks (around 98%) is a mix of Islamized Albanians, Montenegrins and Serbs who converted to Islam in 18th and 19th centuries (Dzokovic 2003). Orthodox population makes around 2-4 %. This settlement has a high natural increase of population: from the available data, in 2004, it was 19.5% (Statistics for Serbia 2004).

The third settlement is semi-rural, around 40 km from Novi Pazar, inhabited by Orthodox population exclusively. It is a typical rural settlement, where the population engages in agriculture and cattle-breeding. The population has a very low natural increase, around -5.3%, similar to other Sandzak areas where Serbs make a majority (Statistics for Serbia 2004).

In all settings with Muslim majority, there are special religious schools known as *medresa*, which local Muslim children attend more or less regularly in

addition to regular schools. Male and female children attend separately religious schools. In fact, local Muslims voted for autonomy at a referendum in 1991, but the referendum was declared invalid by the former regime of Slobodan Milosevic. Muslims, nevertheless, have their own media, schools and the right to the Bosnian language. Lately, inter- and intra- ethnic tensions have been elevated.

Data/Methods

I will present preliminary results on wife beating, women's autonomy and address men's attitudes and behavior on family violence. The main research questions concerned the levels and patterns of female autonomy, variability within the religious division, and exposure to domestic/partner violence. I report preliminary results from in-depth interviews and self-questioner administered to 345 people, 171 women and 175 men, in three locations. The study's qualitative components examined autonomy of women, the social, cultural and economic processes underlying marriage, and violence within marriage. Autonomy has been defined in various terms as "the degree of women's access (and control over) material resources (including food, income, land and other forms of wealth) and to social resources (including knowledge, power and prestige) within the family, in the community, and in the society at large" (Dixon 1978:6). In this research, I measured autonomy as the control that women have over their own lives, including choice of marriage partner, voice within their families, control of employment and earnings, degree on physical mobility and decision on their and their offspring health care. In addition, participants were also asked to describe their own experiences and those of women in general, especially how they perceived women's circumstances in marriage to change over time. The quantitative data come from a survey administered to the participants. The survey covered a range of topics related to women's social, cultural, economic and physical well being, including their capacities and access to resources, empowerment, marriage characteristics, experiences of domestic violence... Currently married women were asked 6 questions on whether their husband had committed violent acts against them ever or in the past 24 months. All these questions asked about specific behaviors. One of the independent variables, education, was measured as number of years of school completed. In addition, one variable was used to asses for women's economic activity- the contribution to household expenses-

Logistic regression models were used to examine associations between domestic violence and other variables. (autonomy/violence; variables: age, education, iq, early marriage and reproduction, fertility...)

The criteria for selecting the settlements were designed to ensure some geographical and ethnic/religion variation. The sites are typical for this part of rural Serbia, all settlements being relatively poor and conservative. The participant were selected randomly, in a door-to-door research, therefore the generalizability of the results is not that limited. The results document the types and severity of violence against women in marriage, and explore the potential cultural and social determinants of domestic violence.

Survey findings

The comparison between the three settlements show that women in Novi Pazar (both Serbs and Muslims) and in the settlement inhabited by Muslim majority have an earlier age at initial reproduction, more children, more marriages and higher infant mortality than their counterparts from the Serbian village. Also, women's autonomy and all forms of family violence differ between the settlements. It appears that in the settlement inhabited by Muslim majority women have the least amount of autonomy and are the most exposed to family violence, when compared with the women in Novi Pazar and the Serbian village; in the settlement inhabited by Muslims, women are also the least educated. The results from a mix population in Novi Pazar could be explained by a relatively more urban setting and general urban modernization affecting all aspects of life, including family relations, which all may have influenced to a great extent the position of all women there. However, when the women are divided based on their religion (ethnicity), regardless of their place of residence, it appears that the Muslim women are disadvantaged in terms of autonomy and exposure to violence in comparison to the Orthodox women. They also tend to reside with in-laws more than the Orthodox women. Also, their demography and household data differ.

ethnicity	gender	age	N	minimum	maximum	mean	Std. deviation
Bosniak	F		97	17	65	35.51	10.41
		Years of schooling	94	2.00	16.00	10.5319	3.2018
		Age at 1 st reproduction	97	16	34	21.08	3.83
		No miscarriages	97	0	5	.40	0.91
		Intercourse frequency per year	97	.00	364.00	163.6804	82.6972
		Women autonomy	97	.00	7.00	2.6907	1.6225
		Valid (listwise)	94				
	M	age	138	22	60	36.12	8.72
		Years of schooling	135	2.00	16.00	10.7704	3.3855
		Age at 1 st reproduction	138	17	39	23.50	3.63
		No miscarriages	138	0	3	0.19	.48
		Intercourse	138	.00	364.00	150.0725	79.7223

		frequency per year					
		Women autonomy	138	.00	7.00	2.6377	1.6387
		Valid (listwise)	135				
Serbs	F	age	67	22	61	38.51	10.31
		Years of schooling	67	8.00	16.00	12.4776	2.7434
		Age at 1 st reproduction	67	19	39	24.69	4.96
		No miscarriages	67	0	1	7.46	0.26
		Intercourse frequency per year	67	2.00	208.00	51.0746	44.9324
		Women autonomy	67	.00	7.00	6.2836	1.3462
		Valid (listwise)	67				
	M	age	61	22	60	41.18	10.02
		Years of schooling	61	8.00	16.00	12.3934	2.6031
		Age at 1 st reproduction	61	18	38	26.74	4.00
		No miscarriages	61	0	1	4.92	.22
		Intercourse frequency per year	61	2.00	156.00	47.3279	36.8541
		Women autonomy	61	2.00	7.00	5.6393	1.1110
		Valid (listwise)	61				

On average, Muslims household have 5, 43 members, while Serbs have 4, 05. Serbian women have lower fertility: 1,78 in contrast with 2, 9 by Muslim women. They also have lower age at reproduction, less child mortality and less divorce than their Muslim counterparts. Furthermore, 80% of Serbian women responded that they think that women in general have much more freedom today, than in times of their mothers, while only 20 % of Muslim women responded so. When it comes to decision making, freedom of movement and exposure to violence, the Muslim women are clearly disadvantaged in comparison with their Serbian counterparts. For example, 58,33% of Serbian women can make their own, independent decision regarding their children (general upbringing, health practices, school choice) without asking or consulting their husbands or an elder member of their family, while only 24,60 % of Muslim women from the settlements can do that. Furthermore, the majority of Serbian women make their own decision about

employment (whether or not to work, where, and what kind of job) while only 17,7% of Muslim women are able to do so. Also, managing resources, such as money, is another difference between the Serb and Muslim women: 81,7 Serbian women and 45,38% Muslim women can use money (earned or family money) the way they feel like it.

The differences in mobility, freedom of movement and fear from their husbands respectively, are clearly shown: only 5% of Serbian women have to ask for permission from their husbands to visit a doctor, while 38% of Muslim women are able to do so. Moreover, only 1,6% Serbian women but 39,23% Muslim women have to have their husbands permission to go shopping (for personal items or those for their children). Going out without their husbands or an elder member of their family is not allowed for only 8% of Serbian women but the majority of Muslim women cannot do so: 93,85 responded they cannot go out of the house to meet a friend or have coffee in a local café if they are not accompanied by their husbands or elder relative. Also, only 13,3% of Serbian women fear to “speak up” and confront their husbands in family matters, while 51,54% of Muslim women fear so.

There are drastic differences in the levels of autonomy between Muslim and Serbian women: on a scale 0-7, Muslim women average 2,66 while Serbian women average 5,98.

Within the Muslim group, the key variables determining the level of autonomy are age (positively correlated: older women have more autonomy), number of marriages (more marriages less autonomy), and to a certain extent, employment (positively increasing autonomy). Both males and females assessed the level of autonomy similarly.

Within the Serb group, the key variables influencing the level of autonomy are age (negatively correlated: younger women have more autonomy), and education (more education correlates with more autonomy). In addition, Serbian women assessed their level of autonomy much higher than Serbian males did.

The participants were then asked to describe their own experiences in marriage regarding violence. The responses are as follows: 41,54% Muslim women responded that their husbands have beaten them up more than once, while only 3,33% of Serbian women reported the same events. Younger women reported more and recent beatings than older women in both groups. In addition, 5% Serbian women reported that their husbands have slapped them, while 80% of Muslim women reported so. Threats by their husbands (yelling and threats of physical violence) are experienced by 50% of Serbian women and 85,38 of Muslim women. In Muslim homes, verbal intimidation include threats to divorce the wife, to remarry, or to take the kids away if she does not do exactly as she is told.

Wife beating

				<i>Wife beating</i> In the last couple of years		Total
GENDER				No	Yes	
F	ETHNICIT	BOSNIAK	Count	56	41	97
			% within ETHNICIT	57.7%	42.3%	100.0%
		SER	Count	63	4	67
			% within ETHNICIT	94.0%	6.0%	100.0%
	Total		Count	119	45	164
			% within ETHNICIT	72.6%	27.4%	100.0%
M	ETHNICIT	BOSNIAK	Count	84	54	138
			% within ETHNICIT	60.9%	39.1%	100.0%
		SER	Count	61		61
			% within ETHNICIT	100.0%		100.0%
	Total		Count	145	54	199
			% within ETHNICIT	72.9%	27.1%	100.0%

Chi-Square Tests						
GENDER		Value	df	Asymp. Sig. (2-sided)	Exact Sig. (2-sided)	Exact Sig. (1-sided)
F	Pearson Chi-Square	26.224(b)	1	.000		
	Continuity Correction(a)	24.432	1	.000		
	Likelihood Ratio	30.280	1	.000		
	Fisher's Exact Test				.000	.000
	Linear-by-Linear Association					
	N of Valid Cases	164				
M	Pearson Chi-Square	32.759(c)	1	.000		
	Continuity Correction(a)	30.810	1	.000		
	Likelihood Ratio	47.938	1	.000		
	Fisher's Exact Test				.000	.000
	Linear-by-Linear Association					

N of Valid Cases	199			
a Computed only for a 2x2 table				
b 0 cells (.0%) have expected count less than 5. The minimum expected count is 18.38.				
c 0 cells (.0%) have expected count less than 5. The minimum expected count is 16.55.				

Symmetric Measures					
GENDER		Value	Asymp. Std. Error(a)	Approx. T(b)	Approx. Sig.
F	Nominal by Nominal	Phi	-.400		.000
		Cramer's V	.400		.000
	N of Valid Cases		164		
M	Nominal by Nominal	Phi	-.406		.000
		Cramer's V	.406		.000
	N of Valid Cases		199		
a Not assuming the null hypothesis.					
b Using the asymptotic standard error assuming the null hypothesis.					

Among the Muslim group, domestic violence is in a high correlation with religion. In addition, employed women are less exposed to any kind of family violence and threats, the same as those women with the least number of marriages (partners). Women's autonomy, patterns of marriage (arranged), and education are negatively correlated with family/partner violence.

Within the Serbian sample, age, employment and autonomy are negatively correlated with family violence, while sexual intercourse frequency is positively correlated with threats.

For the most participants, both men and women, the questions on domestic violence seemed not to be troublesome. Wife-beating appears accepted for most participants of Islamic faith, both by women and their husbands. Wife-beating is not a strange custom among Serbian men, but some Serbs (40%) have expressed their disagreement with the practice, complaining that their lives "...are hard enough since the transition is here, even without family disputes", as one informant put it. One Serb argued: "take a look at my wife [of 15 years], do you have any idea what she would do to me [referring to her somewhat robust physical appearance and the fact that they are jointly running a small farm]?". Based on the answers from the male Serbian informants, disputes within a family start and end up with yelling at each other; most of the times, a Serbian husband and wife argue because they disagree on children's issues. Many Muslim men, on the other hand, stated that sometimes, a wife, especially if she is a young inexperienced bride, "deserves" spanking, when she is disobeying or complaining in some other way.

Discussion

The relaxed attitude toward wife beating and the acceptance of relatively low status of women may come from the controversial issue on women in general in Islamic thought (Ali 2006, Nomani 2006). The family life in the Sandzak area was under the heavy influence of Islamic law and traditions for centuries. In this sample, the reasons for violence, according to Muslim female informants, included a woman's disobeying her husband's orders, and most of the time, a husband's jealousy. This brings up one of the more controversial issues in Islam worldwide: the authorization for husbands to beat disobedient wives. The 9th chapter of Koran says that men and women "are friends and protectors of one another" (Nomani 2006:42). Nevertheless, according to some interpretations of the Koran that allows wife-beating as a form of punishment, especially the verse 4:34, one translation says for "those on whose part you fear desertion, admonish them and leave the alone in the sleeping places and beat them" (Ali 2006: 56). Among Islamic countries, the practical application of legal codes varies considerably among countries; also, the meanings of the Koran concerning women, inheritance, polygyny, and m'uta marriages (short term unions) are not agreed upon, which creates ambiguity of Islamic doctrine and lack of a uniform message (Esposito 2001, cited in Ghuman 2003:421). This flexibility of religious practices has been used to justify both subordination and empowerment of women, and opposition to family planning, depending on the political and economic situation (Ali 2006).

In the present sample, Muslim women have little autonomy or freedom of movement, and limited opportunities for control over economic resources. Astonishing 91,1% are not employed outside their homes, and only 21% manages to earn some income of their own, whether through black market dealings or from part-time employment. In terms of marriage patterns, 95, 38% of marriages are arranged marriages, where young women have little or no saying about their future husbands. After marriage, these women are expected to remain under the authority of their husband's family, especially mother-in-laws. In general, they have little to say in domestic and decisions regarding children, and about the only means to enhance their status and confirm themselves as women is their fertility. One young uneducated recently married woman, a mother of two small children, explained: "What else to do, except to have babies? There's nothing for me in this place anyway. I don't have any school, and even if I do, my husband would never allow me to work outside home. I cannot go out with my girlfriends 'cause I'm married now, and it's boring. My babies keep me occupied so I don't think about other things, I'm too tired".

In contrast, Serbian women have more autonomy in all of these respects: they are less if at all secluded, free to choose their own profession (91% are employed outside home) and make decisions about children and their own health. On the other hand, most female informants regardless of their religious affiliation stated that they face threats of divorce or separation from children when they have "a huge argument" with their husbands over family issues. However, based on the

present data, Serbian men rarely fulfill their threats- in this sample, divorce among Serbs is 0%, while 31,53% of Muslim men had at least one divorce.

In the past, based on Islamic marriage rights, a divorce was possible and easily obtained by the male. Today customary practices are not so strictly obeyed, however, traditional cultural norms still affect the behavior of many men. In fact, 23, 66% of the Muslim men in the sample have had multiple marriages, some at the same time. The customary practice in this area is to have one registered marriage and in addition, to form informal unions that are more or less known to everybody. Children from these informal unions are recognized by their fathers. The additional wives have separate households and most of the time all know about each other. In the present sample, several Muslim men (5) stated having more than one wife, justifying their simultaneous unions by Islam's teachings. One of them explained: "Why having only one wife? I can support more, why should I make happy only one woman, when I can make several of them very happy!". From the available official data at the registrar's office in the Muslim settlement, in 2004, there were 468 marriages and 144 divorces, all requested by males. There are no data on informal unions, but many women commented that in such unions, the woman's position is even worse. Several Muslim women stated they would rather that their husband commits adultery than that he brings a second wife. Alternatively, several Serbian men detested the idea to have more than one wife "as the Turks [Bosniaks are called Turks by the Serbs] do"; they see monogamy as the social tradition that distinguishes them from Muslims.

In informal conversation, many women, both Muslim and Orthodox, expressed the view that a severely beaten woman is justified to leave her husband, but the cultural norms and economic realities in the region constrain the majority of women to do so. A divorced woman faces many challenges, including finding a job, social stigma and lack of support from her natal family. It appears that prevailing cultural norms on marriage and divorce (honor and shame) influence women powerlessness, being a critical factor underlying both their vulnerability to domestic violence and their exclusion from decisions, including those surrounding care during pregnancy, infant and child health.

An example of one young, educated woman from the Muslim settlement illustrates this. She is a 36-year old divorcee, living with her parents and her son. She left her husband of several years, after recurring episodes of violence provoked by his jealousy; her marriage was arranged. She and her child are stigmatized to the extent that she is socially isolated in public, while her son gets frequently scorned or even beaten by his schoolmates. She has a job in a local post office, but complains that her co-workers do not treat her same as other (married) women. Her situation would change, though, if she re-marries; however, she rejected several marriage offers, being afraid of another bad experience. She is lonely, and misses a father for her son, nevertheless, she does not regret her decision to get out of an unhappy and violent marriage: "My marriage was hell. He [the husband] forced me to cover my face, he prohibited me to greet people on the streets, all these coming from the man I didn't even know! I saw him only once before our marriage. I blame my parents for giving me to a completely foreign man, but he was from a good family, a good

opportunity. He used to beat me every time I would go out, even to buy bread in the local bakery. He treated me like I am not a human being, but a mare. I am just so happy that I have a son – men are so much luckier than we are. My son will not have to go through what most of us are going – a living hell, with no freedom, privacy or your own free will”. She admits she was lucky enough that her parents took her back; without that option, she would be still trapped in abusive relationship. Her mother explains that it is more the matter of a “family shame” than anything else; she herself was married when she was only 15, to an older man. She claims that she suffered beatings in her younger days, just like her daughter did recently, but never got any support to change her life: “It’s like a vicious circle. First my mother, than me, than my daughter...all given away, without a right to complain. This is one damned culture where men dominate us. I don’t think it will change any time. This is extremely closed society, where everybody is spying on everybody, especially women”.

Ecological and cultural forces influence marriage patterns and reproductive behavior and timing. In pastoral and agricultural societies many men are able to accumulate resources needed to support more than one wife; in cultures without the prohibition of having only one wife men compete with each other for the establishment, social dominance and control of resources that women need to raise children (Borgerhoff Mulder 1990). Social and economic dominance influence the number of women a man can have and the number of surviving children (Irons 1993). The investment of wealth in mating effort is a successful reproductive strategy for men in these cultures. In contrast, unstable ecologies or large, stratified societies are characterized by ecologically or socially imposed monogamy (Draper and Harpending 1988). High levels of paternal investment is necessary for children survival while ecological conditions limit men’s ability to accumulate wealth, hence limiting mating opportunities. In many industrial societies, monogamy is socially imposed, and the result is a relative shift in men’s reproductive efforts, from mating to parenting (MacDonald 1995). Legal and social prohibitions against polygynous marriages are combined with women’s preference for high-investment monogamous marriages, limiting men’s mating opportunity and hence reducing the opportunity cost of paternal investment. In cultures that allow polygyny, even monogamous men often divert social and material resources from their families to their mating efforts, in their attempts to attract and obtain more wives (Hames 1992). Traditionally, Islam in Sandzak has tolerated polygyny and encouraged large families and numerous children. When social or ecological conditions do not impose monogamy, many men focus more on mating than on parenting. The available human data on polygyny and reproductive success tell that polygyny benefits the male: men gained in fitness from increasing degrees of polygyny (Daly and Wilson 1983). The care that females give becomes a resource for which males compete: the male who manage to inseminate a female also wins for his descendants a share of the female’s parental investment. The higher number of divorces and low parental investment in the Muslim sample for both males and females could be explained by their social tradition of tolerated polygyny (Cvorovic, in preparation). In addition, prestige and access to women interact: women are both a reward and a sign of status (Symons 1979). The absence of a rule

prohibiting multiple wives regularly involves competition between males, often involving violence (Cvorovic 2004). Consequently, there is considerable competition for getting and keeping as many wives as possible. Because of this competition and latent violence, many societies have attempted to mitigate these through complex traditions. In Sandzak Muslims' settings, one of such social tradition appears to be "claustration" practices: women of reproductive age are veiled, they are commonly chaperoned, guarded and even secluded for the acknowledged purpose of protecting their chastity. Furthermore, in a multicultural environment, such as Sandzak, a mix of cultures and influences form a specific cultural system prescribing traditional women's role both in Islam and Christianity. In the Serbian sample, secularization plays an important part in shaping peoples lives and the status of women. In the Muslim sample, "Islamic" ways are experiencing a revival, influencing already low position of women. Interesting differences between the two populations remain, especially in the area of education, marriage, fertility, domestic violence and women's status.

In human societies all women must face at least the prospect of being beaten by their husbands (Draper 1992). This fact is not just a matter of social inequality. Human males are larger and more aggressive compared with human females, and worldwide, men almost exclusively monopolize positions of authority. This size difference, observed generally among mammals, is an outcome of mammalian reproductive physiology (Alexander et al. 1979, Daly and Wilson 1983). The size dimorphism and behavior have to do with the reproductive specialization of the sexes: females experience lengthy internal gestation, postnatal nourishment and prolonged maternal care, while males became more specialized in directing efforts toward finding access to mates and toward somatic developments that favor successful competition with other males over mating opportunity with females (Trivers 1972). Humans produce only a few slow maturing offspring, who require large parental investment in order to survive, carrying so the mammalian specialization to an extreme. Women are dedicated to an uneven amount of the parental care since, unlike males, they cannot recuperate one or a few infant/child deaths by finding another mate (Lancaster 1985). This reproductive inequality affected both the behavioral and somatic dimorphism between the sexes. In general, women invest more in offspring and have a greater concern to bind a male to themselves than vice versa (van den Berghe 1979). Among humans the male parental role is important to the survival of offspring and the price that females pay for obtaining the economic cooperation of their mates is male sexual jealousy (Daly and Wilson 1988).

If we accept that men have evolved to pursue fitness, it comes as no surprise that they also strive to control women and to traffic in female reproductive capacity (Paige and Paige 1981, Levi-Strauss 1969). Men have gained access to women primarily through marriage. In a substantial majority of society from Ethnographic Atlas (Murdock 1967), marriage appears as a contract between men, a formalized exchange of women as commodities (Levi-Strauss 1969). In many societies women are very much treated as male property, while in others they seem to be more autonomous but still under control exercised by kin groups and their

husbands. Based on a relationship attitude between husbands and wives, data from a majority of societies point out that marriage is best viewed as a reciprocal exchange of benefits between husband and wife, an exchange that includes the man's parental investment for paternity of offspring provided by the woman (Daly and Wilson 1983:290). On the other hand, men's proprietary attitude toward women's reproductive capacity is manifested in violent sexual jealousy and in many other restrictive claustration practices that serve for the most part as confidence of paternity tactics (Dickemann 1981). In fact, male sexual jealousy is the primary motive in spousal homicides throughout the world (Daly and Wilson 1983), and appears as the leading motive in non-fatal wife beating also.

An interesting aspect of cultural variability is the extent to which the underlying reproductive asymmetry of men and women is institutionalized (Draper 1992). Most cultures recognize that men and women have different reproductive strategies and interests, and institutionalize a double standard of sexual morality (Broude and Green 1976). A greater measure of restrictions is generally imposed to women than to men, and the usual way to regulate men's greater sexual leeway is polygyny (van den Berghe 1979).

In fact, all men have deep polygamous tendency, and even in monogamous societies, men will compete for females, since "in men, these tendencies are natural and universal, and that only limitations born of the environment and culture are responsible for their suppression" (Levi-Strauss 1969:37). On the other hand, in circumstances where fertility is low and monogamy is imposed, as a result of ecological constraints or social conventions, there should be greater restraints on the ability of men to coerce females. In this situation, the reproductive interests of the sexes are the same (Alexander et al. 1979). That is why the low-fertility monogamous Serbs show greater restraints in coercing women. The cooperation among human males in traditional societies may reflect the achievement of cooperation as a competitive strategy: male reproductive success depended on social and political skills in controlling and managing aggression.

The main findings suggest that religion and accompanying cultural practices still play an important role in influencing female autonomy and her exposure to violence in this study sample, especially so in the Muslim sample. The results confirm considerable variation in the levels of violence and determinants of women's autonomy in the Sandzak region. The data suggest that in the more gender stratified settings the lack of autonomy is largely the result of factors that were traditionally influenced by religion and in recent times, enhanced by fundamentalistic movement in Islam. The findings also demonstrate the importance of cultural institutions of gender in each community, shaped by religion. So, there is a support for the argument that Muslim women are disadvantaged in terms of autonomy (Das Gupta 1996), at least when compared with their Orthodox counterparts from the same region. Muslim-Orthodox differences in every dimension of autonomy and family violence are significant. Therefore, religion remains an important part of the explanation of social and cultural traditionalism/conservatism in the region, and the greater conservatism of the Muslim families can be traced to the more strict forms of Islam that prescribe

women's role and status. The main suggestion is that marriage represents an important site for expression of gender roles and relations and that the prevailing marriage systems and practices in the Sandzak region need to be understood in the context of strategies developed by individuals and families, under the influence of the political, historical and religious factors, as the best strategies for reproduction and survival.

The finding that employment raises women autonomy in both Muslim and Serbian samples in spite the traditional factors that remain strong, suggest strategies that should focus on women's gender consciousness, enabling women to access resources and public services, providing support for challenging traditional norms that underlie gender norms.

Conclusion

This paper has described the social and economic conditions that influence the coercion of women in the region of Sandzak. The findings imply that religion and accompanying cultural practices still play an important role in influencing female autonomy and her exposure to violence in this study sample. Economic and cultural contexts – operationalized here by religion – influence the factors associated with autonomy and subsequently, wife beating. One of the most important influences on women's coercion comes from the marriage pattern that does not condemn aggression in both cultures. The cultures of the Sandzak region differ in many features, but the coercive constraint of women is applied widely, reflecting perhaps human selective history of paternal investment and attendant cuckoldry risks (Daly and Wilson 1983). Human marriage tends to polygyny, and the actual mating system is one in which males compete for the limited resource of female reproductive strategy, with varying degrees of success. At least three elements are considered important in understanding the unique hindrance of the human female, crucial in her victimization:

1. due to the extremely dependent state in which children are born, and due to their slow development, any roles conflicting with a woman's reproductive agenda are usually being avoided either by her alone as an individual or denied her by her mates and her kin;
2. a woman can maintain several dependent offspring at the same time, at different stages of dependence, while her own physical energy and time remain the same;
3. a woman needs help in order to rear a child, and while some help may come from her kin, all human cultures try to regulate access to the reproductive capabilities of women by encouraging marriage, making thus a father/husband to share the responsibilities of rearing the children (Draper 1992:45).

In Sandzak, traditional forces continue to influence women's position. The results confirm considerable variation in the levels of violence and determinants of women's autonomy in the Sandzak region. Muslim women are disadvantaged in

terms of autonomy and more exposed to violence when compared to Serbian women from the same region. Findings suggest that Muslim women are for the most part excluded from family decision making, they have limited access to resources and their freedom of movement is constrained; few are free from threat and violence from their husbands.

The data suggest that in the more gender stratified settings the lack of autonomy is largely the result of factors that were traditionally influenced by religion and in recent times, enhanced by fundamentalistic movement in Islam. Religion so remains an important part of the explanation of social and cultural conservatism in this area, and the reinforcement of Muslim culture. In contrast, the direct influence of Islam is more modest among Christian part of population, although no doubt has played an important role in developing cultural values and norms. In the Serbian Orthodox tradition, the marriage of a man to more than one woman or vice versa is sharply forbidden. Islam has always permitted divorce for males – a husband simply declares “I divorce you” three times in a row (Ali 2006). This also affects a woman’s position in her family and society as a whole. In addition, the traditional forces such as co-residence with in laws among Muslim communities continue to influence levels of autonomy. Early, arranged marriages lead to early reproductive activity and higher fertility among these women; the high fertility, low status and socio-economic position of women are prescribed cultural roles that few of them can escape. Lacking economic support, education and skills, these women have nowhere to turn to, including their own kin group. Most of the time, women in their kin group are as powerless as they are, lacking means to support or help. Some of these women declared that their fathers or other male kin were severe and physically intimidating in insisting that they stay with their abusive husbands. In rare occasions, individual, older women by virtue of their age come to stand in position of more power; their power comes from the fact that they are way past child bearing age, with several grown up children- their reproductive value to their husbands and other potential mates was diminished and reasons for jealousy faded out. In contrast, in more gender egalitarian settings, traditional norms keep on influencing levels of autonomy, but in a more modest way. There are many economic hence practical reasons that influence restraining on the coercion of women among the Serbs. The Serbian women contribute to the family earnings. Serbs are a minority in Sandzak, and in the given unstable and unpredictable political and economic environment of Sandzak, regular work by husband and wife is necessary to support their children. In this local Serbian culture, women are valuable not just for their reproductive effort but for their economic labor too. In addition, the availability of kin, together with the small size of Serbian population in the area, implies there are few occasions when women are outside informal pressure of the community scrutiny.

The findings also demonstrate the importance of cultural institutions of gender in each community, shaped by religion. These findings do not reflect “the Islamic world”, which is much too complex to be reduced to a single cultural design. Islam can take many different characteristics, and there are many doctrinal differences within Islam.

The main suggestion is that violence against women in this area is closely linked to the institution of marriage where related norms and cultural practices reinforce women's powerlessness, exposing them to domestic violence: men often use violence to enforce their dominance and non-egalitarian gender norms. In the past environments of evolutionary adaptation in which human social and sexual behavior has been shaped, a woman has had few degrees of freedom (Draper 1992:45). The fitness penalties for a woman's error in judging a man's support have been too severe. This fundamental picture should be kept in mind by those who claim not to understand why so many women remain for so long in abusive environments.

References

- Alexander, R. D., R. D. Hoogland, K.M. Howard and P.W. Sherman. 1979. *Sexual Dimorphism and Breeding Systems in Pinnipeds, Ungulates, Primates, and Humans*. In *Evolutionary Biology and Human Social behavior: An Anthropological Perspective*. Eds. N. Chagnon and W.G. Irons. North Scituate, Mass: Duxbury Press. Pp. 902-935.
- Ali, K. 2006. *Sexual Ethics and Islam. Feminist Reflections on Qur'an, Hadith and Jurisprudence*. Oxford, England: One World Publications.
- Broude, G. J. and S. J. Green. 1976. *Cross-Cultural Codes on twenty Sexual Attitudes and Practices*. *Ethnology* 15(4):409-429.
- Caldwell J.C. 1986, *Routes to Low mortality in Poor Countries*. *Population and Development Review* 12:171-220.
- Čvorović, J. 2002. *The Wooers and the Wooed: Male Homosexual Behavior in Modern and Primitive Societies*. Guli Press: Beograd.
- Čvorović, J. *Paternal Investment and behavioral outcomes: reproductive strategies among women in Sandzak*. in preparation.
- Daly, M. & Wilson, M. I. 1983. *Sex, evolution, and behavior*. Belmont, CA: Wadsworth Publishing Company.
- Daly, M. & Wilson, M. I. 1988. *Evolutionary Social psychology and Family Homicide*. *Science* 242:519-524.
- Das Gupta M. 1996. *Life Course perspectives on Women's Autonomy and health Outcomes*. *Health Transition Review Sup.* 6:213-31.
- Dickemann, M. 1981. *Paternal confidence, reproductive strategies, and social stratification: a preliminary model*. In N.A. Chagnon and W. Irons, eds. *Evolutionary biology and human social behavior*. North Scituate, Mass: Duxbury Press.
- Draper, P. 1992. *Room to maneuver: !Kung Women Cope with Men*. In *Sanctions and Sanctuary: Cultural Perspectives on the Beating of Wives*. Eds. D.A. Counts, J.K. Brown and J.C. Campbell, pp. 43-61. Boulder, CO: Westview.

- Dyson T. and Moore M. 1983. *On kinship Structure, Female Autonomy and Demographic behavior in India*. Population and development Review 9:35-60.
- Ђоковић Е. 2003, *Етничка иконфесионална структура становништва општине*. Гласник Српског географског друштва, бр. 83, св. 1, 73-78.
- Faour M. 1989, *Fertility Policy and family Planning in the Arab Countries*. Studies in Family Planning 20:254-63.
- Гавриловић, Љ. 1985. *Додељивање деце после развода брака као показатељ положаја жене у друштву*. Етнолошке свеске VI, 11-17.
- Ghuman, S. J. 2003. *Women's Autonomy and Child Survival: A Comparison of Muslims and non-Muslims in Four Asian Countries*. Demography, vol. 40. no 3, 419-436.
- Heise, L. L. , A. Raikes, C.H. Watts and A.B. Zwi. 1994. *Violence Against Women: A Neglected Public health issue in less developed countries*. Social Science and Medicine, 39:1165-79.
- Jejeebhoy, S. J. 1998. *Associations between Wife-beating and Fetal and Infant Death: Impressions from a Survey in rural India*. Studies in Family Planning, 29, 2:300-308.
- Јовановић. С. 1993. *Демографски раст и демографске промене у републици Србији*. У Етнички састав становништва Србије и Црне Горе и Срби у СФРЈ, књ. 1, Етнички простор Срба. Београд. Географски факултет.
- Koenig, M. A., Ahmed, S., Hossain, M.B., and Mozumder, A.B.M. 2003. *Women's status and domestic violence in rural Bangladesh: Individual and community Level Effects*. Demography, 40, 2: 269-288.
- Lancaster, J. B. 1985. *Evolutionary Perspectives on Sex Differences in the Higher Primates*. Gender and the Life Course. Ed. A.S. Rossi. New York: Aldine, pp.3-28.
- Лутовац, В. 1978. *Етничке промене у области старе Раишке*, Глас-Српска Академија наука и уметности. Одељење друштвених наука, 37 књ. 20.
- Levi-Strauss, C. 1969. *The elementary structures of kinship*. Boston: Beacon.
- Митриновић, Ц. 1926. *О Муслиманима у Босни*. Београд
- Мушовић, Е. 1985. *Тутин и околина*. Гласник Етнографског Института, САНУ, XXVII.
- Нури-Хацић, О. 1931. *Мухамед и Коран*. Београд. Геца Кон.
- Nomani, A.Q. 2006. *Standing Alone: An American Woman's Struggle for the Soul of Islam*. San Francisco: Harper Collins.

- Нурковић, О. 1984. *Осврт на нека карактеристична обиљежја динамике подручја општине Нови Пазар, Сјеница и Тутин, Географска истраживања*, Географско друштво Косова, Приштина.
- Paige, K. E. and Paige, J. M. 1981. *The Politics of Reproductive Ritual*. Berkeley: University of California Press.
- Republički zavod za statistiku Popisi stanovništva 1948-1991. <http://webrzs.stat.gov.rs/axd/index.php>
- Republički zavod za statistiku Srbije Prvi rezultati popisa stanovništva domaćinstva stanova poljoprivrednih gazdinstava 2002 godine – Stanovništvo prema nacionalnom sastavu i veroispovesti u Republici Srbiji. Beograd, (Saopštenje br. 103) <http://webrzs.stat.gov.rs/axd/index.php>
- Рудић, В. 1988. *О националном имену муслимана с освртом на књигу Ћамила Сијарића 'Хергеџ Босно и твоји градови'*. Београд. Стручна књига.
- Рудић, В. и Степић, М. 1993. *Етничке промене у Раишкј области после Другог светског рата.. У Етнички састав становништва Србије и Црне Горе и Срби у СФРЈ* (књ 1 Етнички простор Срба) Београд. Географски факултет.
- Sheha, R. A. *Woman in the shade of Islam*. 2006. www.muslimconverts.com/e-books/books.htm.
- Trivers, R. 1972. *Parental Investment and Sexual election. In Sexual Selection and the Descent of Man: 1871-1971*. ed. B. Campbell. Chicago: Aldine Publishing company, pp. 136-179.
- van den Berghe, P.L. 1979. *Human Family Systems: an Evolutionary View*. New York, Oxford: Elsevier.

Јелена Чворовић

Аутономија жена и насиље у породици у регији Санџака: утицај религије и регије

Кључне речи:

насиље у породици, Санџак, жене, еволуција

Овај рад се бави специфичним аспектом насиља у породици – насиљем над женама у регији Санџака. Насиље уперено према женама повезано је са институцијом брака, где културне норме и норме понашања утичу на положај и обесправљеност жена, излажући их насиљу у породици. Жене у Санџаку (Српкиње и Муслиманке подједнако) повремено су тучене и малтретиране од стране својих мушкараца – очева, браће, а нарочито мужева или партнера. Анализа обухвата укупно 164 жене (и њихове партнере), различитог економског, образовног и друштвеног статуса, различите религије, фертилитета и економске активности.

У испитиваној групи муслиманских жена, најважније варијабле које утичу на ниво аутономије жена јесу година рођења (у позитивној корелацији), број бракова (негативна корелација) и, донекле, економска активност. У овој групи испитаника, и мушкарци и жене подједнако оцењују ниво аутономије жена.

У групи испитаних српских жена, најважније варијабле које утичу на ниво аутономије жена јесу година рођења (у негативној корелацији) и образовање (позитивна корелација). Поред тога, српске жене оцењују свој ниво аутономије као много већи у односу на то како га оцењују њихови партнери.

Брак је, као институција, у блиској вези са насиљем у породицама у српским и муслиманским заједницама у Санџаку: мушкарци често користе насиље да потврде своју доминантност и неједнак положај жене у оквиру породице. У давном природном и друштвеном окружењу, када су се формирале еволуционе адаптације, жене су имале мало или нимало слободе. Фитнес „казне“ за учињене грешке при процени партнера и његове будуће подршке/улагања биле су сигурно несагледиве у еволуционом смислу. Овај основни постулат еволуције треба имати на уму када се питамо зашто толико жена остаје и опстаје у насилним везама брака/средине.

Јадранка Ђорђевић Црнобрња

Етнографски институт САНУ, Београд

eisanu@sanu.ac.rs

Наследноправни положај усвојеника и усвојиоца

- на примеру из Врања - *

Наследноправни однос између усвојеника и усвојиоца неретко бива идентичан односу који постоји између родитеља и њихове биолошке деце. У том погледу се као посебно занимљиво поставља питање наследних права усвојеника наспрам његових биолошких родитеља и крвних сродника, са једне стране и родитеља по усвојењу и осталих грађанских сродника, са друге стране. Адопција је са етнолошког становишта интересантна између осталог и због тога што се тиче односа између крвног и грађанског сродства. Поменути однос долази до изражаја у пуној мери управо код наслеђивања.

У раду се анализира наследноправни положај усвојеника и усвојиоца у врањском крају, у другој половини двадесетог века.

Кључне речи:

потпуна адопција, непотпуна адопција, грађанско сродство, крвно сродство

*Filios familias non solum natura, verum et adoptiones faciunt.*¹

Постојање крвног сродства између усвојеника и усвојиоца представља факат са којим сам се суочавала на терену.² Закон о породици који је у

* Рад је резултат истраживања на пројекту: *Између традиционализма и модернизације – етнолошко/антрополошке студије културних порцеса у Србији* (бр. 147020), који у целини финансира Министарство за науку и технолошки развој РС.

¹ „Деца у породицу долазе не само природним путем (рађањем) него и усвојењем“ (Годоровић Владимир, Кулић Роса, *Наследно право и ванпарнични поступак у пракси*, Закон о наслеђивању са објашњењима, Закон о ванпарничном поступку са објашњењима, друго измењено и допуњено издање, „Службени Гласник“ са п. о. Београд 1997, 73).

² Грађа на којој се рад базира прикупљена је путем теренског истраживања у Врању и околним селима. Теренски рад обављан је у више наврата од 2003. до 2006. године. Истраживање у хронолошком смислу обухвата период друге половине двадесетог века.

примени у Србији подржава могућност усвајања крвних сродника.³ Међутим, важно је истаћи да се наследни односи који произилазе из чина усвојења регулишу у пракси у складу са обичајноправним начелима, а не у складу са нормативистиком. А између обичајноправне и законодавне праксе постоје извесне неподударности. У тексту полемишем о онима које се тичу регулисања наследних односа између усвојеника и усвојитеља.

* * *

Потребно је свакако нагласити да наследноправна дејства усвојења у свакој држави, па тако и у Србији, зависе – с једне стране – од врсте усвојења која постоје у тој држави, а са друге – од општег става према значају усвојења у друштвеном и правном систему сваке државе. У Србији је, у складу са одредбама савезног Закона о усвојењу из 1946. године, постојала само могућност непотпуног усвојења. Одликовало га је то да „није ни у колико дирало у односе и правне могућности које су постојале између усвојеника и његових крвних сродника“.⁴ То је конкретно значило да се адопцијом у том периоду „не уништавају већ постојећи односи крвног сродства у којима су се дотле налазили усвојеник и усвојилац нити се тиме утиче на могућност заснивања, на страни ових лица, новог односа крвног сродства у будућности.“⁵ С обзиром на то, „усвојено лице се може појављивати било као оставилац било као наследник како у оквиру заједнице својих крвних тако и у оквиру заједнице својих грађанских сродника.“⁶ Тако је појединац који је адоптиран имао законско право да наследи своје биолошке родитеље, али и оне стечене адопцијом. Њега су такође могли да наследе његови сродници по крви, али и они проистекли из адопције.⁷ Правници су у вези са тим постављали питање наследноправног положаја и права појединаца који припадају једној или другој групи сродника, уколико заједно конкуришу за наследство особе која је усвојена. Наиме, у том случају су у сукобу интереси две групе сродника – крвних и грађанских. Управо у том погледу и постоје разлике између законских прописа о адопцији и наслеђивању који су

³ Усвајање крвног сродника регулисано је чланом 92 Породичног закона. Из текста ове норме видимо следеће: „Не може се усвојити крвни сродник у правој линији, а од сродника у побочној линији рођени брат или сестра, односно брат или сестра по оцу или мајци.“ (*Породични закон*, „Сл. Гласник РС“, бр. 18/2005, 22, <http://www.lawyer.co.yu/baza/gradjansko%20pravo.htm>). При том је потребно нагласити да су и остали наши закони о браку и породици који су претходили претходно наведеном, пружали могућност усвајања сродника, односно – нису стављали под обавезно усвајање несродника.

⁴ Благојевић Борислав, *Наследно право у Југославији*, Права република и покрајина, „Савремена администрација“, Београд 1988, 138.

⁵ *Ibid*, 135.

⁶ *Ibid*, 135.

⁷ У случају адопције говоримо о грађанском сродству, односно – о сродству по усвојењу. Оно настаје између усвојеника и усвојиоца, а самим тим и између усвојеника и осталих усвојичевих крвних сродника.

примењивани у Србији током педесетих и шездесетих година и оних који су узаконени након седамдесетих година двадесетог века.

Са уставним амандманима из јуна 1971. године, питања породичног и статусног права физичких лица прешла су у искључиву нормативну надлежност република и покрајина. Међутим, када је адопција у питању, поменути период буди интересовање из другог разлога. Наиме, правници и остали припадници законодавног кора почели су тада јавно да заступају мишљење да би у држави (СФРЈ) требало допустити, поред непотпуног, и потпуно усвојење.⁸ Напоменула сам да је посебно дискутабилно било питање наследних права и положаја крвних сродника усвојеоца наспрам усвојеног, и обратно. У том смислу се претпоставило да ће ствари бити јасније и једноставније за решавање уколико се узакони потпуна адопција. Тако је у Србији, уз непотпуну, нормирана и потпуна адопција.⁹ Наследна права и положај усвојеника и усвојеоца од тог момента надаље зависе од врсте усвојења и регулишу се на основу закона о наслеђивању.¹⁰

Наследноправни положај усвојеника из непотпуног усвојења регулисан је чланом 35 ЗН/95.^{**} Усвојеник из непотпуног усвојења и његови потомци наслеђују само усвојеоца, али не и његове крвне сроднике.¹¹ Важи и обратно – усвојилац из непотпуног усвојења и његови крвни сродници не наслеђују усвојеника.¹² За разлику од тога – усвојилац из потпуног усвојења и његови крвни сродници наслеђују усвојеника и његове потомке, исто као што родитељи наслеђују децу и њихове потомке.¹³ Наследноправни положај усвојеника идентичан је у том случају положају и правима усвојоочевих крвних сродника. То конкретно значи да у случају потпуног усвојења постоје између усвојеоца и усвојеника наследноправни односи који су идентични

⁸ Видети: Благојевић Б., 1988, 138.

⁹ При том је потребно истаћи да су услови и поступак заснивања усвојења, као и права и дужности усвојеоца и усвојеника нормирани у складу са прописима Закона о браку и породичним односима – члан 39, члан 151-199 (видети: http://www.roditelj.org/download/porodichni_zakon_ser.pdf). Поменути закон је 2005. године замењен сада важећим Законом о породичним односима (видети: *Porodichni zakon*, „Sl. Glasnik RS“, бр. 18/2005. од члана 88 до 109 (http://www.lawyer.co.yu/baza_gradjansko%20pravo.htm)). Међутим, услови и поступци адопције нису том приликом измењени.

¹⁰ Сви закони о наслеђивању који су били примењивани у Србији од 1974. године надаље нису претрпели суштинске измене по питању прописа у вези са регулисањем наследних односа између грађанских сродника. У раду се ипак позивам на онај закон о наслеђивању који је у примени данас, а на снази је од 1995. године.

^{**} ЗН је скраћеница коју правници и законодавство употребљавају за означавање закона о наслеђивању. У истом значењу је користим у оквиру овога рада.

¹¹ Према члану 35 ЗН/95, у: Тодоровић Владимир, Кулић Роса, *Наследно право и ванпарнични поступак у пракси*, Закон о наслеђивању са објашњењима, Закон о ванпарничном поступку са објашњењима, друго измењено и допуњено издање, „Службени Гласник“ са п. о. Београд 1997, 74.

¹² Према члану 38 ЗН/95, у: Тодоровић В., Кулић Р., 1997, 75.

¹³ Према члану 37 ЗН/95, у: Тодоровић В., Кулић Р., 1997, 75.

односу између родитеља и њихове биолошке деце. А уједно се гасе права и обавезе усвојеника према његовим биолошким родитељима и другим консангвним сродницима, као и права и обавезе његових родитеља и консангвиних сродника према њему.¹⁴ То значи да усвојеник из потпуног усвојења не наслеђује своје крвне сроднике, нити пак они наслеђују њега. Исто правило важи и за потомке усвојеника.¹⁵ Изнимку у том погледу представља ситуација у којој до усвојења долази између крвних сродника.

Из наведеног произилази да су разлике између потпуне и непотпуне адопције суштинске природе, и самим тим не производе исте наследноправне консеквенце. Код потпуног усвојења, усвојеник постаје члан породице усвојитеља, прекидајући сваку правну везу и сваки правни однос са својом породицом по рођењу, односно – са сродницима по крви. А код непотпуног усвојења не долази до прекида постојећих правних односа између усвојеника и његових консангвних сродника. Тако се стиче утисак да је наследноправни положај усвојеника из непотпуног усвојења повољнији у односу на наследна права усвојеника из потпуног усвојења. Поједини правници су због тога постављали питање зашто је уопште уведено потпуно усвојење.¹⁶ Међутим, наследноправни положај и права усвојеника и усвојиоца у случају једног и другог усвојења зависе и од тога да ли приликом њиховог одређења полазимо од правног или обичајноправног становишта. Није искључено да су правници који су заговарали непотпуно усвојење узимали у обзир тада присутну обичајноправну праксу, а не легислативу. Са обичајноправне тачке гледишта, непотпуна адопција јесте била логичнија.¹⁷ Али, уз све то не треба испустити из вида да у стварности наилазимо на различите ситуације и побуде из којих појединци или брачни парови желе да усвоје дете.¹⁸ С обзиром на то, можемо да претпоставимо да је основна интенција законодавца приликом увођења потпуног усвојења била та да се елиминишу сви они чиниоци који би детету које се усваја могли да угрозе материјалну, социјалну и емоционалну сигурност. При том се вероватно настојала пружити могућност избора оним појединцима и брачним паровима који су се одлучили да усвоје дете, односно децу.

¹⁴ Видети чл. 34 ЗН/95, у: Тодоровић В., Кулић Р., 1997, 74.

¹⁵ Члан 34 ЗН/95, у: Тодоровић В., Кулић Р., 1997, 74.

¹⁶ Према мишљењу оних правника који су заговарали социјалистичко друштвено устројство – потпуно усвојење није примерено, јер није у сагласности са прокламованим правима појединаца у том друштву (видети: Благојевић Б., 1988, 139).

¹⁷ У другом делу рада износим чињенице на основу којих изводим овакав закључак.

¹⁸ Говорити о адопцији *детета*, односно *деце*, сматрам оправданим због тога што Закон о браку и породичним односима (сада је то Закон о породичним односима) говори о усвајању деце и предвиђа могућност усвојења детета које није млађе од три месеца и старије од 18 година. Изнимку представља ситуација када је дете млађе од 18 година стекло пуну пословну способност. Усвојење у том случају није дозвољено (*Porodični zakon*, „Sl. Glasnik RS“, бр. 18/2005. члан 90; <http://www.lawyer.co.yu/baza/gradjansko%20pravo.htm>). А ЗН – због природе правних прописа које садржи и односа које регулише – користи изразе *усвојеник* и *усвојилац*, односно изведенице из та два основна појма.

Важним сматрам такође и то да ЗН ставља у исти наследни ред крвне и грађанске сроднике. Тако се, у зависности од врсте адопције, у првом наследном реду могу затећи потомци „по крви“ и они који су усвојени (усвојеник и његово потомство). Они, осим тога, имају право на подједнак део наследства. Наиме, висина наследног дела зависи од наследног реда којем појединац припада. Наследни ред се одређује с обзиром на врсту и близину сродства између оставиоца и његових наследника. Наведено је у корелацији са чињеницом да оставиоца код законског наслеђивања могу да наследе само његови законски наследници. А законским наследницима сматрају се крвни и грађански сродници.¹⁹

Са одређивањем наследноправног положаја и права усвојеника наспрам његових крвних сродника, са једне стране, и грађанских сродника, са друге стране, поставља се питање одлика и предности једног у односу на друго сродство. Крвно сродство је све до узаконења грађанског представљало једини основ за интестатско наслеђивање.²⁰ Оно би, с обзиром на то да се заснива на крвној вези, требало да има предност у односу на грађанско сродство, које по својој природи представља „вештачку творевину“.²¹ А то је очигледно била отежавајућа околност приликом дефинисања односа између крвног и грађанског сродства, премда не треба испустити из вида да крвна веза сама по себи, да није друштвено призната као таква, не би имала никаквог значаја. Самим тим, и њу можемо посматрати као својеврстан друштвени продукт. На основу врсте проблема који се рађају приликом одређивања значаја крвног и грађанског сродства можемо закључити да није спорна природа тих веза, већ природа односа између њих.²²

Законодавци су приликом састављања сада важећег ЗН имали у виду претходно истакнуте дилеме и потешкоће. Али професионално искуство судија и правника који су запослени у Општинском суду у Врању води ка

¹⁹ Видети: Тодоровић В., Кулић Р., 1997, 45.

²⁰ Наш закон о наслеђивању предвиђа два вида наслеђивања – законско, односно – интестатско, и тестаментално, односно – наслеђивање по опоруци (видети: члан 2 ЗН/95; у: Тодоровић В., Кулић Р., 1997, 29-30).

²¹ Недељковић Бранислав, *Првенство мушких сродника над женским у српском наследном праву – агнатски карактер српске породице*, Правна мисао, часопис за право и социологију, Београд септембар – октобар 1940, 433.

²² Поменути проблем био је у жижи интересовања правника и након кодификације Српског Грађанског законика 1844. године. Посебно интересантним сматрам то да су полемике вођене по питању предности грађанског у односу на крвно сродство у задрузи (видети: Перић Живојин, *Задружно наследно право по Грађанском закону Краљевине Србије*, Београд 1913, 127-138). Наиме, не видим разлог из ког би долазило до усвајања уколико појединац који нема порода живи у задрузи. Рекла бих да се у овом случају може говорити о утицају страних норматива на наше законописце и коменатаристе, као и о недовољном познавању ситуације на терену. Наиме, ако је веровати Богишићу и његовим сарадницима, усвајало се дете „из рода“, тј. сродник по крви (Bogišić Valtazar, *Zbornik sadašnjih pravnih običaja u južnih Slovena, Gragja u odgovorima iz različnih krajeva slovenskoga juga*, Zagreb 1874, 206; 301-315).

закључку да ЗН који је сада у примени, упркос изменама и допунама које је законодавац унео није довољно прецизно формулисан. Они у образложењу тог свог става истичу да се поједине нормативне одредбе, које се тичу конкретно наследних права усвојеника и усвојиоца, могу тумачити на различите начине. А то води ка неправилностима у вођењу судског поступка.²³

Судећи према одредбама Закона о породици и ЗН/95, законодавац не искључује могућност адопције и у случају када појединац или брачни пар имају „рођено“ дете или децу. Уз то је нормирана и одредба да се – у случају када усвојилац има рођене деце – наследна права усвојеника према усвојиоцу могу ограничити или сасвим искључити. Законодавац је ЗН из 1995. године прописао, такође, правило да се у случају када се као усвојилац јавља брачни пар, наследна права усвојеника према сваком од брачних партнера могу одредити појединачно и различито.²⁴ Закон о усвојењу предвиђа и могућност престанка усвојења.²⁵ С обзиром на то можемо да закључимо да наследноправни положај и права усвојеника зависе од више фактора, а не само од врсте адопције. Али, код усвајања сродника, као што је то случај у истраживаној средини, потешкоће могу да наступе након смрти усвојиоца или усвојеника, односно – приликом наслеђивања. А разлога за то има више.

Пракса коју бележим у социјалној средини у којој је вршено истраживање показује да је до адопције у другој половини двадесетог века долазило само у оним ситуацијама када брачни пар из одређених здравствених разлога није био у могућности да биолошким путем обезбеди потомство, односно наследника. У том случају усвајало се само једно дете, и као што ћемо видети – братанац или братаница, односно сестрић или сестричина, тј. дете од најближих мужевљевих или жениних консангвиних сродника.

Према грађи која је презентована у радовима наших правника и етнолога, али и на основу сопственог теренског истраживања, закључујем да обичајноправна начела не забрањују појединцу који је усвојен да конкурише за наследство својих родитеља и осталих крвних сродника. Међутим, испоставило се да се појединци који су били адоптирани „не мешају“ у наследство „рођеном“ брату или сестри. Испитаници у образложењу поменуте праксе наводе да за то нема потребе, јер усвојеник наслеђује имовину стрица, ујака или тече, односно тетке, тј. имовину оног крвног или афиналног

²³ У прилог наведеном истичу пример интестатског наслеђивања, јер у том случају само усвојеници из потпуног усвојења имају иста наследна права која су дата „рођеној“ деци. А то у закону о усвојењу није прецизно формулисано. Због тога се овај став може тумачити двојако. То указује, пре свега, на дистинкцију између правне теорије и нормативистике, са једне стране, и праксе, са друге стране. А иста је евидентна управо код наслеђивања.

²⁴ Видети: чл. 176. ЗН/95 и 34. ЗН/95, у: Тодоровић В, Кулић Р, 1997, 74.

²⁵ Поменуто начело нормирано је чланом 106. Породичног закона из 2005. године (*Porodični zakon*, „Sl. Glasnik RS“, br. 18/2005, 22, <http://www.lawyer.co.yu/baza/gradjansko%20pravo.htm>).

сродника који га је усвојио. До усвајања, у ствари, долази због тога да би брачни пар који нема биолошко потомство стекао наследника, односно *стараоца*.²⁶

Када је у питању адопција крвног сродника – сродничка веза већ постоји, и то она која у свести појединаца фигурира као најзначајнија.²⁷ Самим тим, чињеница да је сродство између усвојеника и усвојоца даљег степена у односу на оно које постоји између родитеља и биолошке деце нема за појединце никаквог значаја. Наведено представља једну од разлика које постоје између обичајноправног и нормативистичког поимања адопције. Наиме, по обичајноправном схватању, у случају адопције крвног сродника долази само до преформулације сродничке везе, али не и до формирања нове, па је самим тим итекако важно узети у обзир чињеницу да је усвојеник у крвном сродству са усвојитељем. Самим тим није небитно да ли се усваја сродник или несродник. Међутим, наше право и легислатива не сматрају обичајноправну праксу и начела примарним извором за доношење решења, премда се²⁸ утицај истих често испољава управо у поступку регулисања оставине.

Чињеница је да правници и законодавци препознају сроднички однос између усвојоца и усвојеника, невезано за то да ли између њих постоји крвна веза или не, као грађанско, а не као крвно сродство. То да су усвојилац и усвојеник понајпре у крвном сродству – за њих није релевантан податак. Сагледано из те перспективе – сроднички однос који проистиче из адопције, била она заснована на крвном сродству или не, нормативистика у сваком случају препознаје као посебну врсту сродства. Али, управо је у том погледу важно имати у виду да између грађанских и крвних сродника не постоје разлике приликом интестатског наслеђивања.

Усвајање о којем говорим излази из оквира оних правила која се тичу усвајања несродника, односно – детета које није ни у крвном, ни у афиналном сродству са усвојитељем. А то су оне ситуације у којима се поступа по правилима која су дијаметрално супротна онима чију примену анализирам у раду. Усвајање у том случају јесте „вештачки створена сродничка веза код

²⁶ Израз старалац користим за особу која се стара, тј. води бригу о усвојоцима, а не у значењу које поменути термин има у правној литератури и нормативистици.

²⁷ У основи представа о крвном, тј. биолошком сродству, „налазимо идеју о деоби заједничке телесне супстанце, 'исте крви'“ (Ивановић Зорица, *На кога личе деца: сродство код Срба и принципи перцепције сличности међу сродницима*, Обичаји животног циклуса у градској средини, Посебна издања ЕИ САНУ, књ. 48, Београд 2002, 383). А изрека „од крв вода не бива“ која се користи у врањском крају, означава „општу метафору која најјасније изражава идеју о посебној природи и значају крвнородничких веза у односу на остале социјалне односе“ (Ивановић З., 2002, 383).

²⁸ У вези са тим видети: Ђорђевић Јадранка, *Промене у односима сродника услед смрти члана породице*, Обичаји животног циклуса у градској средини, Посебна издања ЕИ САНУ, књ. 48, Београд 2002, 363-374.

које усињено дете добија једнак положају који имају агнатски сродници²⁹. Наиме, усвојеник се, иако није крвни сродник, самим чином усвојења поставља у положај крвног сродника. Међутим, неопходно је и у овом случају раздвојити правно од обичајноправног схватања. Истакла сам да усвајање, невезано за то да ли је усвојеник у крвном сродству са усвојиоцима или није, води ка формирању грађанског сродства. А као што смо видели, та се врста сродничке везе поставља приликом наслеђивања у исту категорију као и крвно сродство. Са правне и законодавне тачке гледишта, нема потребе да се крвном сродству у било ком погледу даје предност приликом наслеђивања у односу на грађанско сродство. Међутим, у оквиру обичајноправног схватања то није тако, јер се као што знамо, крвном сродству у оквиру патрилинеарне сродничке структуре, која је вековима присутна на овим просторима, придаје много већи значај од оног које оно, у ствари, има. У том погледу, адопција представља ситуацију која омогућава изједначавање социјалне сродничке везе (грађанско сродство) са биолошки заснованом сродничком везом (крвно сродство). То је са обичајноправног становишта, које се у великој мери ослања на симболички значај крви, како приликом формирања сродничких веза и односа, тако и приликом наслеђивања, неприхватљиво из више разлога.³⁰ Самим тим, није нелогично да се приликом избора усвојеника даје предност крвним сродницима у односу на несроднике.

У врањском крају бележимо примере адопције, и то крвних сродника, нарочито током шездесетих и седамдесетих година двадесетог века. Разлог није пораст брачних парова који немају децу, већ је адопција крвног сродника у том времену представљала најпримернији начин добијања *стараоца*, а самим тим – и наследника. Брачни парови који нису имали деце – како они са села, тако и они из града – „узимали су дете из рода“, истичу информанти.

Адопција је током осамдесетих и деведесетих година двадесетог века изгубила на значају. Брачни парови који нису имали потомство решавали су проблем стицања наследника помоћу уговора о доживотном издржавању.³¹ Запослени у Општинском суду у Врању доводе пораст популарности поменутог уговора у везу са његовом правном непобитношћу. Наиме, поменути уговор је „тешко оборив“.³² А због такве правне квалификације,

²⁹ Недељковић Б., 1940, 433.

³⁰ Један од њих представља проблем „мешања крви“. А то је нерадо прихватано од стране појединаца који своје схватање сродства и сродничких веза базирају на претходно поменутом обичајноправном схватању. О симболичком значају крви код Срба видети у: Ивановић З., 2002, 375-408.

³¹ Уговор о доживотном издржавању примењује се и у другим ситуацијама које су, са етнолошке тачке гледишта, подједнако интересантне као и адопција. С обзиром на то да нису у директној вези са истом, нема потребе да их овом приликом анализирамо.

³² Ова реченица односи се на следеће: „Нужни наследници не могу побијати уговор о доживотном издржавању због повреде нужног дела јер је у питању теретан уговор на који се редуција у корист нужних наследника (члан 42 ЗН) не односи“ (Тодоровић В., Кулић Р., 1997, 243). Наведено образложење члана 194 ЗН/95, који садржи основне одредбе у вези са уговором о доживотном издржавању, указује на чињеницу да законски наследници, који

сматрају судије, он добија на значају. Међутим, то би значило да поменути уговор све до деведесетих година двадесетог века није имао такве правне одлике, што свакако није тачно. Самим тим, његову популарност у том периоду, доводимо у везу са утицајем социјалних и економских фактора на регулисање породичних, сродничких и наследних односа. Но, чињеница је да су осамдесетих и деведесетих година двадесетог века, појединци и брачни парови без потомства, одлучивали да проблем реше склапањем поменутог уговора, а не адопцијом. Неписана правила која се примењују приликом избора сродника са којим се сачињава поменути уговор идентична су онима која се поштују приликом усвајања крвног сродника. Предност имају агнатски сродници мушког рода, са којима је остварен присан емотивни однос. Испоставља се да тражење решења код немања потомства зависи у великој мери од обичајноправног схватања крвног сродства, али и од породичне имовине. То наводи на помисао да не би долазило до адопције несродника ни у случају када би законска процедура код усвајања била мање сложена.

Истакла сам у неколико наврата до сада да је однос између усвојеника и усвојеоца – када се посматра у контексту регулисања наследних односа – веома сличан оном који постоји између биолошких родитеља и деце. У том смислу се и код адопције испољава обичајноправно схватање везе између старања о родитељима и стицања права на наследство породичне имовине. Као што знамо, усвојеник ступа на место сина, односно детета које преузима обавезу старања о родитељима, а за узврат добија у наследство њихову имовину.

Познато нам је, такође, да су се у првом реду усвајала деца мушког рода, али је при том важно напоменути и то да су адоптирана деца из оних породица у којима је било више од двојице синова. Усвајање, према томе, можемо сагледати и као начин да се спречи деоба породичне имовине и уситњавање имања. Усвајање једног од синова од стране трећег лица (најчешће је то био стриц) тако доприноси очувању целине породичне имовине – како код породице из које се узима усвојеник, тако и у породици усвојеоца.

се уједно сматрају и нужним (деца, брачни друг, родитељи, браћа и сестре), немају права жалбе на оно решење о наслеђивању које је донето од стране суда у корист лица са којим је оставилац склопио поменути уговор. Право жалбе немају ни по ком основу, па чак ни по основу повреде нужног дела. У томе и јесте главна разлика између овог уговора и уговора о поклону, или завештања, јер у случају ових других, не сме бити повређен нужни део законских наследника (члан 53 ЗН/95). Уколико се деси да јесте, онда интестатски наследници имају право на жалбу и, самим тим, стицање оног дела наследства који суд, према одредбама чланова 40, 48 и 49, одреди као нужни део (видети: Тодоровић В., Кулић Р., 1997, 78-80; 85-88).

Адопцијом „детета из рода“, имовина остаје „у роду“. ³³ На тај начин долази до патрилинеарне трансмисије непокретних породичних добара, чиме се задовољава основни постулат обичајноправне праксе наслеђивања, који је карактеристичан за патрилинеарни систем сродства. С обзиром на то, није неоправдано доводити праксу усвајања крвних сродника у везу са обичајноправним начелима која се тичу наслеђивања непокретне породичне имовине. У прилог наведеној тези иде и податак да појединци који немају „рођене“ деце не желе да уступе своју непокретну имовину несродницима. У овом случају, као илустрацију наводимо пример *Агенције за чување старих и болесних лица*, која у свом досадашњем пословању није имала ниједног клијента, а при том је једина у Врању која пружа ту врсту услуга. ³⁴ Запослени у агенцији наводе да код грађана постоји велико неповерење према тој врсти стицања *стараоца*. Упркос томе, то није примарни разлог због којег не долази до склапања уговора о доживотном издржавању са поменутом агенцијом. Примарним разлогом сматрамо настојање појединаца, како оних који имају децу, тако и оних који су без порода, да своју имовину оставе у наследство најближим крвним сродницима, а ако је икако могуће – онима који су мушког рода и припадају агнатској филијацији.

Испитаници користе за адопцију термине *усињење* и *усиновљење*. Настанак и употребу поменутих термина доводим у везу са праксом усвајања сродника мушког пола, али и са положајем који усвојеник заузима у породици усвојиоца. А то је положај сина. Међутим, у случају када се усваја дете женског рода информанти кажу: „поћерчија је братаницу“. Тако се путем терминологије указује на родну припадност усвојеног детета. Ипак, неvezано за то да ли је усвојено мушко или женско дете – оно заузима место и положај сина у породици, и након смрти родитеља по усвојењу постаје њихов наследник, односно наследница.

Илустрације ради, наводим један од примера који сам евидентирала у архиви Општинског суда у Врању, а тиче се управо наслеђивања усвојеника женског пола: ³⁵

Оставилац је мушкарац (1891-1962) из Врањске Бање. Као наследници се појављују – жена и кћерка која је усвојена. О усвојењу сведочи уговор о *усиновљењу* (тако стоји у извору, прим. Ј. Ђ.) који је приложен уз осталу документацију. Кћерка је приликом расправљања заоставштине свог оца по *усиновљењу* била удата и живела је у заједничком домаћинству са родитељима

³³ Реч је о кући, стану, обрадивим површинама, укратко – о оним добрима која имају највећу економску вредност и која појединци доживљавају као неотуђиви сегмент породичне и сродничке структуре. У том погледу долази до прожимања утилитарног и симболичког значаја имовине.

³⁴ Реч је о агенцији „Мицотакис“ из Врања, која је – према речима њеног власника (правник по струци) – регистрована 2002. године, по узору на агенције из Београда.

³⁵ Подаци које наводимо налазе се у омоту оставинског списка О-155/62, који је архивиран у Општинском суду у Врању.

по усиновљењу. Заоставштину чине: кућни плац, башта, две куће, кревети, бурад, плакари, шпорет, тепсије.³⁶ Супруга оставиоца ништа не тражи из заоставштине, већ признаје кћер као једину наследницу. У решењу о наслеђивању стоји: „оглашава се за универзалну наследницу кћи“.

Из уговора о усиновљењу може да се примети да је кћер усвојена када је била стара седам година. Испоставља се да је усвојена кћер – оставиочева братаница (усвојилац је био стриц усвојеници). О крвнородничкој вези између усвојоца и усвојеног детета можемо да судимо и на основу њихових презимена: презиме усвојоца исто је као и презиме особе чије је дете усвојено, тј. биолошког оца усвојеног женског детета, што је донекле и логично јер су у питању рођена браћа. Усвојење је извршено у општини и у цркви.

Овај пример адопције не представља посебност, премда у пракси најчешће наилазимо на усвајање мушког детета, и то агнатске филијације. Али упркос томе, није необично да брачни пар усвоји сродника женског пола, и то из матрилинеарне, а не из патрилинеарне групе сродника. Фактографска грађа показује да се то чини у ситуацији када не постоји друга солуција – односно када најближи агнатски сродници немају много мушке деце, или просто не желе да „уступе“ сина брату. Уколико при том и женини консангвини сродници немају мушку децу, остаје да се усвоји женско дете. А на избор усвојеника, према речима испитаника, уз родно одређење увелико утиче и присност, односно емотивна блискост између будућих родитеља по усвојењу и детета и његове породице по рођењу.

Истакла сам да судска архивска документација (оставински списи) и професионална сазнања судија који раде на оставинама упућују на закључак да ће брачни пар без деце, у случају када нема могућности да усвоји сродника радије прибећи уговору о доживотном издржавању, него усвајању несродника. Не сматрам да је појединце „срамота“ да усвоје несродника, као што мисле неки од испитаника, већ разлог адопцији крвног сродника тражим управо у настојању да породична имовина остане у кругу крвних или, евентуално, афиналних сродника. Такав однос карактеристичан је за „традицијско схватање својине над непокретностима“,³⁷ које се везује за „традицијску структуру мишљења и традицијске односе у породици“.³⁸ Традицију, између осталог, карактерише и то да појединац свој лични идентитет формира према постојећем колективном. У нашем случају, тај колектив представља сродничка заједница, која је инкорпорирана у локалну. А то се – као што видимо – у знантној мери испољава и код адопције.

³⁶ Термини за предмете који чине оставину наведени су као такви у поменутом документу.

³⁷ Гавриловић Љиљана, *Обичајноправно регулисање породичних односа*, Гласник Етнографског музеја у Београду, књ. 52-53, Београд 1989, 67.

³⁸ *Ibid.*, 70.

Чињеницу да се чешће адаптирају сродници мушког пола доводим управо у везу са принципима по којима се заснива и функционише сроднички систем код Срба. То су патрилинеарно рачунање сродства и патрилокалност. Исти се код наслеђивања испољавају путем примене патрилинеарне трансмисије наследних добара. Томе у великој мери доприноси чињеница да су обичајноправне норме којима се регулишу наследни односи прожете постојећом сродничком структуром и брачним правилима. Познајући сродничку структуру и брачни систем, можемо да предвидимо редослед трансмисије наследних добара.

Анализа наследноправног положаја усвојеника и усвојиоца омогућава увид у схватање крвног сродства које постоји у свести појединаца. Испоставља се да немање потомства у патрицентричној социјалној средини, каквом се показала ова у којој је вршено истраживање, не представља кризну ситуацију само за појединце и брачне парове, већ и за патрилинеарну групу сродника. А усвајањем сродника мушког пола, који припада агнатској филијацији, не решава се само питање наследника, већ и проблем „социјалне и материјалне репродукције патрилинеарне групе и континуитет агнатског идентитета“.³⁹ Ово, наравно, не значи да усвајањем несродника мушког пола, поготово ако је у питању потпуна адапција, то исто не би било могуће. Али изгледа да одговор треба тражити у чињеници да у случају адапције несродника долази до слабљења „супстанцијалне истоветности“,⁴⁰ а усвајањем сродника долази до „нагомилавања истоветног“.⁴¹ Тако се испоставља да разлог усвајања сродника мушког пола/рода треба тражити у оквиру симболичког значења крви и њеног родног (*gender*) одређења, које она има у патрилинеарној идеологији.⁴²

³⁹ Ивановић З., 2002, 389.

⁴⁰ Erićje Fransoaz, *Dve sestre i njihova mati*, Biblioteka XX vek, Beograd 2003, 8, 237.

⁴¹ Томе се тежи у оним друштвима или ситуацијама „у којима се верује да оно производи добре последице“ (*Ibid*, 237).

⁴² У питању је „стално настојање да се реинпретирају основне чињенице животног искуства и то на такав начин који ће их превазићи и успоставити ауторитет мушкарца у различитим доменима живота и искуства“ (Ивановић З, 2002, 388). Овом приликом желим да напоменем да су ми објашњења и ставови које ауторка износи у поменутом раду помогли у знатној мери приликом извођења закључака. А они алармирају на неопходност свеобухватније анализе адапције, која ипак остаје да се изведе у неком од наредних прилога.

Jadranka Đorđević Crnobrnja

Inheritance and Legal Status of an Adoptee and Adopter in the Example of Vranje

Key words:

total adoption, partial adoption,
civic relatedness, kin
relatedness

Inheritance and legal status of an adoptee and adopter is frequently identical to the relationship that exists between parents and their biological children. In this sense, it is especially interesting to inquire the inheritance rights of adoptee towards his/hers biological parents and kindred, and on the other hand, adopters and civic kin. From an ethnological standpoint, an adoption is interesting, among other things, because it addresses questions between blood/kin and civic relatedness, expressed fully in inheritance rights.

The inheritance law, in practice since 2005, recognizes two types of adoption – total and partial.

From an ethnological/anthropological standpoint, the following facts, found at the course of my fieldwork, are indicative- a married couple adopts a male child, usually from the closest husband's blood relatives (an uncle adopts a niece). Female children are rarely adopted, that is, only in cases when the closest blood relatives (through male and female lines) have no male descendants. An adoptee inherits an entire family holding property of an adopter.

An analysis of the inheritance rights of an adoptee and adopter allows an insight into the understanding of blood relatedness which exists in a consciousness of individuals. It turned out that being childless in a patriarchal social environment, such as Vranje, represents a crisis situation for couples, individuals but also for the whole patrilineal group of relatives. By adoption of a male relative belonging to an agnatic affiliation, the question of inheritance is solved, but also a problem of social and material reproduction of a patrilineal group and continuity of agnatic identity. This, of course, does not mean that an adoption of unrelated male child, especially in a case of total adoption, the same would not be possible. But it appears that the answer is in the fact that in the case of an adoption of unrelated child, there is a weakening of substantial sameness. In the case of an adoption of a related child, the opposite happens: enhancement of sameness, since it is believed that it brings good consequences. It turns out that the reason of an adoption of a male relative is to be found within a symbolic meaning of blood and its gender determination, found in patrilineal system of kinship.

Peter Slavkovský

Ústav etnológie SAV, Bratislava
slavkovsky@radiolan.sk

Životné stratégie generácií obyvateľov slovenského vidieka v 20. storočí

Vedné disciplíny skúmajúce v minulosti vidiecke spoločenstvá na Slovensku sa vo svojej poznávacej činnosti sústredili hlavne na prírodné, historické, regionálno-etnické, ekonomicko-sociálne a technologické súvislosti vývinu materiálnej i sociálnej kultúry obyvateľov Slovenska. Priama politická kauzalita tohto procesu ostávala, často z pochopiteľných dôvodov, na periférii ich záujmu. Je však evidentné, že so stupňom civilizačného vývinu stúpa i vplyv politických rozhodnutí na vývin poľnohospodárstva i na myslenie a správanie sa ľudí spätých s poľnohospodárskou prvovýrobou. Táto tendencia dosiahla na slovenskom vidieku svoj vrchol práve v druhej polovici 20. storočia a mala významný dosah na formovanie životných stratégií jednotlivcov i celých generácií spätých na Slovensku s poľnohospodárskou prvovýrobou.

Kľúčové slová:

Roľnícka rodina, agrárna kultúra, agrárna politika

Kontinuita tradícií

Kultúrny systém predindustriálnych spoločenstiev sa vyznačoval veľkou stabilitou. Platí to i o slovenskom vidieku ešte i na začiatku 20. storočia. V prostredí agrárnych sociálnych skupín (roľnícka rodina, spoločenstvo obce) existovala regulujúca normatívnosť, postavená na kultúrnych vzoroch. Tie platili v príslušnej kultúre ako ideálny model životných aktivít jednotlivca i celých generácií, akýsi návod na konanie, ktoré bolo v príslušnom spoločenstve považované za normálne; a súčasne tvorili i kritérium jej hodnôt. Mikrosvet dedinského spoločenstva bol tým sociálnym priestorom, ktorého usporiadanie orientovalo jednotlivca i generácie roľníckej rodiny na materiálne i nemateriálne hodnoty, ktoré v ňom boli vzácne a cenené. Najväčšiu stabilitu dosahovali vždy v malých, integrovaných spoločenstvách.

Tento sociálno-hospodársky mechanizmus mohol fungovať len vtedy, ak rodina dokázala dostatočne saturovať svoje základné životné potreby. Pre plnenie

takýchto sociálno-ekonomických predpokladov bola uspôsobená i organizácia rodinného života. V nej vyprofilované úlohy a postavenie jednotlivých členov sa v podstate brali ako normy, ktoré sa vstepovali už pri výchove detí. To sa prejavilo i v medzigeneračnom odovzdávaní kultúrnych hodnôt a z nich vyplývajúcich životných stratégií.

Závazný cyklus denných i ročných poľnohospodárskych prác vnášal do rodinného života rozmer „času“, v ktorom sa súčasnosť naplňala vlastne opakovaním minulého. Kultúrne tradície boli prostriedkom, ktorý pri danej úrovni agrárnej kultúry (polyfunkčnosť, nízka mechanizácia, malé výmery obhospodarovanej pôdy, snaha po hospodárskej sebestačnosti) zabezpečoval nerušený chod nielen hospodárskych, ale i sociálnych činností. Práca s pôdou a dobytkom bola samozrejmosťou, ktorú generácie obyvateľov slovenského vidieka prijímali ako podstatu života a spôsob svojej sebarealizácie. Roľnícke zamestnanie otca sa stalo cieľom snažení i jeho syna.

Vývin kultúry v čase tvorí kultúrnu históriu. Aj keď spôsob života vidieckych spoločenstiev Slovenska vykazoval v minulosti veľkú stabilitu, predsa je to len, ako každá kultúra, dynamický systém, ktorý odráža nielen vnútorné tendencie svojho nositeľa, ale i vonkajšie podnety, ktorým, ak chce prežiť, sa musí prispôbiť. A práve kvalitatívne zmeny vonkajších podmienok vývinu spôsobu života na Slovensku vyvolali diskontinuitu, ktorá sa prejavila i na formovaní životných stratégií jednotlivcov i celých generácií spätých na Slovensku s poľnohospodárskou prvovýrobou.

Kolektivizácia poľnohospodárstva

Prvá polovica 20. storočia bola zavŕšením kontinuitného vývinu agrárnej kultúry i jej zodpovedajúcemu sociálnemu ekvivalentu – roľníckej rodiny a usporiadania spoločenstva obce. Spoločenské a politické zmeny po roku 1948 znamenali významnú diskontinuitu vo vývine agrárnej kultúry i spôsobe života vidieckeho obyvateľstva.

Kolektivizácia poľnohospodárstva, tak ako ju vtedajšie politické elity presadzovali, bola pochopeaná ako problém politický a ekonomický, nerešpektovali sa otázky sociálne, kultúrne, psychologické, ktoré mohli navyiac ovplyvniť myslenie a konanie dedinského človeka. Preto bolo družstevné poľnohospodárstvo chápané ako prejav agresivity, ktorá rozbíjala tradičné modely spôsobu života. Nepochopenie družstevnej myšlienky a ideologizácia hospodárskych otázok vidieka priniesli vtedy svoje dôsledky i pri formovaní životných stratégií jednotlivých generácií.

V 70. a v 80. rokoch 20. storočia však nastúpil slovenský agrokomplex celkom pozitívny trend postavený na koncentrácii výroby, kapitálu, využívaní nových technológií a dobrej kvalifikačnej úrovni pracovníkov v poľnohospodárskej prvovýrobe. Spôsob života na slovenskom vidieku dostal v tom čase dva významné znaky modernizácie – oslabenie zdedených, rodových, od individua značne nezávislých väzieb a ich nahradenie takými, kde bola kľúčovým znakom vlastná

voľba. Táto rozšírená možnosť voľby sa prejavila i pri možnosti zmeny zamestnania. Na to nadviazal ďalší znak modernizácie – váha a význam racionálneho konania. Pri stále významnej tradičnej skúsenosti nadobúda nový význam vedecká organizácia výroby, vzdelanie, tvorba a sprostredkovanie informácií.

Slovenský vidiek tak absolvoval v 70. a 80. rokoch 20. storočia najpodstatnejšiu časť svojej modernizácie. Generácia detí bývalých súkromných roľníkov sa stotožnila s dovedy len deklarovanými výhodami veľkovýrobných foriem poľnohospodárskej výroby a spolu so vzdelaním sa stali súčasťou jej hodnotových orientácií. Presunom záujmu roľníckej rodiny z „ekonomického kapitálu“ na „kultúrny kapitál“, získala najmladšia generácia vzdelanie, ktoré jej v existujúcom sociálnom priestore dávalo osvedčenie o novej kompetencii nielen vo vyštudovanom odbore, ale i v spoločenských vzťahoch.

Na rozdiel od hodnôt spoločenského (participácia na správe obecného spoločenstva) a ekonomického kapitálu (vlastníctvo pôdy, hospodárskych strojov, dobytky), ktoré boli v čase združstevňovania najviac vystavené tlaku spoločenských pomerov, a relatívne najľahšie bolo nimi súvekým politickým elitám manipulovať, predstavovala zmena kultúrneho kapitálu kvalitatívne rozhodujúci a pozitívny prínos pre ďalší vývin spôsobu života slovenského vidieka.

Dekolektivizácia poľnohospodárstva

Obdobie po roku 1989 bolo na Slovensku ďalším významným predelom v živote ľudí spätých s poľnohospodárskou prvovýrobou. V rokoch 1990-91 sa uskutočnením rýchlych transformačných krokov dosiahol zásadný zlom pri prechode od centrálne plánovaného hospodárstva k trhovému. Privatizácia však nemala pre vtedajšie politické elity len čisto ekonomický rozmer, bola pre nich dôležitou politickou zárukou nezvratnosti nastúpených zmien.

Pokusy zamerané na rozbitie družstiev počítali s reštitučným entuziazmom bývalých súkromných roľníkov. Verili, že slovenský roľník sa vráti k individuálnemu hospodáreniu na rodinnej farme. Zabudli si však položiť otázku, k akým rodinným farmám sa to slovenskí roľníci mali vrátiť.

Politické elity na Slovensku si teda po roku 1989 neuvedomili dve významné okolnosti:

1. že návrat k hospodáreniu na farmách západoeurópskeho typu nie je v našich podmienkach možný, lebo takýto typ organizácie poľnohospodárskej výroby tu nebol ani v predsocialistickom období. Reštituované výmery poľnohospodárskej pôdy to ekonomicky neumožňovali, nedostatok finančného kapitálu, vysoké úrokové sadzby a legislatívna neschopnosť všetkých ponovembrových vlád vyriešiť otázky vlastníctva pôdneho fondu boli ďalšími limitmi v podnikaní tohto druhu;
2. ľudia, ktorí mohli byť v tomto podnikaní úspešní, často synovia bývalých súkromných roľníkov, už dávno svojím vzdelaním, skúsenosťami a ambíciami

prerástli dimenzie malej rodinnej farmy. Práve vtedajšími spoločenskými pomermi spôsobovaný únik príslušníkov podnikateľsky orientovanej elity z poľnohospodárstva možno považovať za jednu z najväčších strát v agrárnom sektore.

Malé rodinné farmy fungujúce na samozásobiteľskom princípe sú ochotní prevádzkovať len ľudia v dôchodkovom veku, nezamestnaní, prípadne robotníci s nízkymi príjmami. Takýto status roľníka v 21. storočí je pre vývin slovenského vidieka nielen ekonomicky neproduktívny, ale i sociálne dehonestujúci.

V období rokov 1990-2000 klesala úroveň slovenského poľnohospodárstva. Úmerne tomu klesal i záujem nastupujúcej generácie obyvateľov vidieka spájať svoje predstavy o profesionálnom živote s pracou v poľnohospodárstve. Miesto podnikania na nich odchádzajú za prácou do miest a zahraničia. Vidiek na Slovensku sa odchodom mladých vyľudňuje a starne.

Záver

Na oboch diskontinuitách vývinu slovenského vidieka v druhej polovici 20. storočia sa ukázalo, že generácie jeho obyvateľov spätých s poľnohospodárskou prvovýrobou neboli pripravené na radikálnu zmenu, ktorú im politici nastražili. Obe diskontinuity znamenali „rozkolísanie“ ich hodnotového systému a boli spojené s procesom „zbezvýznamňovania“ celých spoločenských a generačných vrstiev, ktorým zobrali zmysel a význam ich predtým prežitých životov. Takto sa znehodnocovali spoločenské ciele, ku ktorým smerovali ich individuálne životné snaženia. Ekonomické reformy priniesli i veľa ľudských sklamaní a tragédií, ktorých dôsledkom bola rezignácia, často prechádzajúca až do celospoločenskej apatie. Jednotlivci i celé sociálne skupiny sa ocitli v novom sociálnom priestore, kde sa predchádzajúce hodnoty ukázali ako prekonané, irelevantné, skrátka „bezvýznamné“. Hľadanie novej kontinuity tradícií, a s ním spojený vzostup sociálnej signifikantnosti novej generácie, bude zložitý a dlhotrvajúci proces.

Петер Славковски

Животне стратегије генерација становништва словачких села у 20. веку

Кључне речи:

сеоска породица, аграрна култура, аграрна политика

Свако друштво има сопствене вредности условљене постојећим културним, економско-социјалним, као и политичким приликама. Све оне заједно формирају систем вредности који, у крајњем резултату одређује мотивације и активности појединаца и читавих генерација. Тако је било и на словачком селу током целог 20. века.

Читаве генерације људи везаних за пољопривредну примарну производњу доживеле су у овом раздобљу веома радикалне промене у своме начину живота, које је са собом донела сеоска цивилизација, почев од времена пољоприведне револуције у 18. и 19. веку. Заједно са њима мењали су се и услови у којима су се формирали животни циљеви сеоских генерација на овом подручју, у раздобљу 1900/1948. г, 1948/1989. г, и после 1989. г. У историјски кратком раздобљу морали су у њиховом испуњавању савлађавати како заоставштине феудализма, тако и проблеме модернизације, данас чак у њиховом глобалном облику. Све то је условило животне стратегије за више генерација људи везаних за примарну пољопривредну производњу. Под појмом „животне стратегије“ подразумевамо циљане активности, помоћу којих се у датом начину живота могло постићи стање које се у систему вредности конкретног друштва сматрало најоптималнијим. Наравно, овако схватана „животна стратегија“ резултат је како субјективних, тако и објективних услова. Њихов каузалитет у животу више генерација становништва словачких села чини предмет интересовања моје студије.

Континуитет традиција

Културни систем преиндустријских заједница истицао се високом стабилношћу. То важи и за словачко село још у почетку 20. века. У средини аграрних социјалних група (сеоска породица, општинска заједница) постојале су регулативне норме, које су проистикале из културних узора. Ови узорци постојали су у конкретној култури као идеални модели животних активности појединца и читавих генерација, као неко упутство за понашање које се у конкретној заједници схвата као нормално, а истовремено су сачињавали и

критерије њених вредности. Микросвет сеоске заједнице био је управо она социјална средина чија је структура оријентисала појединца и генерације сеоских породица према материјалним и нематеријалним вредностима, које су у њој биле високо вредноване и цењене. Највећа стабилност увек је постигнута у малим интегрисаним заједницама.

Овај социјално-економски механизам могао је да функционише само ако је породица успевала да на задовољавајући начин испуњава своје основне животне потребе. Ове социјално-економске предуслове испуњавала је, такође, и организација породичног живота. Задаци испрофилисани у њој, исто као и положај појединих чланова, били су у суштини сагледавани као норме које су преносене деци већ приликом њиховог васпитавања. Исто то се дешава и у узајамном међугенерациском предавању културних вредности и из њих произилазећих животних стратегија.

Обавезујући циклус свакодневних и годишњих пољопривредних радова уносио је у породични живот димензију „времена“, у коме је садашњост заправо представљала понављање прошлости. Културне традиције биле су средство које је на конкретном нивоу аграрне културе (полифункционалност, низак степен механизације, мале површине обрађиване земље, настојање ка постизању економске самосталности) обезбеђивало неометано одвијање како привредних, тако и социјалних делатности. Рад са земљом и стоком био је уобичајено занимање које су генерације становника словачког села прихватале као суштину свог живота и начин свога сопственог остваривања. Пољопривредно занимање оца постало је циљ стремљења и за његовог сина.

Развој културе у времену чини културну историју. Иако се начин живота сеоских заједница у Словачкој истицао у прошлости високим стабилношћу, ипак је то заправо, као и свака култура, динамички систем који одражава не само унутрашње тенденције својих носилаца, него и спољне импурсе којима мора да се прилагоди, уколико хоће да преживи. И управо квалитативне измене спољних услова развоја начина живота у Словачкој изазвале су дисконтинуитет који се испољавао и у формирању животних стратегија појединаца и читавих генерација, везаних у Словачкој за пољоприврену примарну производњу.

Колективизација пољопривреде

Прва половина 20. века значила је завршетак континуираног развоја аграрне културе и њој одговарајућег социјалног еквивалента – сеоске породице и општинске заједнице. Друштвене и политичке промене након 1948. године донеле су значајан дисконтинуитет у развоју аграрне културе и начину живота сеоског становништва.

Колективизација пољопривреде, онако како су је тадашње политичке елите спроводиле, била је схватана као политички и економски проблем. Нису били поштовани социјални, културни, психолошки моменти, они који су

највише могли да утичу на мишљење и понашање сеоског човека. Због тога је задружна пољопривреда схватана као демонстрација агресивности која је уништавала традиционалне моделе начина живота. Погрешно схватање задружне идеје, као и идеологизација економских питања села, довели су у то време и до последица у формирању животних стратегија појединих генерација.

У седамдесетим и осамдесетим годинама 20. века, пак, словачки агрокомплекс кренуо је сасвим позитивним путем, који се базирао на концентрацији производње, капитала и на коришћењу нових технологија и високог нивоа квалификације радника у области примарне пољопривредне производње. Начин живота на словачком селу примио је у то време два значајна обележја модернизације – слабљење наслеђених, фамилијарних, од индивидуе заправо независних веза и њихово замењивање онима, код којих је главна карактеристика био сопствени избор. Ова проширена могућност избора испољавала се и код могућности промене запослења. На то се надовезује следећа карактеристика модернизације – тежина и значај рационалног делања. Уз стално значајно традиционално искуство, нови значај добија научна организација производње, образовање, стварање и посредовање информација.

Словачко село је тако у седамдесетим и осамдесетим годинама 20. века прошло кроз најбитнији део своје модернизације. Генерација деце бивших пољопривредника идентификовала се са до тада само декларисаним предностима нових облика пољопривредне производње, и заједно са образовањем, оне су постале саставни део њихових вредносних оријентација. Услед померања интересовања сеоске породице од „економског капитала“ ка „културном капиталу“, најмлађа генерација стекла је образовање које јој је у постојећем социјалном простору пружило сведочанство о новој компетенцији – не само у студијској струци него и у друштвеним односима.

За разлику од вредности друштвеног (партиципација у управи општинске заједнице) и економског капитала (власништво земље, пољопривредних машина, стокe), које су у време колективизације биле изложене највишем притиску друштвених прилика, а политичке елите су њима релативно најлакше могле манипулисати, промена тзв. културног капитала представљала је квалитативно одлучујући позитиван допринос у даљем развоју начина живота словачког села.

Деколективизација пољопривреде

Раздобље после 1989. године представљало је у Словачкој следећи значајну прекретницу у животу људи везаних за пољопривредну примарну производњу. Преломне године за прелазак од централне планске привреде ка тржишној привреди су године од 1990. до 1991, услед остваривања брзих трансформацијских мера. Међутим, приватизација за тадашње политичке елите није имала само економску димензију, него је за њих била и значајна политичка гаранција за неповратност покренутих промена.

Покушаји усмерени на разбијање задруга рачунали су са ентузијазмом приликом реституција бивших пољопривредника. Веровали су да ће се словачки сељак вратити на индивидуално привређивање на породичној фарми. Међутим, заборавили су да се упитају које су то, заправо, породичне фарме на које словачки сељаци треба да се врате.

Политичка елита у Словачкој након 1989. године није уочила две значајне околности:

1. Повратак привређивању на фармама западноевропског типа није могућ у нашим условима, јер овакав тип организације пољопривредне производње овде није постојао чак ни пре социјализма. Пољопривредне површине под реституцијом нису то економски омогућавале, а недостатак финансијског капитала, високе каматне стопе и легислативна неспособност свих влада после новембра 1989. да реше питање власништва земљишног фонда представљали су значајне лимите за пољопривредно привређивање ове врсте;
2. Људи који су у овој делатности могли да постигну успехе, а то су често били синови бивших пољопривредника, својим образовањем, искуствима и амбицијама већ одавно су прерасли димензије мале породичне фарме. Одлазак ових људи из пољопривреде, проузрокован управо тадашњим друштвеним приликама, може се посматрати као један од највећих пораза у аграрном сектору.

На малим породичним фармама, које функционишу по принципу самоснабдевања, хоће да раде само пензионери, незапослени, или радници са ниским приходима. Овакав статус сељака у 21. веку не само да је за развој словачког села економски непродуктиван, већ је и социјално дехонестирајући.

У раздобљу од 1990. до 2000. године пао је ниво словачке пољопривреде. Сразмерно томе, опало је и интересовање наступајуће генерације сеоског становништва да своја схватања о своме професионалном животу везује за рад у пољопривреди. Уместо тога, они одлазе за послом у град или у иностранство. Села у Словачкој, услед одласка младих људи, постају празна и стара.

Закључак

Оба дисконтинуитета у развоју словачког села у другој половини 20. века показују да генерације његових становника везаних за пољопривредну примарну производњу нису биле спремне на радикалну промену коју су им политичари наметнули. Оба дисконтинуитета значила су ремећење њиховог вредносног система и била су везана за процес обезвређивања читавих друштвених и генерацијских слојева, којима су одузели смисао и значај њиховог дотадашњег начина живота. Тако су се обезвређивали друштвени циљеви којима су они тежили у својим приватним животима. Економске реформе донеле су и многа људска разочарења и трагедије, чија је последица

била резигнација, која је често прелазила у друштвену апатију. Појединац и читаве социјалне групе нашли су се у новом социјалном простору, у коме су се дотадашње вредности показале као превазиђене, ирелевантне, једноставно – „безначајне“. Тражење новог континуитета традиција, а са њим повезан пораст социјалне сигнификантности нове генерације, биће сложен и дуготрајан процес.

Марија Црнић Пејовић

Херцег Нови

eisanu@sanu.ac.rs

Херцеговачке избјеглице у Боки Которској и Конавлима (1875-1878) у свјетлу нових података

На основу архивске грађе дошли смо до нових података о избјеглом становништву из Херцеговине у херцеговски, рисански и дубровачки крај, односно – Конавле, као и о бризи становништва тих крајева, нарочито Епархије бококоторско-дубровачке и њеног свештенства, о духовном животу избјеглог становништва и школовању избјегле дјеце. Нови подаци омогућују и боље познавање односа аустријских власти, јер су крајеви у којима су се избјеглице привремено смјестиле били под влашћу Аустрије. Објављена литература нам је помогла да добијемо cjеловитију слику о животу избјеглог становништва, међусобном односу са становништвом Боке, несебичном раду Одбора за помоћ, као и о истакнутијим члановима Одбора, без којих помоћ не би била тако свестрана.

Кључне ријечи:

избјеглице, Херцеговина,
Бока, Конавли, Одбори за
помоћ, православна црква и
свештенство, аустријска
власт

Бројне буне, устанци, ратна збивања која су се дешавала на нашим просторима имали су најстравичније посљедице по народ, који је кроз нашу историју био покретач и носилац свих тих збивања, ношен надом да ће доћи до жељене слободе, и то не само до ослобађања од туђег ропства, него и до економске слободе, до живљења примјереног човјеку, бранећи увијек своје огњиште, вјеру, језик и обичаје.

Догађања у Херцеговини током 1875-1878. године тумачена су и прихватана на различите начине, многи учесници говорили су из свог угла гледања, али сви они историчари који су се Невесињском пушком бавили на основу архивске грађе, тадашње штампе, мемоара или сјећања учесника тих збивања, посветили су веома мало пажње патњама избјеглица и њиховом положају.

На основу необјављених докумената из архива топаљске парохије, односно преписке протопрезвитера и пароха топаљског Христифора Ломбардића и епископа бококторско-дубровачког Герасима Петрановића, и докумената општинске управе Херцег Новог и Рисна можемо поближе сазнати о броју пребјеглог народа, као и о бризи за обезбјеђење њихових основних потреба, али и о обављању вјерских обреда и учењу избјегле дјецe.¹

Српски народ из многих крајева, било да је живио слободан или под туђом влашћу, помагао је устанике, или као добровољци или прихватајући избјегли народ, који је из Босне налазио склониште у сјеверној Далмацији, а из Херцеговине – у Црној Гори и Боки, у дубровачком крају и Србији. Устанике и избјеглице помагали су Срби који су живјели у Трсту, Новом Саду, Одеси, Америци и другим крајевима, сакупљајући оружје, муницију, храну, одјећу и новац. Најзаслужнији су у том раду многобројни одбори за помоћ страдалим Херцеговцима, који су организовано сакупљали помоћ и бринули о њеном благовременом достављању. У овом раду помагали су често и становници мјеста у којима су одбори дјеловали, који нису били Срби.

Према расположивим подацима произилази да је масовни одлазак добровољаца из Боке Которске у Херцеговину био већ крајем јула 1875. године. Поручник Молер јавља са Драгаља, августа исте године: „Ноћас много Кривошијана под оружјем кренули у Херцеговину.“ Пет дана касније „Глас Црногорца“ објављује да су из околине Херцег Новог отишле у Херцеговину двије чете добровољаца, од којих је једну предводио кнез топаљски Јован Станишић, а другу – Крсто Вукасовић из Жлијеба и Јоко Вуксановић из Кута. Аустријске власти одмах су реаговале на одлазак добровољаца са њене територије, па је Среско начелство из Котора упутило Политичком изложениству Херцег Нови, а ово општинској управи 11. августа 1875. године упозорење да добровољци не иду у Херцеговину. У одговору општинске управе на овај акт, поред осталог, стоји да није могуће „угушити народу саучешће.“ Два дана касније примљена је поново од стране Среског поглаварства Котор наредба да се обавијести народ да не иде у помоћ Херцеговцима. Идуће године, маја мјесеца, рисанска општина добила је од Царског Краљевског политичког повјеренства налог да позову и опомену „сељане и особито Кривошијане да не иду и не мјешају се у битку са Ерцеговачким усташама.“ Почетком јула исте године, Поглаварство из Котора поново се обраћа општинској управи Рисна „да упливише код народа и опћинара да не иду и мјешају се у Црној Гори у битке.“ Општина је о овоме обавијестила народ, и о томе извијестила вишу власт у Котору. Овакви прогласи упућивани су свим општинама у Боки Которској. Из наведеног произилази да су добровољци, без обзира на упозорења аустријских власти, и

¹ Архива Среског начелства Котор је уништена; види о томе: С. Мијушковић, *Херцеговачки устанак и херцеговачке избјеглице по документима которског архива*, Стогодишњица црногорског рата 1876-1878. године, ЦАНУ, Научни скупови књ. 5, Подгорица 1987. Архиве политичких изложенстава у Боки из доба аустроугарске владавине нису сачуване.

даље одлазили у Херцеговину да помогну својој браћи која су се дигла против турског угњетавања.²

Добровољци су стизали и из других крајева, а главни им је прелазак био преко Херцег Новог за Суторину, која је била у саставу Херцеговине. На основу сачуваних списа Одбора за страдајуће Херцеговце из Херцег Новог сазнајемо за извјестан број добровољаца који су стизали из других крајева. У једном документу се помиње долазак једног Србина из Граца, једног Чеха и Италијана, а у другом, Перо Ковачевић из Дубровника јавља да је стигло двадесет добровољаца. У овим списима помињу се и добровољци: Алексије Гаврилов из Одесе, седам Италијана и по један Чех, Рус и Србин из иностранства. Сачуван је и податак да је у самом почетку устанка пребјегло пет Турака који су се борили заједно са устаницима „против турског зулума.“³ Општинска управа Херцег Нови обавјестила је 25. октобра 1875. године Политичко изложеноство у мјесту да је пребјегло много породица из Херцеговине.⁴

Према извјештају топаљског пароха, децембра 1876. године на Топлу је пребјегла 31 породица са 248 „душа“, док их је у оближњим селима било: у Мојдежу – 11 породица, у Требесину – 6, а у Мокринама – 41. Почетком јануара 1876. године, у Топлој и Игалу било је 80 породица са 346 „душа“, а крајем истог мјесеца – 122 „фамилије“ са 636 „душа“. Почетком фебруара, у топаљској парохији, која је обухватала насеља Топлу, Игалу, градско језгро и Србину – предграђе, пристигло је још 26 породица са 147 особа, па је тако у овој парохији било 148 породица са 783 члана. Међу последњим избјеглицама била су и два калуђера из манастира Добрићева, која су се најпре била упутила у Дубровник да траже помоћ од Одбора у том граду, а имали су намјеру да се настане у Игалу уколико не буду могли у манастир Савину – јављао је о њима парох топаљски вишој црквеној власти у Котору. Парох

² С. Мијушковић, н. д. 214; Државни архив Црне Горе, Цетиње, Архивско одељење Херцег Нови (у даљем тексту АХ), Архивски фонд општине Херцег Нови (у даљем тексту ОХ), 1875. г. 442, 447; „Глас Црногорца“, Цетиње, 1875. бр. 31; види и Ш. Лучић, *Љетопис породице Лучић и парохије суторинске од 1680. до 1930. године*, приредио др Душко Лучић, Херцег Нови, 2000, у коме се налази списак добровољаца – учесника у борбама 1875-1878. године из Суторине, која је тада била у саставу Херцеговине, а данас је херцеговска општина. Списак је сачињен на основу сјећања два учесника, 1940. године. Истовремено је сачињен списак учесника из Боке. У списку се налази 90 Суторана и 163 „Старих Срба Бокешких устаха из год. 1875-1878,“ како је забиљежио парох суторински, а у сврху добијања добровољачког права, које је породицама умрлих доносило мјесечну помоћ од 500 динара, а коју су неки примали од 1935. године, од стране Ратног министарства Краљевине Југославије. Увјерење о признавању статуса „борца-усташе“ издато је од стране Министарства војске и морнарице Краљевине Југославије 1933. године Познановић Шпира Мићу, зидару из села Ратишевине (Херцег Нови), учеснику борби 1875-1878. године. Оригинал се налази у кући Милеве Познановић и синова у Херцег Новом, којима захваљујем на фотокопији документа.

³ Јово Накићеновић, *Херцеговски одбор за страдајуће Херцеговце 1875*, Зборник радова из науке, културе и умјетности БОКА 13-14, Херцег Нови, 1982, 229-231.

⁴ А Х ОХ 1875, 596.

Пода извјестио је 2. јануара 1876. године, да су у то село из Херцеговине стигле породице: Бутулије Ђура са четири члана, Гудељ Лазара (9), Кержић Сава (6), Кержић Лазара (5), Којовић Милоша (9), Шкулић Лазара (5) и Раде Глоговац – као самац. У цијелом „ерцегновском срезу“ (мисли се на општину која је тада бројала до 8 000 становника) у фебруару 1876. године пребјегло је 717 породица са 5 117 чланова.⁵ Децембра 1875. године у Конавле су, према извјештају протопрезвитера херцегновског, пребјегле 333 породице са 1 270 чланова, и то их је било у Мрцинама – 133 породице са 570 чланова, у Стравчу и на Грудима – 200 породица са 700 чланова. Према подацима објављеним у Шематизму бококоторско-дубровачке епархије, крајем јануара 1876. године било је у срезу дубровачком, који је обухватао и Конавле, 11 000 избјеглица, и то у насељима: Дубровнику, Гломачи, Љубчу, Клишеву, Жупи, Осојнику, Бргату, Шумету, Омбли и Мрцинама, док је у срезу Которском било 5 000 избјеглица, и то у следећим парохијама: Топ-лој, Мокринама, Каменоме, Сасовићима, Мојдежу (херцегновска општина), Кривошијама и Униринама (рисанска општина).⁶ Према неким подацима, марта 1877. године било је у херцегновској општини свега 600 избјеглица, чији су представници дошли у општински уред, и то: Тодор Черовић из Љубомира, Ристо Шраба и Којо Кисин из Зубаца и Ристо Скулић из Требиња, гдје им је прочитан телеграм који је, на њихову молбу, дан раније, Општина упутила Ц. К. Политичком изложенству у мјесту, а у којем је тражена помоћ за избјеглице. Упућени су да се лично обрате Ц. К. Политичком изложенству. Послије подне истога дана, у истом уреду, сачињен је записник којег су потписали наведени представници избјеглица, начелник херцегновске општине Ђорђе Војновић и секретар Јово Накићеновић, а из кога сазнајемо да им је у Политичком изложенству речено да помоћ могу очекивати кроз мјесец дана. Они су тада тражили помоћ од општинског Управитељства „јер немамо никад ништа, чељад нам је попадала од глади, дјеца наша пиште гладна, од муке бјежимо из кућах да не гледамо јадну дјецу, нигдје ништа не можемо добити, сељани ваши не могу нас више издржавати, јер немају чиме да преране ни себе, зато молимо да нам се пружи кора хљеба, јер помрјесмо од глади и додијавамо народу ове општине. Ако нам се не да брза помоћ стално, ми смо пропали, јер даље не можемо гладни останути, а има нас преко 600, остали се разбјегли од глади.“ Среско поглаварство из Котора, на акт упућен од стране Политичког изложенства Херцег Нови, одговорило је да је упућена довољна сума новца за „потпору бјегунцима.“ На поновно тражење, општинско Управитељство је од Политичког изложенства односно од Ц. К. политичког намјесног повјереника из Херцег Новог, добило одговор у којем пише: „Бјегунци из Ерцеговине који се налазе у овој околини примили су обичну потпору за вас текући мјесец, 12.13 и нека

⁵ АХ Црквени архив Топла (у даљем тексту ЦАТ), 1875, 150; 1876, 24, 32, 37, 43, 6, 46. Овај број од преко 5 000 сматрали су званичници нереалним – увећаним у односу на стварно стање.

⁶ АХ ЦАТ 1875, 77; 1876, 6. Шематизам православне епархије бококоторско-дубровачко-спичанске за 1876. годину.

омјер није обилат немају нипошто разлога тужити се, и још мање сматрајућ да ови пут већина њих је примила више него прошаст мјесец. Истовремено, повјереник је обавјестио да ће помоћ за април мјесец бити додјелена према наредби Више власти, кад буде послата, а да до тада нема више новца за помоћ.⁷ По неким подацима, помоћ у новцу избјеглицима, од стране аустријских власти, исплаћивана је од јула 1876. године, и то три пута мјесечно, што гореизнесени подаци не потврђују, већ сведоче да је то бивало само једанпут мјесечно.⁸

Према евиденцији аустријских власти, број избјеглица је октобра 1878. године у Херцег Новом и његовој околини износио 90 породица са 512 чланова, а у Рисну и околини – 115 породица са 615 чланова.⁹

Политички повјереник Рисна тражио је 17. маја 1876. године од општинске управе да се објави да се избјегли Ерцеговци морају одаљити из Рисна, и да пођу у брда гдје им је „Висока влада“ дала шаторе. Иста институција наређује „Преподобном господину игуману Кризантију Николајевићу“ да из своје обитељи удаљи Ерцеговца Алексу Гиућића (?) који ту станује.¹⁰

Велику помоћ – како устаницима тако и избјеглом народу – пружали су бројни одбори који су тада основани у Херцег Новом, Рисну, Цетињу, Новом Саду, Београду, Дубровнику, Трсту, Одеси и другим мјестима.

Устанички прваци су зиму 1875/76. зимовали су у Суторини. Први топ су им набавили др Лаза Костић и Јефто Гојковић,¹¹ од Томашевића и

⁷ АХ ОХ 1877, 150; М. Вего, *Писма о Босанско херцеговачком устанку 1875-1878. године*, Гласник Земалског музеја Сарајево, Нова серија св. 11, Сарајево, 1954, 53; објављена је изјава представника избјеглица од 22. марта 1877. године, али не и акта Општине и Политичког изложенства у вези са молбом избјеглица.

⁸ С. Мијушковић, н. д, 219, 220.

⁹ С. Мијушковић, н. д, 220. У другим крајевима Боке није било избјеглица, јер ни у једном извјештају црквених и политичких власти о томе нема података.

¹⁰ АХ архивски фонд Општина Рисан (у даљем тексту ОР) 1876, 3 10, 418.

¹¹ Ј. Накићеновић, *Херцеговски одбор за страдајуће Херцеговце 1875*, Зборник радова из науке, културе и уметности, Бока 13-14, Херцег Нови 1982, 234. Јефто Гојковић је рођен у Мокринама (Херцег Нови). Завршио је трговачку школу у Трсту. Био је начелник херцеговске општине током 25 година, у више мандата, у периоду од 1877. до 1922. године. На почетку Првог свјетског рата интерниран је на Мамулу. Као добровољац, учествовао је у Херцеговачком и Кривошијском устанку, као и у бици на Вучјем долу. Одликован је од стране краља Николе Даниловићем орденом трећег степена, а од стране краља Петра Првог – орденом Белог орла. Види Ђ. Маџар, *Портрети предсједника општине Херцег Нови (1865-1996)*, Херцег Нови 1997, 3. Т. К. Поновић је у свом дневнику записао сљедеће о сахрани херцеговског начелника Ј. Гојковића 1922. године: „До гробнице на Савини отпратила су га школска дјеца, музика, велики број грађана и варошана, а сељака највише из Мокрина – гдје се покојник родио, док из осталих села слабо. Из Боке слаб одзив. Из Црне Горе, одакле су се надали великом броју учесника, јер је покојник био сав Црногорац, и Николовац и послјије слома – ама баш никога за спроводом.“ Пратила га је, по посебном одобрењу Војне команде из Сарајева, једна почасна чета војника, због учествовања у оба

Каменаровића из Боке – како је записао Сава Накићеновић на основу сачуваних списа херцеговског Одбора за страдајуће Херцеговце, које је нашао код свог стрица Јова,¹² тадашњег секретара и благајника Одбора. Предсједник херцеговског одбора био је тадашњи општински начелник – Ђорђе Војновић.¹³ Чланови одбора били су Јефто Гојковић и др Милан Јовановић Морски.¹⁴

Херцеговски одбор је био у вези са свим одборима основаним за помоћ босанскохерцеговачким устаницима и народу захваћеном борбама.

кривошијска устанка и у Херцеговачком устанку, сматра Т. К. Поповић. М. Црнић Пејовић, *Херцег Нови послје Првог свјетског рата по записима Тома К. Поповића*, Зборник Бока 15-16, Херцег Нови 1984, 153.

¹² Јово Накићеновић је рођен је у Кутима – Зеленика, завршио је гимназију у Задру, а богословију у Сремским Карловцима. Од 1870. до 1903. године вршио је дужност тајника општине Херцег Нови. Био је посланик Далматинског сабора, један од оснивача Српске народне странке на Приморју, један од најактивнијих чланова Уједињене омладине српске у Боки, дописник „Заставе“ и „Српског листа“, гдје опрезно јавља о догађајима у Херцеговини 1875-1877. године, као и касније о другом кривошијском устанку. Дуго је био предсједник Српске читаонице у Херцег Новом. Два значајна рада су му: *Лука Вукаловић херцеговачки велики војвода и Поријекло породице Зимоњића и поп Богдан Зимоњић гатачки војвода*. Умро је 1904. године. Н. Миљанић, *Јован Накићеновић и његово дјело*, Зборник Бока 13-14, 349-357. Саво Накићеновић је рођен у Кутима 1882, гдје је и умро 1926. године. По завршетку богословије у Задру, био је једно вријеме свештеник у Книну, а затим и у родном селу. Радове је објављивао у десетак часописа. Био је сарадник Јована Цвијића. Назначајнији рад му је антропогеографска студија *Бока*. Рад *Книнска крајина* објављен је тек 1990. године.

¹³ Ђорђе Војновић је рођен у Херцег Новом 1833. године. Право је студирао у Падови и Бечу. По повратку у родни крај, једно вријеме је био јавни биљежник. Начелник општине Херцег Нови био је од 1865. до 1877. године. Од 1876. године заступник је у Далматинском сабору у Задру, а од 1877. године био је и предсједник Сабора. Од 1870. године члан је Бечког парламента, а затим постаје доживотни члан Господске куће у Бечу. Био је један од оснивача Српске странке у Далмацији. Уз Фердинанда Хазбуршког, био је кандидат за бугарски престо. Посредовао је у Кривошијском устанку. Био је добровољац на Вучјем долу. Краљ Милан Обреновић одликовао га је 1883. године. Умро је у Задру 1895. године. М. Žeželj, *Gospar Ivo, Zagreb 1977*, 8-9. Сачувана је обавијест од 14. септембра 1895. године, која гласи: „Ђуро Војновић, кнез Ужички, члан Господске куће, предсједник Земаљског сабора, витез и кавалијер разнијех ордена, итд., премијер је у сриједу у Задру. По изричитој жељи покојниковој, његови земни остаци приспјеће паробродом од Мељине, одакле ће спровод кренути сјутра дан у недјељу у 9. сати пр. п. и биће сахрањен у очевој гробници у манастиру Савини. Овим се позивају сви поштоваоци покојникови да би својим присуством увеличали спровод и тиме одали пошту одличном покојнику дичном сину Општине. Ерцеговци 14/9 1895. Начелник Јеф. Гојковић.“ Акт је заведен код општинског суда под бр. 2045, а налази се у архиву Општине Херцег Нови.

¹⁴ М. Јовановић, љекар и књижевник, једно вријеме је био општински љекар у Херцег Новом и професор Српске поморске школе, гдје је предавао српски, француски и њемачки језик и калиграфију од 1. јануара 1875. до 10. јула 1876. године. У вријеме Херцеговачког устанка организовао је у Херцег Новом болницу за рањенике. Симо Матавуљ, који је такође предавао у то вријеме у Поморској школи, забиљежио је о М. Јовановићу: „Доктор, енциклопедиста, музикалан и рођен козер, бијаше душа сијела. С њим се могао такмичити једино конте Војновић, елегантан свјетских манира духовит.“ С. Матавуљ, *Биљешке једног писца*, Цетиње 1975, 62.

Скоро сва помоћ „од свих славенских и неславенских одбора шиљана је највише херцеговачким усташама преко Херцегновског одбора.“¹⁵

Предсједник „Одбора за херцеговачке страдалнике“ на Цетињу, био је митрополит Иларион Рогановић, а секретар је био главни школски надзорник – Шпиро Ковачевић. Рисански Добротворни одбор „сачињавали су Алексије Ђеловић, поп Стеван Перазић, Константин Ивелић, Лука Огњеновић и капетан Андрија Јов. Ђурковић. Новосадском одбору знатну помоћ слали су из сеоских средина, али и из Сегедина, Темишвара, Славоније. У овом одбору су радили Светозар Милетић и Арса Пајевић. У дубровачком одбору дјеловали су Гундулић и Перо Ковачевић, а у Одеси Вучетић и Л. Катурић.“¹⁶ Најактивнији и главни организатор, не само у тршћанском одбору, него уопште у овом раду тих година, био је Вељко Ломбардић¹⁷ из Херцег Новог, трговац у Трсту.“

„Добротворни одбор херцегновски за страдалнике хришћане у Херцеговини“ издао је 28/14. јула 1875. позив за сакупљање помоћи, позивајући све родољубе, „без разлике вјере да на позив, што је одбор разгласио путем јавних гласила ...“ да се одазову да би се што прије могла пружити помоћ „страдалницима“ и да бар „нејач не скапља од глади.“ Помозимо „дакле биједнима, не гледајући, што дипломати мисле! Може бити неко држи да сада није згода устанку, те би рад огањ угасити, али јадна раја не смије чекати згоде, јер је даномице нестаје, и то с главе, па кад, по мишљењу дипломата наступи згода, онда више неће бити раје, те се неће имати ко борити. Треба помислити, да у ово посљедње вријеме толико је нестало српскога народа и у Херцеговину да ће су отрагу неколико година били чисти Срби, данас су половином насељени Турцима или потучерњацима.“¹⁸ У „Гласу Црногорца“, су тих дана дописи из Боке били бројнији, посебно из Херцег Новог, али их је доста било и из Дубровника. Већ крајем јула 1875. године дописник из Дубровника јавио је о буни у Херцеговини. Почетком августа исте године дописник из Херцег Новог јавио је да је у том граду основан одбор за страдајуће Херцеговце. Поред већ поменутих

¹⁵ Ј. Накићеновић, *Херцегновски одбор...*, 220.

¹⁶ Као 15; Н. Миланић, н. д, 353, 354.

¹⁷ На основу сачуваних свједочанстава за трећи и четврти разред основне школе, Велимир Ломбардић је рођен 1848. године у Херцег Новом. То нам потврђује и „налог“ који му је издат од стране кнеза Михаила Обреновића 30. септембра 1876. године, а који је, у име Министарства иностраних послова Србије, потписао први секретар. Овим му се налогом дозвољава да може слободно, трговине ради, пролазити кроз европске земље, уз молбу да му, у случају потребе, изађе у сусрет. Тада је Ломбардић имао 28 година. У књизи умрлих у Општини Херцег Нови нијесмо пронашли уписану годину смрти Велимира Ломардића. По неким подацима, умро је између 1906. и 1912. године. *Календар Бока за 1913. годину*.

¹⁸ Као 15, 225.

чланова Одбора помиње се и Љубо Комненовић, којег не налазимо ни у једном документу везаном за Одбор и, уопште, за догађаје из тих година.¹⁹

Одбори су сакупљали новац за куповину муниције, оружја, хране и одјеће. Помоћ се сакупљала не само за устанике, већ и за рањенике и избјеглице. Једном приликом је Ј. Томашевић из Котора упутио 4 000 капсула и 227 оловних пломби, али је унапријед тражио новац да би платио „чим вапор (=брод) из Тријешћа стигне.“ За већ раније поменути топ тражено је од Јова Накићеновића, благајника и секретара херцеговског Одбора, да обезбједи стотину људи да би се топ извукао на Зупце.²⁰

Из сачуване преписке Вељка Ломбардића може се сагледати активност једног одбора и, посебно, главног носиоца тога рада – В. Ломбардића. Он је кореспондирао са представницима Одбора у Одеси, Цетињу, Београду, Книну и Сиску, са појединим вођама устанка и са личностима које су имале знатног удела у тим догађањима. Петар Узелац, који је први оформио једну чету, пише му: „У главном стану код Дреновца, тремеђа под ведрим небом на буковом пању (...) не могу вам описати како је одушевљење велико, и како сироти народ драговољно на оружје устаје, само је несрећа што оружја нема и што уопште сваку оскудицу трпимо... Ја сада нећу у јавност излазити, нити ћу као неки вођа фигурирати (...) код толиких српских витезова...“ Узелац моли Ломбардића, ако има новца, да бар за „главаре“ његове чете, њих шест, купи револвере и пошаље их на „Херн Паул Омчикус, Србин (Kroazien), он добро стоји с нама“. Напомиње да би добро било кад би им послао и новаца „јер је између нас строго углављено да се од никога ништа не отима...“²¹ Преписку је водио и са пуковником босанске војске Милетом Деспотовићем, због набавке оружја, муниције, хране и одјеће. У једном писму, М. Деспотовић пита да ли се може набавити „жутог, бијелог или шареног пасуља и пошто би цент коштао у Книн.“ У другом писму јавља да је бешкот (двопек) много скуп за храњење војске, па је, по његовом мишљењу, јефтиније набавити кукурузно брашно.²²

Обимна је преписка В. Ломбардина са Јовом и Симом Билбијом из Сиска и Загреба. Јово Билбија пише из Загреба, 1877. године, да је био у војном логору на Брезовачи и да има око 300 војника, да је одзив велики, да би логор могао да прими 1 200 до 1 500 војника, али би требало око 300 пушака.²³

¹⁹ „Глас Црногорца“ бр. 28, 29, 30 и 31, од 20. и 27. јула и од 2. и 9. августа 1875. године. Дописи из Боке били су без потписа или са псеудонимом, јер аустријске власти нису биле задовољне дописима о догађајима у Боки, у којима су се дописници критички освртали на рад власти, као и на однос према народу, посебно према Србима.

²⁰ Ј. Накићеновић, *Херцеговски одбор...*, 230.

²¹ АХ лични архив Велимир Ломбардић; М. Vego, н. д.

²² Као 21.

²³ Као 21.

Александар Катић писао му је из Книна, Јован Ристић из Београда, Митрополит Иларион, Машо Врбица и Радоњић са Цетиња, Петар Рамадановић, агент (представник књаза Николе), из Котора. Митрополит Иларион писао му је 20. септембра 1875. године да у Црној Гори има преко 25 000 избјеглица и да ће хљеба имати, јер је влада преузела бригу о томе, али немају посуђа, одјеће, постеље, а „то им је потребито колико и залогај хљеба“, будући да осим рањеника има доста „дјечице, жена, стараци, немоћније и болнијех“, који су смјештени „по кућама црногорскијем.“²⁴

Женско друштво из Београда упутило је В. Ломбардићу у Трст 200 форинти за избјеглице из Босне и Херцеговине, 23. јануара 1876. године, уз напомену да не могу упутити већу суму новца, јер „Друштво мора бринути најпре за у Србију пребјеглу сиротињу.“ Из Книна му је упућена признаница на 1 600 форинти, које су преко њега упућене од „Славјанског добротворног одбора“ из Одесе. Свештеник Исидор Зубовић из Сегедина послао је В. Ломбардићу 2. фебруара 1877. године 100 форинти од „овдашњих српкиња“, уз молбу да у јавности не износи ко му је послао помоћ.²⁵

Сачувани телеграми, који су тих година слати В. Ломбардићу, или их је он упућивао другима, писани су на италијанском, српском, а неколико их је и на немачком језику. Један број сачуваних телеграма, је необјављених, писан је шифром. Тако, на пример, један телеграм написан шифром гласи: „Човјек који је Катић желио да уреди посао јечма, дошао данас у Липсију. Суботу полази Пешту. Пошаљите му у Пешту потребито за пут до Венеције. Примисте ли коже од Марка. Одговорите одмах Андрија.“ А дешифрован текст гласи: „Човјек којега је Скобла желио да уради посао устаника дошао данас у Трст. У суботу полази у Шибеник. Пошаљите му у Шибеник потребито за пут до Книна. Примисте ли пушке од Деснице. Одговорите одмах Ломбардић.“²⁶

По завршетку Херцеговачког устанка, односно ратова 1875-1878. године, В. Ломбардић води бригу о особама које су због својих слободарских тежњи и дјелатности дошле под удар аустријских власти. Илија Чолановић Дамјанчевић пише му 1882. године из Старе Градишке да ће се, како га је Ломбардић замолио, заузети за оне који се због политичких разлога налазе у затвору и да ће их посјетити, јер има пријатеља и добро стоји с властима. Ако им што буде требало, обавјестиће њега или њихове породице. Напомиње да их неће често посјећивати, јер би тиме изазвао подозрење власати и себе довео у непожељан положај.²⁷

²⁴ Као 21.

²⁵ Као 21.

²⁶ Као 21. Навешћемо неколико шифрованих ријечи: за Аустрију шифра је била Маријета, за књаза Николу – судија, за кнеза Милана – председник, за Црну Гору – фриул, за Србију – Истрија, за Србијанце – пшеница, за Црногорце – кукуруз, за устанике – јечам, за Турке – зоб, за Ломбардића – Андрија, за Подгорицу – свеква, Херцег Нови – Калифорнија, за Одбор – мати, за чету – сестра, за Требиње – пријатељица, за Никшић – петак, за Трст – Липсија, за Колашин – свекар, за револвере – кунице, за битку – вашар итд.

²⁷ Као 21.

Хаџи Тома из Београда пише 27. децембра, јављајући В. Ломбардићу да је од стране краља Милана одликован Таковским крстом петог степена, а пошто је то, како каже Хаџи Тома, кавалирски степен, назива га српским витезом.²⁸

Брига за рањенике била је једна од значајних активности Одбора, посебно у Херцег Новом, због близине борби, гдје је била формирана болница којој је стизала помоћ са многих страна. Преко Веселичког Божидаревића болница је добила 748 форинти. Од Новосађана, преко Корнела Јовановића, у болницу су стигле двије вреће рубља и завоја, а од г. Николајевића из Вуковара – један свежањ свилаца, на чему им је изражена захвалност у „Гласу Црногорца“ од 16. децембра 1875. године. Поморски капетан Марко Ђурковић, преко „Гласа Црногорца“, обавјестио је јавност да је четврти пут добио од Одбора из Одесе помоћ, и то преко Стефана Вучетића, па је херцегновском одбору том приликом предао 500 форинти за болницу.²⁹

Првог новембра 1875. године објављена је у „Гласу Црногорца“ захвалност Одбора са Цетиња, којом захваљује одборима у Херцег Новом и Котору за велики труд око рањеника које тамо доносе, а затим их преносе на Грахово и Цетиње. Посебно је наглашен пожртвован рад љекара у Херцег Новом – др Милана Јовановића и др Модлитбе, а у Котору – др Мартинеша.³⁰

Јавну захвалност изразио је херцегновски одбор у „Гласу Црногорца“ Стефану Сеферовићу из Сан Франциска, који је преко свога оца Леса, из Кута (Зеленика), послао 20 лира стерлинга, као и капетану Марку Ђурковићу зато што је донио 3 000 форинти, које је послало Славенско друштво из Одесе, и зато што у својој пећи пече хљеб за Херцеговце.³¹

Половином августа 1875. године, рисански одбор преко „Гласа Црногорца“ моли за помоћ, наводећи чланове Одбора: Константина Ивелића, капетана Андрију П. Ђурковића и Луку Огњеновића. Истовремено захваљује, објављујући прилоге које је примио од појединих Ришњана и Пераштана. До половине октобра те године више пута је у овом листу објављиван попис

²⁸ Као 21. На коверти пише: „Велимиру Ломбардићу Витезу Таковског крста у Тријесту.“

²⁹ „Глас Црногорца“ бр. 54 од 16. децембра 1875, у потпису стоји Др. М. Јовановић, љекар и управитељ болнице и Јефто Гојковић рачуновођа болнице. „Глас Црногорца“ бр. 16 од 5. маја 1876. године.

³⁰ „Глас Црногорца“, бр. 48 од 1. новембра 1875. године. Др Јован Модлитба је био војни хирург, а касније – општински љекар у Херцег Новом. Оженио се мјештанком Милицом Комненовић, 1871. године, по православном обреду. Модлитба, Чех, католик, брачним уговором је изразио жељу да се дјеца рођена у његовом браку крсте и васпитају у мајчиној православној вјери. Његов синовац, А. Модлитба, бесплатно је 1909. године израдио пројекат за градњу хотела „Бока“ у Херцег Новом, за успомену на свог стрица. М. Црнић Пејовић, *Развој туризма херцегновског краја у другој половини 20. вијека*, Зборник радова са научног скупа „Развој туризма у Црној Гори у другој половини 20. вијека“, Цетиње 2004.

³¹ „Глас Црногорца“ бр. 54 од 16. децембра 1875. г.

давалаца помоћи рисанском одбору.³² Овакве извјештаје, уз захвалност, објављивали су и одбори из Херцег Новог и Котора.³³

Под насловом „На знање“ објављено је да Одбор у Рисну дијели жито избјеглицама, којих дневно долази по 300-400, а које је обезбједила црногорска влада. Истовремено траже једну кућу да би „у сухоти“ могли дијелити жито.³⁴

Од маја 1876. године стизале су велике количине жита у Котор, које су упућиване за Црну Гору, највише као помоћ из Русије. Пошто су бродовима стизале велике количине, агент црногорског књаза, П. Рамадановић, успио је да добије дозволу од аустријских власти да у Котору подигне један већи магацин за жито. На молбу П. Рамадановића да се на ово жито не плаћа општинска такса за мјерење, општинска управа Котора донијела је одлуку да се плаћа само једна четвртина, јер је „жито добровољним приносима покупљено и на свету сврху намјењено, те тако и ова општина полаже на тај свети олтар три четвртине од прописане сумне таксе.“ Предлог Шпира Огњеновића, да се такса уопште не плаћа, није био прихваћен с образложењем да и сама општина има својих сиромаша, а узимајући само једну четвртину таксе, она „помаже себи и невољној сирочади.“ По неким подацима, руски бродови су 15. маја 1876. године почели стизати са „приносима сакупљеним за црногорску и ерцеговачку сирочад те на ову риву искрцавати“. По доступним подацима, жита је било у великим количинама, јер се дешавало да су неке породице продавале жито и куповале другу храну и пиће.³⁵ Помињани поморски капетан Марко Ђурковић донио је од одеског одбора у Рисан 2 600 фунти двопека. Око помоћи коју је доносио М. Ђурковић дошло је до несугласица, јер је у једном допису „Глас Црногорца“ рисански одбор објавио да је М. Ђурковић добијао више новца него што је предавао. Јавно се огласио и прозвани, који је, поред осталог, изјавио да тако говоре они чији је предак узео помоћ коју је Русија била намјенила Црној Гори. Истовремено је одговорио и на неки неповољан допис о њему, који је истом листу стигао из Котора.³⁶

³² „Глас Црногорца“ бр. 34, 39 и 46, од 22. августа, 1. септембра и 18. октобра 1875. г, и бр. 21 од 3. маја 1876. г.

³³ „Глас Црногорца“ бр. 42, 45, 50 и 53 од 22. септембра, 10. октобра, 15. новембра и 6. децембра 1875. г.

³⁴ „Глас Црногорца“ бр. 48 од 1. новембра 1875. г.

³⁵ С. Мијушковић, н. д, 216-219.

³⁶ „Глас Црногорца“, бр. 3 и 10, од 17. јануара и 10. марта 1876. године. Ђурковић Марко, бродовласник, поморски капетан и публициста, рођен је у Рисну 1808. године, а умро је 1899. године у родном мјесту. Пловећи, обишао је многе градове Европе, обје Америке, Африку и Индију – како је сам забиљежио. Имао је значајно учешће у склапању Кнежласког мира 1870. године. Пријатељевао је са књазом Николом, кнежевима Милошем и Михаилом Обреновићем, са многим аустријским угледницима, радећи у корист свога народа. Четири године био је вјећник и потпредседник општине Херцег Нови, јер је живио у Бијелој (данас је на том мјесту хотел „Парк“). Кућа му је у току Другог свјетског рата запаљена од стране Италијана. Зна се да је имао велики број забиљежака, од којих је један

Дописник „Глас Црногорца“ јавља 17. јануара 1876. године да је био испраћај познатог јунака тог доба, војводе Максима Баћовића, који је из Дубровника, преко Херцег Новог и Рисна пренијет у Бањане. Дочекан је од стране „родољубивих Новљана“, али Бокелји „имају жалост на Новљане“, јер им ови нису јавили о спроводу.³⁷

У слању помоћи нису изостали ни наши људи на раду у Америци. Половином децембра 1875. године, Срби из Вирџиније послали су помоћ, а највећи број давалаца помоћи били су иселјеници из Будве и околине. У прољеће идуће године поново је упућена помоћ из Америке. Которском одбору помоћ су слали и појединци. Тако је Антун Луковић из Кардифа, упутио преко Трста 112 сандука жита и 159 пари обуће, а Катурић из Одесе послао је за сиротињу Цетиња 2 000 форинти, а за одбор устаника – 3 500 форинти.³⁸

Извјестан број докумената из црквеног архива Топле упознаје нас са дјелатношћу црквених лица везаних за помоћ избјеглицама. Превасходна брига свештеника била је око духовног живота – очување вјере, језика, индентитета, јер је у тим околностима утицај аустријских власти, односно католичке цркве, могао бити веома знатан. Документа су највећим дјелом преписка између епископа бококоторско-дубровачког – Герасима Петрановића I, и протопрезвитера херцегновског и пароха топаљског – Христифора Ломбардића.³⁹ Из једног писма епископа Г. Петрановића најбоље се сагледава

дио објавио у: *Из путничких биљежака једног деведесетогодишњег старца*, Српски магазин за 1897. годину, Дубровник 1897 и у: *Једна епизода из живота Васа Брајевића*, Нова Зета, бр. 4, Цетиње, 1890. Игњо Злоковић, *Прилози за историју поморства и трговине Рисна*, Годишњак Поморског музеја Котор, Котор 1966; Исти, *Кап. Марко Ђурковић*, Годишњак Поморског музеја Котор, Котор 1979-1980.

³⁷ „Глас Црногорца“ бр. 4 од 24. јануара 1876. г.

³⁸ „Глас Црногорца“ бр. 54 од 16. децембра 1875, и бр. 11 и 22 од 13. марта и 8. маја 1876. г.

³⁹ Прото Х. Ломбардић је рођен 1822. године у Игалу. У Херцег Новом је завршио три разреда основне школе, четврти разред и четири разреда ондашње клерикалне школе завршио је у Шибенику, а пети разред – у Задру, 1842. године. Двије године касније рукоположен је и постављен за топаљског пароха, гдје је остао четрдесет година. Само годину након руколожења одликован је црвеним појасом, а 1862. године произведен је у протопрезвитера херцегновског, коме је седам година припадао и протопрезвителијат рисански. Био је и катихета у основним школама и у Српској поморској школи. Једно вријеме је радио и као помоћни учитељ. Десет година био је школски надзорник за херцегновски и рисански крај. Учествовао је у смиривању Кривошијског устанка. Именован је витезом ордена Франца Јосифа Првога. Министарство Богоштовања и наставе именовало га је за првог почасног потпредседника епископске Конзисторије у Котору. На његовом погребу „слегло се безбројно мноштво бирократије и побожног народа, без разлике вјере, да му на најсвечанији начин укажу посљедњу достојну почаст.“ Умро је 1894. године на Топлој, гдје је и сахрањен. А. М. (Александар Микулић), *Умрли 1894. године*, Шематизам епархије бококоторско-дубровачке и спичанске за 1895. г. 31-32.

брига црквених власти око херцеговачких избјеглица: „Пребјегнућем јаднога православнога нашега народа из Ерцеговине у нашу Епархију постаје за нас света дужност да се о подмирењу њихових духовних потреба бринемо.“ Писмо се наставља сазнањем да су у протопрезвитеријату (мисли се на херцеговски) нашли све потребно, али даље пише: „међутим не можемо се надати за оне православне Хришћане који су у Конавле Дубровачко пребјегли да ли имају духовне потребе задовољене. Зна се да се око тога заузео дубровачки свештеник и намјестио у Жупи, Осојнику, Бргату, Шумету и селима ријеке Омбле, православне свештенике који врше по приватним кућама летургију и држе школе.“ Епископу није било познато да ли се у конавоским селима, у близини Суторине, врши служба божја и уче дјеца. Из писама писаних десетак дана касније сазнајемо да је у тим селима дјеловао избјегли стари поп Јован Даниловић, за кога се каже да не може задовољити народне потребе, али да су с њим два сина – такође свештеници. Млађи син попа Јова – Саво, вршио је свештеничку дужност у Конавлима, док је старији углавном био са војском. Поп Саво је извјесноо вријеме био напустио своју дужност свештеника у Конавлима, како је јавио дубровачки свештеник Јово Новаковић, али то није учинио самовољно, већ је био „укорен од Војне црногорске власти да се не дава но мало у војсци гледати,“ па је због тога био одсутан. Идуће године је био укорен од војводе зубачког „зашто се не виђа на бојиште међу другом браћом својом који за ослобођење умиру и забрани ми на Мрцинама ходити, нато се ја удаљим и находио сам се шест недеља около Корјенића.“ Обећао је и потврдио потписом, у писму Х. Ломбардићу од 15. јула 1876. године, да ће даље вршити своју дужност свештеника на Мрцинама (конавоско село у којем је био велики број избјеглица).⁴⁰

Да би свештеници могли обављати црквене обреде, потребно је било снабдјети их књигама и сасудима. Христифор Ломбардић им је крајем децембра 1875. године послао неке најнеопходније предмете. Епископ Петрановић, у договору са дубровачким парохом, набавио је неке црквене предмете и наредио манастиру Савини да уступи извјесне посуде, уз јемство Х. Ломбардића да ће исти бити враћени када се избјеглице „врну помоћу праведнога Бога у своју отаџбину“. Фебруара 1876. године епископ Петрановић упутио је, преко пароха топаљског, за свештенике Даниловиће слиједеће црквене предмете: оренол, епитрахил, појас, пар наруквица, стихар, три дарма, Нови завјет, Службеник, Требник мали, као и школске књиге: 15 буквара, 10 читанки, 8 малих црквених историја, 6 рачуница и 5 малих српских граматака.⁴¹

⁴⁰ АХ ЦАТ 1 876. г. 1; 1877. г. 133; 1878. г. од 15. јула, без броја дел. протокола. У Конавлима становништво је римокатоличке вјероисповјести.

⁴¹ АХ ЦАТ 1875. г. 148 и 1876. г. 27, 30, 59. Почетком 1876. г. поп Јово Даниловић се преселио са породицом на Топлу, јер од Намјесништва није добијао 2,5 новчића на дан, док је на Топлој добијао 10 новчића – „као што прима свака најпростија пребјегла особа“.

Црквене власти су велику пажњу посвећивале „поучавању“ избјегле дјеце школског узраста. Свештеници су сами или након опомене епископа, зависно од савјести или осјећања дужности, свесрдно или не, поучавали избјеглу дјецу у њиховим привременим мјестима боравка. Поједини свештеници су се свесрдно залагали на овом послу па су јавно и похваљени од стране епископа бококторско-дубровачког и спичанског. То су дубровачки свештеници: Јован Новаковић и Михаило В. Божидаревић, а у Боки – прото топаљски Христифор Ломбардић.⁴² Избјегла дјеца са Топле, Игала и оближњих села ишла су у топаљску школу, која је основана 1869. године. О њима се старао и учио их Томо Крстов Поповић, који се 49 година предано бавио педагошким радом. Поред 30 дјечака који су похађали школу на Топлој, Томо К. Поповић, је самоинцијативно примио око 70 мушке и женске избјегле херцеговачке дјеце, и учио их, без икакве накнаде, у двије смјене, више од двије године. Једном приликом школу је посјетио епископ Герасим Петрановић и испитивао херцеговачку дјецу, а затим повео Т. Поповића до прозора одакле се видјела топаљска црква и рекао: „Томо, вишу си задужбину урадио него да си онолику цркву саградио.“ О раду са избјеглом дјецом Т. Поповић је записао: „Да се барем донекле одужим својој патриотској дужности, потпуно убујеђен да је просвјета оштра као бојни мач, да и она може да погњави Турке и освети наше Косово...“ Прије избијања устанка у Херцеговини, топаљску школу је посјетио аустриски цар Фрањо Јосип, гдје се задржао један школски час. Том приликом је учитељ Томо К. Поповић дјецу испитивао из националне историје. Августа 1876. године херцеговачки одбор је захвалио Т. Поповићу, изражавајући „најтоплију благодарност на том Вашем лијепом и родољубивом дјелу, којим сте одиста показали како схватате свој узвишени учитељски задатак и како сте као Србин знали да вршите патриотску дужност.“ Томо К. Поповић брину се и за храну и одјећу избјегле дјеце коју је учио, па се за помоћ обраћао многим одборима. Марта 1876. године дубровачки одбор му је послао 50 кошуља, 50 капа и 50 школских књига.⁴³

⁴² Шематизам епархије бококторско/дубровачке и спичанске за 1876. г, 28, 29.

⁴³ АХ ЦАТ 1876. г, 27, 76, 77. Томо К. Поповић је рођен у Херцег Новом 1853. године, гдје је и умро 1931. године. Завршио је учитељску школу у Задру 1874. године и постављен је за учитеља у Топлој. Пет година касније постаје секретар Православног опшћества у Трсту. Био је један од оснивача Српске читаонице у том граду. По повратку постаје наставник, а три године касније – и управитељ Српске поморске школе. Томо К. Поповић је писао радове из прошлости Боке, новеле, драме, а бавио се и превођењем. Радове је објављивао у новосадском „Јавору“, „Орлу“, у задарском „Вуку“, „Српском листу“, у цетињској „Новој Зети“ и „Записима“, у дубровачком „Словинцу“. Најзначајнији рад му је *Херцег Нови, историјске биљешке 1382-1797*, Херцег Нови 1924. Прво издање је изашло 1883. године у Задру, а друго издање, фотописки, 1982. Одржавао је преписку са преко осамдесет знаменитих људи свога времена, међу којима су били: Ђуро Даничић, Симо Матавуљ, Иво Војновић, Марко Цар, Владимир Ђоровић, Димитрије Руварац и други. Своју кућу у Херцег Новом завјештао је Колу српских сестара у Херцег Новом, а архиву – Српској академији наука и уметности у Београду. Максим Злоковић, *Томо Крстов Поповић, књижевник и историчар*, Зборник Бока 8, Херцег Нови 1976, 271-285. Монографија *Херцеговци*, од Тома Крста Поповића, Задар 1883.

Аустријска власт није забрањивала Поповићу учење избјегле дјеце у државној школи „док се то не би косило са државним законима и док не би било на штету повјерене му дјеце у Топалској школи.“⁴⁴

Из Петербурга је 1877. године дошла у Херцег Нови, супруга руског пуковника Богољубова и донијела неколико хиљада рубаља, с налогом петербургског одбора да се овим новцем омогући школовање херцеговачкој дјечи.⁴⁵

У писму Конзисторији у Котор, половином децембра 1875. године, прота Х. Ломбардић јавља да избјегла дјеца уче школу. Почетком идуће године јавља истој институцији да би у конавоским селима „Стравчу, Дубу, Међиђе, Бротница и Мрцине требала учионица, јер се међу пребјеглом дјецом налази 80 дјеце способно за учионицу.“ Према његовом писању, већ помињани поп Саво Даниловић прихватио би да учи дјецу ако би му се дала припомоћ, као калуђерима који у Жупи дубровачкој послужују, и кад би се набавило 80 буквара. Конзисторија је сматрала да треба тражити помоћ за Даниловића, а за књиге да се треба обратити задарском пароху, јер их у Котору није било. Крајем јануара 1876. године парох задарски упутио је Ломбардићу, у име епископа Петрановића, 30 малих катихисиза и 30 буквара, које је Ломбардић одмах „из руке у руке“ предао попу Саву Даниловићу и доставио потврду Конзисторији. Како у Конавлима није било православних цркава, као ни у осталој дубровачкој околини, сем у граду, тако се „по могућности и у приватним, пристojним становима поје служба божија,“ што би значило да су се, за учење, дјеца могла смјестити у те просторије. Из Херцеговине у Конавле су, поред поменутих свештеника, избјегли заједно са народом и свештеници Петар, Ристо и Симо Ковачевић, О. Дионисије Кебељић, О. Прокопије Јанковић, поп Јово Поповић и поп Саво Одавић, који је требало да брину о учењу дјеце, посебно о вјеронауци, међутим, у црквеном архиву Топле, односно презвитеријата херцеговскога, који се бринуо и надгледао рад православних свештеника у Конавлима, о њиховом раду нема података.⁴⁶

Рад попа Сава Даниловића, свештеника и учитеља избјегле дјеце у Конавлима, пратио је прото Х. Ломбардић. Почетком фебруара 1876. године посјетио је протопрезвитер Ломбардић село Мрцине, гдје је радио поп Саво Даниловић. Тога дана на обуку су дошла 32 дјетета, а било је дана када је долазило и њих 60. Постигнуто знање дјеце Ломбардић је окарактерисао

⁴⁴ М. Злоковић, н. д. 276; Ј. Накићеновић, *Херцеговски одбор...*, 234-235. У статистичком прегледу становништва за парохију топаљску за 1878. годину, у напомени стоји да је у Игалу (овдје се вјероватно мисли на школу на Топлој, јер је Игало припадало топаљској парохији, али није имало ни школу ни цркву) постојала за пребјеглу дјецу из Херцеговине „учиона“ – школа за женску и мушку дјецу, са два учитеља и једном „учителком“, и да је радила до септембра 1878. године. По неким подацима, Томо К. Поповић учио је двије године избјеглу дјецу, што би значило да је 1877. године добио помоћ једног учитеља или чак више њих.

⁴⁵ М. Злоковић, н. д. 276.

⁴⁶ АХ ЦАТ 1876. г, 3; Шематизам ... за 1876. г, 28, 29.

слиједећим ријечима: „Нижу слова а многи и слокове, знају се прекрстити, али су ријетки који знају молитву Господњу.“ Сматрао је да је просторија пристојна за учионицу, али да у њу може да стане свега 35 дјеце, па кад их дође већи број, морају да уче на отвореном простору. За учионицу се плаћало 5 форинти, али је сеоски парох, односно католички савештеник Иван Миљак, обећао да ће настојати да се не плаћа најамнина. Прото Ломбардић није обишао попа Марка Даниловића у селу Стравчи, које је било удаљено 5 сати хода, јер је – како је написао Конзисторији – „неспособан на ногама“, а није се могло коњем. Прилежност у обављању свештеничких дужности и обучавању дјеце, у веома тешким условима, свештеника Сава и Марка Даниловића, била је веома добро оцјењена, па је и због тога настојано да им редовно стиже помоћ у новцу.⁴⁷

Црквене власти нису биле задовољне радом неких свештеника, па је упућивано и архијерејско писмо, у коме су свештеници опомињани да поучавају избјеглу дјецу барем у молитвама. Ово се посебно односило на мојдешког пароха, али и на мокрињског и каменског (села у општини херцеговској). Иако су били дужни, ови пароси на писмо нису одговорили, односно, нису извјестили своје надлежне о томе шта су урадили на подучавању избјегле дјеце. Посебно је велико било незадовољство радом мокринског пароха, који је на потврдама издаваним избјеглицима – о броју чланова породице – дописивао већи број, па су многи од стране власти изгубили помоћ због те преваре. Исто тако, издавао је потврде појединим породицама које нису биле избјегличке. Због тога су се неке породице, које су првобитно избјегле на Мокрина, преселиле на Топлу.⁴⁸

Црквене власти биле су незадовољне и понашањем избјеглица, сматрајући да су, изузев мушке дјеце, немарни и да их треба опомињати на посјећивање цркве и вршење хришћанских дужности. Истина, избјеглице су живјеле у врло тешким условима, нарочито током 1876. године, када је велики број био смештен по појединим кућама у Игалу, што је, по мишљењу Х. Ломбардића, могло изазвати болести. Конзисторија је сматрала да због „стијешњености и заједничког живљења, које вријеђа морал и пријети са опасном болешћу треба настојати савјетима и пастирским поукама склонити породичне старјешине да другачије и складније живе и за предочанити и њих и нас од какве опаке болести,“ па се тражила помоћ Одбора и Ц. К. политичког повјереника да издејствују код надлежних здравствених власти, да смјесте избјеглице и по другим мјестима Боке.⁴⁹

У избјегличкој породици угледног устаника из Гацкога родила се на Топлој, 8. августа 1876. године, Милица, кћерка Алексе Јакшића и Савете, рођене Мучибабић. Новосадски „Браник“, августа 1898. године, под насловом „Српкиња доктор хемије“ објављује да је Милица Јакшић, рођена у Херцег

⁴⁷ АХ ЦАТ 1876. г, 24, 2730, 45, 5561, 62, 80, 141, 142, 153, 154.

⁴⁸ АХ ЦАТ 1876. г, 24, 55.

⁴⁹ АХ ЦАТ 1876. г, 32, 40.

Новом, завршила студије Универзитета у Женеви и положила докторат хемије, и да је прва жена из ових крајева са факултетском дипломом.⁵⁰

Народ – старце, дјецу, жене, који су на својим плећима изнијели терет избјеглиштва, пребјегавши због ратних збивања 1875-1878. године из Херцеговине у Црну Гору и на аустријску територију – у Боку Которску и дубровачку околину, аустријске власти су примале и помагале, јер су жељеле да их придобију за своју политику доминације над Босном и Херцеговином.

Херцеговачки устанак, који је подигао народ Босне и Херцеговине, наставио се ратовима које су водиле Србија и Црна Гора, а завршили су се Сан Стефанским миром, односно Берлинским конгресом. Сан Стефански мир закључен је фебруара 1878. године, а већ крајем априла је Ц. К. Политичко изложеноство у Рисну доставило општинској управи наредбу Ц. К. Владе којом је наређено да сви херцеговачки „бјегунци“ иду својим кућама, јер је склопљен мир. Крајем маја мјесеца поновљена је ова наредба.⁵¹ У „Гласу Црногорца“, фебруара 1878. године, дописник из Херцег Новог јавља да је склопљен мир, али да је народ много настрадао у Херцеговини, да је све уништено и попаљено и да је избјегли народ успио са собом повести извјестан број стоке, која је у међувремену заклана за исхрану или је угинула. Према овом допису, Турци у Сарајеву и Мостару „грозотом се смију“ у вези са формирањем комисије која би требало да заштити рају, па дописник наставља: „Реците народу Херцеговачком врчи се без ишта на ништа, једино под мач турски.“⁵²

Закључењем Берлинског конгреса, ситуација се знатно мијења, јер су Босна и Херцеговина окупиране одлуком тзв. великих сила. Аустријске власти у Боки траже и даље да се избјегло становништво врати у родни крај. Политичко изложеноство у Рисну тражи од општинске управе, 12. октобра 1878. године, да се „прогласи свим Херцеговцима овдје пребјеглим да се до 1. новембра поврате у отаџбину.“ Два дана касније, општинска управа у свом одговору јавља да је обавјест доставила свим сеоским кнезовима и да ју је јавно објавила.⁵³ Политички комесар из Херцег Новог обавијестио је 16. октобра Среско начелство у Котору да је наредио избјеглицама да се врате својим кућама и да од 1. новембра траже таин од одговарајућег кајмаката (значи

⁵⁰ Књига рођених у Матичном уреду општине Херцег Нови. Алекса Јакшић је рођен у селу Сливљу, у Невесињу, године 1853. Учествовао је у Вукаловићевом устанку. За вријеме првог Кривошијског устанка био је на страни устаника, као представник Србије, како су сматрале аустријске власти. По завршетку устанка прешао је у Црну Гору, гдје није дуго живио, већ је прешао у Србију. Дошао је 1875. у Херцеговину, а у Србију се вратио 1877. Послије окупације живио је у Београду, покушавајући да се врати у Херцеговину. У Београду је школовао два сина, а жена му је са осталом дјецом била у Невесињу. Види: Хамдија Капицић, *Херцеговачки устанак 1882. године*, Сарајево 1958, 295. Највјероватније је да му се жена са дјецом склонила на Топлу 1876. године.

⁵¹ АХОП 1878. г, 221, 264.

⁵² „Глас Црногорца“ бр. 8 од 21. фебруара 1878. г.

⁵³ АХОП 1878. г, 581.

– у Херцеговини) јер ће им се, уколико се не врате до одређеног рока, обуставити давање помоћи. Аустријске власти Боке тражиле су од црногорске власти да се врате и избјеглице избјегле у Црну Гору. У вези са тим је, 4. октобра срески начелник у Котору добио од Маша Врбице телеграм: „Част ми је извјестити да сам данас писао на шеснаест црногорских капетанија сагласно Вашој депеши број 1064 да се народ окружијих невесињског и гатачког припрема за пут, да буде готов уколико му наредба дође, но је овај народ у просторији од Дробњака до Његуша западно – источно од Цетиња до Бањана југо – сјеверно. Иако сам најхитрије људе послао с писмима, иако ће капетани најживље народ обавјестити, неће кроз пет дана сви моћи бити обавјештени.“⁵⁴

Аустријским властима је, не само политички, него и економски интерес био да што скорије врати избјегли народ. Повратком, укидала им се помоћ коју су примали у избјеглиштву, требало је обновити порушено, обрадити земљу, обновити занатство, трговину, јер се само тако могао очекивати добитак од новоокупираних крајева, путем пореза и других прихода.

Невесињска пушка, која је покренула народ Босне и Херцеговине у борбе против Турака, настављене ратовима Србије и Црне Горе, донијела је знатне геополитичке промјене, независност и проширење Црне Горе, као и Србије, новог господара у Босни и Херцеговини, али „малом“ човјеку са тих простора није донијело бољитак, јер поред изгубљених живота најмилијих, поред тешких инвалида и пустоши, нови намети и неправде аустријске власти нису били ништа блажи од турских, што нам потврђују и приповјетке Петра Кочића и других књижевника, као и историјски извори.

Залагање епископа бококоторско-дубровачко-спичанске епархије, Герасима Петрановића и подређеног му свештенства, посебно протопрезвитера херцегновског Христофора Ломбардића, затим учитеља Тома К. Поповића, Вељка Ломбардића, те свих знаних и незнаних чланова Одбора за помоћ страдалним Херцеговцима и њихових помагача, који су помагали устанике широм Босне и Херцеговине, као и избјегли народ, заслужује да остане незаборављено, јер су поменути под веома тешким условима обезбјеђивали устаницима помоћ, без које ови не би могли водити борбе, а избјеглом народу и рањеницима пружали су помоћ спасавајући им живот и стварајући им, у оквиру својих моћи и могућности, нормалан живот у избјеглиштву.

⁵⁴ С. Мијушковић, н. д, 220.

Marija Crnić Pejović

Refugees from Herzegovina (1875-1878) in the Boka Kotorska Bay and Konavli in the Light of New Data

Key words:

refugees, Herzegovina, Boka, Konavli, Aid committees, orthodox church and clergy, Austrian ruler ship

The insurrection in Herzegovina influenced neighboring areas too. The 1875-1878 events in Herzegovina and Bosnia received a lot of coverage in the literature, except for the subject of the people and refugees' (who escaped Herzegovina and moved to the Boka Kotorska and Konavli) suffering and hard life. Also, very little attention is given to the individuals who attempted to help the refugees in the troubled times. This paper is based on unpublished archive sources from the State Archive of Monte Negro, Cetinje, archive department of Herceg Novi, that is, archive funds of the municipalities of Herceg Novi, Risan and Topalj, and on unpublished writings of Veljko Lombardich who played a significant role in aiding the rebellions and refugees. The paper provides numerous data on the work and activities of many Committees who had helped the refugees in supplying food, clothes, money, arms and munitions, care and aid of the church officials of the Boka Kotorska, education of school children; in addition, there are data on the relationship of Austrian government toward the refugees and so on. The number of refugees was considerably large, in 1876, according to the official data, was over five thousand in the municipality of Herceg Novi, which at the time, had around eight thousand inhabitants. A help by Orthodox Serbs, and others from Trieste, Odessa, Americas, Novi Sad, Belgrade, Osijek, Timisoara was sent to the rebellions and refugees, and it was decisive for their survival.

Драгана Радојичић

Етнографски институт САНУ, Београд
dragana.radojicic@sanu.ac.rs

Занимања становништва рисанског краја на основу Катастра из 1704. Године*

На основу Катастра из 1704. године, за Рисан и рисански крај могуће је реконструисати пољопривреду, сточарство, маслинарство и воћарство овога дела бококоторског залива. Венеција је заузела Рисан и околину 1684. године, после двовековне владавине Турака. У раду је дат преглед власника и бивших власника, структура, тј. квалитет земљишта и засади који су се гајили. Обухваћена су следећа насеља: Рисан, Ораховац, Леденице, Кривошије, Убли, Костањица, Морињ и Буновићи.

Кључне речи:

Рисан и околна насеља, катастар, земљишне парцеле, врста земљишта и засади – смокве, винова лоза, маслине и кестенови

Увод

После двовековне владавине Турака (1482-1684), са краћим прекидима (1538-1539, 1649,1671), током којих је Рисан и рисански крај држала Венеција, овај део северозападне Боке припадао је Венецији све до њеног пада – 1797. године. Од 1420. године Котор и околина били су под влашћу Венеције, као и луштичко полуострво, а од 1482. до 1687. године херцеговски крај је био под влашћу Турака. Бококоторски залив је од краја 17. века по први пут под једном влашћу – венецијанском.

* Рад је резултат истраживања на пројекту: *Између традиционализма и модернизације – етнологско/антрополошке студије културних порцеса у Србији* (бр. 147020), који у целини финансира Министарство за науку и технолошки развој РС.

Заузимањем северозападног дела Боке од стране Венеције, уз помоћ савезника из Свете лиге (папских, малтешких и ђеновљанских галија), крајем 17. века долази до великих миграција у којима се иселава готово целокупно турско становништво, а као последица ратних збивања иселио се и део домаће популације. Главни циљ нове власти био је економске природе, а у убрзаном насељавању становника из суседних предела Херцеговине и Црне Горе видели су економску добит. Додељивали су им земљу уз извесне бенефиције. Извештаји генералног провидура Далмације и Албаније – Ћиролама Корнера, под чијом је командом заузет херцеговски крај, казују нам и о његовом настојању да поврати и насели новоосвојене крајеве у Боки. У једном извештају од 29. октобра 1687. године он, поред осталог, извештава о томе да му је пошло за руком да *прикупи* више од 2.500 душа и распореди их по селима, и даље каже: „веома се трудим да се, без губљења времена, обраде поља.“ У истом извештају предлаже да се за жетву одреди порез и у том смислу, поред насељавања које је добро кренуло, каже следеће:

„видим како се код свих јавља жеља да се створе основе које би обезбедиле поседовање земље да би знали начин и обавезе под којима им се она додељује и како да се понашају у обрађивању.“

И даље наводи:

„Даћу да се изради тачан катастар који ће бити заснован на неком предмету активности тако да ће у њему бити описана сва добра. То ће ми омогућити да их разлучим у три различите врсте, а то су: добра која припадају Турцима, друго, добра која су припадала Морлацима, треће, необрађено земљиште. Треба схватити да се и једна и друга морају сматрати јавним добрима јер су задобијена оружаном силом. Па ипак сматрам да се људима са те територије, који су се добровољно покорили у току садашњег рата уз обећање да ће им бити враћена добра која су поседовали само уз обавезу десетине, а такођер и свим осталим људима, који ће се покорити, дати земљу уз обавезу да је сами обрађују. Што се тиче оних добара која су припадала Турцима, из њих треба да се извуче највише могуће у односу на њихов положај и квалитет. Постојале би три врсте располагања, прва би била продаја, друга годишње изнајмљивање, а трећа увођење у посјед. Што се тиче необрађеног земљишта, које би људи неким потстицајем морали да направе обрадивим, могло би да се дели тако да се две или три године ослободи сваког намета, а затим би се плаћала десетина и остало што би највише одговарало, његовом стању, да би се из свега тога извукла значајна корист.“¹

Генерални провидур Корнер предузимао је све мере како би што боље организовао живот на новозаузетом простору Боке:

¹ С. Мусић, *Извештаји генералног провидура Далмације и Албаније Корнера о заузимању Херцег Новог 1687. године*, Херцег Нови 1988, 117, 119-120.

„Започето насељавање територије ове тврђаве (Херцег Нови) веома добро напредује, а добро расте и насељавање рисанске.“

Он предлаже да се у оба краја

„људима одреде особе које би, као што се свуда обичава, њима управљале, училе их дисциплини и држале у послушности да би се, у датим околностима, заиста могли корисно употребити. Водили би рачуна о томе да живе у селима, а не расути по засеоцима, одредили би њихове главаре, помагали им приликом сетве и обрађивања земље.“²

За Рисан и околину поставио је потпуковника Николу Рицу.

Како је овај карсни предео сиромашан водом и плодном земљом, а досељеника је био знатан број, да би се средило стање у погледу власништва земљишта и да би се што пре обновила привреда и у државну касу сливали порези, млетачка власт одмах прилази изради катастра непокретности. Крајем 1687. године генерални провидур Далмације Ђироламо Корнер наредио је израду катастра рисанске регије. Две године касније ту је наредбу поновио тадашњи генерални провидур – Алесандро Молин.³

Стална брига Корнера била је обнова пољопривреде, па у извештају из Херцег Новог од 5. децембра 1687. године, поред осталог, пише:

„Обрађују земљу. Помажемо им семеном, а најсиромашнијима дајемо помоћ у житу да би могли да презиме и да имају разлога да све више благосливљају велико милосрђе Ваших Узвишености.“⁴

Он је предузимао мере за наплаћивање царине и развој трговине. У ту сврху извештава да је предао Адамију

„50 нумерисаних потврда на којима ће бити назначена роба и плаћање, да би се заштитили трговци, оснажили државни приходи и регулисао промет...“

И даље каже: „И у Рисну је веома добро кренуло и стижу животиње, коже и остало.“⁵

„Становници Грахова допринеће великом повећању промета те скеле (мисли се на рисанску луку), а истовремено и трговине сољу у том месту“,

наводи се у извештају Корнера од 20. децембра 1687. године.⁶

² Исто, 162.

³ Непознато је да ли се 1687. године приступило изради катастра и за овај крај, док је за херцегновски крај катастар израђен 1690. године.

⁴ С. Мусић, н. д., 191. Корнер је извештаје слао дужду Венеције.

⁵ Исто, 201.

Рисан је током 18. века био седиште истоимене самоуправне комунитади, важна пијаца и извозна лука стоке и сточних производа, јер су се становници, посебно у залеђу, бавили превасходно сточарством. У то време су Кривошијани, Леденичани и остали становници рисанског залеђа стицали знатне приходе од сточарства, као и Ришњани, бавећи се извозом и поморском трговином базираном на сточарству и извозу кожа дивљих животиња – вука, риса и медведа, као и трговином дрвном грађом. Роба која се извозила преко рисанске скеле долазила је из Грахова, Никшића, Херцеговине, па и из удаљенијих крајева. Становници обалних насеља бавили су се, поред земљорадње, воћарством и виноградарством, поморством и рибарством.

Катастар Рисна и околине из 1704. године израђен је уз помоћ сеоских старешина и старијих људи, уз надзор Ивана Болице.⁷ У овом катастру, поред имена власника непокретности, често се наводи и претходни власник, као и име онога ко је обрађује. Катастри израђени те године за новоосвојене крајеве Боке, поред уписа имена власника земљишта, као и врсте земљишта и засада, дају нам податке и о броју становника, односно чланова породице власника, о броју и врсти стоке, те о грађевинама (црквама, кућама за становање, млиновима, гумнима и помоћним објектима), уз назнаку о њиховој величини и врсти материјала од којег су грађени, као и о њиховом стању.

Власници некретнина – земљишта

На основу Катастра из 1704. године, Рисан је насељавало 505 становника, а читав крај – 2.180. У изради Катастра учествовали су угледни и старији мештани, што сазнајемо на основу њихових имена. Рисански крај је том приликом био подељен на више целина-насеља: Рисан, Ораховац, Веље Село, Жежевић, Глоговац, Глоговац на море, Велинић и Убалац. У попису становништва Ораховца и заселака, становници су пописани по следећим засеоцима: Љута, Гливци, Растов До, Убријег, Краљевић, Велика (Вељесело), Жежевић, Степен, Убалац, Велинић и Глоговац, а сачињен је један попис власника некретнина, абecedним редом, за све горенаведене засеоке. Затим следе насеља Горње и Доње Леденице, посебно пописане некретнине, док је сачињен и један списак за становништво и попис власника абecedним редом. Попис некретнина Кривошија сачињен је такође појединачно по засеоцима и то: Церовик, Унирина, Лијешће, Крстинин До (Крестолин До), Попов До, Драгошево, Вишњев До, Полице, а заједнички је попис становништва, као и абecedни попис власника некретнина. На исти начин је сачињен и попис Горњих и Доњих Убала, као и за Костањицу у округу рисанском, док за Костањицу која је припадала Перасту није сачињен списак становништва, јер су власници некретнина овога дела Костањице били становници Пераста. Затим следи Горњи и Доњи Морињ, насеље Буновићи, за које су начињени

⁶ Исто, 201.

⁷ Г. Станојевић, *Катастри Херцег Новог и Рисна из 1704. године*, Споменик САНУ СХХV, Београд 1983.

посебни пописи становништва, али и заједнички абецедни попис власника некретнина.⁸

За свако насеље из редова домицилног становништва бирана је група људи – *il nome degli assistenti alla petigacione*, или *vechiaire capi assistenti*, која је радила на изради катастра, а бројала је од шест до тринаест чланова. Међу њима су била два *конта*, двоје *арамбаша* и један поп, и свештеник Перо Лучић, који је био у две групе, за Доњи и Горњи Морињ.⁹

Приликом пописа некретнина наведена су и имена бивших власника – Турака, као и ранијих власника којима су земљу одузели Турци, те су поново заведени у катастру као власници. Ова земља је означена као *sua starina/sua anticha, suo patrimonio*, а често пише *dice esser sua starina*, што значи да се прихватала изјава бившег власника да је одређено земљиште раније било његово власништво. Вероватно су чланови комисије, који су били из редова старијих и угледних људи, потврђивали изјаву бившег власника. Само уписивање водио је млетачки чиновник на италијанском језику, тј. на венецијаском дијалекту. Од 75 пописаних турских презимена, 26 се завршава на *вић* и *ић*: Балић, Аћимовић, Павић, Бабовић, Деликапић.¹⁰

Поред стално настањеног становништва рисанског краја, власници земљишта били су и становници суседних места, али и оних удаљенијих. Тако у Рисну има власника некретнина из Требиња, Рудина, Грахова, Леденица, Мориња, Херцег Новога, Црне Горе. Поред Пераштана, велики број парцела поседовали су и Доброћани.

Било је исељавања, продаје земље не само од стране Турака, већ и од стране домаћих људи. Ђуро Перов је, на пример, као војник живео у Италији, а Михо Перов се одселио у Турску, па је од њега земљу купио бискуп Змајевић.

Од 200 парцела пописаних у Рисну, у власништву 22 лица, 102 парцеле су раније припадале Турцима, а 64 парцеле се наводе као старина сада уписаних власника. У сваком насељу где је постојала црква уписано је и црквено земљиште. У Рисну, то је земљиште цркве Св. Луке и Петра као и манастира Бања, а за пет парцела није уписан власник.

⁸ Убли, Морињ, Рисан, Ораховац били су под Турцима, као и део насеља Костањница, које је у овом катастру уведено у округу рисанском, док је део насеља при обали, који се назива перашким, увек био под Млечанима, као и Буновићи.

⁹ Д. Радојичић, *Крајина новска у судару свјетова*, Београд 1994, 71.

¹⁰ Нема сумње да се ради о Турцима, јер се поред имена често наводи *e turco*, а то потврђују и њихова имена: Зуло, Азалија, Омер, Мухо, и друга имена или презимена настала приликом новоузетог имена, као Селимовић, Јусуфагић, Омердудић. То доказује да је током двоековне турске владавине овим крајем дошло до исламизације домаћег становништва, као и до досељавања Турака или потучерњака, пре свега – из суседне Херцеговине.

У Ораховцу је од Турака купљено 28 парцела, а од других лица – 23, и то пре 17, 10, 7, 4 и 3, године од пописа. Поред тога, власници су били и цркве Св. Јована, Св. Николе, Св. Петке, Св. Илије, Св. Ђорђа и Св. Томе. Власници земљишта, поред наведеног, били су и црква из Доброте и један Доброћанин.

Од 205 пописаних некретнина у Леденицама, 98 су наведене као старина, а 60 их је било у рукама Турака. У овом насељу, земљиште је припадало и цркви Св. Петке, а за 6 парцела је непознат власник.

Највећи број некретнина на Кривошијама, њих 168, било је у власништву Турака. Тако, на пример, од 6 пописаних некретнина у Церовику, за 5 је назначено да су биле власништво Риза Азагића, који је власник још бројних некретнина по читавим Кривошијама. У власнике је уписана и црква Св. Петке.

За Убле попис казује да је највећи број некретнина *старина*, и то 64, од којих су 5 купљене од Турака, али је назначено да су биле старина, док се за 18 не зна власник. Известан број некретнина поседовале су цркве Св. Ђорђа и Св. Госпође.

Костањига у округу рисанском је део насеља који је припадао Турцима када и Рисан, док је Костањига Перастина део насеља које је било под влашћу Венеције од када и которски део Боке, а био је у саставу Пераста. У рисанској Костањиги било је 17 парцела у власништву Турака, а као старина се наводи њих 14. У овом насељу пописано је свега 11 породица, од којих су само две уписане као власници у абecedном попису, а остале некретнине припадале су становницима Пераста, Рисна и Мориња.

У Горњем Морињу било је 50 парцела које су раније припадале Турцима, док их је у Доњем Морињу пописано 18, а као старина 73 – од укупно 123 парцеле. Три цркве у Морињу – Св. Трипун, Св. Јован, Св. Тома, као и црква Св. Петра из Рисна, власници су земљишта.

У Буновићима није убележена ниједна парцела као бивше власништво Турака, као ни одредница *старина*, што је вероватно пропуст пописивача, јер се у попису становништва за пет породица, од пописаних 9, наводи да су *нови становници*, што значи да су се доселили тих година или деценију–две раније, и да им је земља додељена.

У неким насељима постојале су *комунице* – заједничко земљиште свих становника одређеног насеља, а обично су то шуме или пашњаци – ливаде. Г. Станојевић сматра да је један део ових комуница наслеђен из времена турске владавине, док су друге створене удруживањем неплодних крајака земаља индивидуалних власника. По његовом мишљењу, било је црквених, братственичких и сеоских комуница. У рисанском катастру из 1704. године уписане су само сеоске комунице. У Кривошијама се комуница простирала на

површини од 42 *кампа* и 1 *кварат* ливада – *terra prativa possessa tutti quelli dalla stesa vila*, док се за 17 *кампа* пашањака не наводи власник.¹¹

У Ораховцу, односно засеоку Љута, за 3 *кварта* земље наводи се као власник *tutti quelli di villa*, а иста површина комунице забележена је и у Ублима. Комуница у Морињу износила је 2 *кампа* ливада.

Парцела које нису имале власника, *non posедuta* или *non possessa da niunno*, у Рисну и Леденицама било је нешто више од по 3 *кварта*, а у Ублима – 19 *кампа*.

Жене као власници некретнина

У Катастру Рисна и околине из 1704. године као власнице некретнина наводе се и жене. Од тога је један број некретнина добијен у *прђију* (мираз) што посебно наглашавамо, јер није био обичај да се некретнине дају у *прђију*, осим ако удавача није имала браће, али и тада их је обично наслеђивала по смрти родитеља. Почетком 20. века С. Накићеновић је забележио да

„сестра брату никада дио не узима, а тешко мужу који би зато узео жену – ко није своју жену кадар хранити нека се не жени, ко се узда у женину *прђију* тај код нас није човјек но гори од жене.“¹²

То нам потврђује и податак да у загорским насељима рисанског краја, сем понеког изузетка, не наилазимо на некретнине дате у *прђију*. У приобалним насељима је више таквих примера, вероватно под утицајем венецијанских закона. Стане Милутинова из Рисна добила је у *прђију* од свога оца Јова Туковића знатне некретнине које су биле уписане на име њеног мужа, док је један део уписан на њено име, а то земљиште су други обрађивали. Стане је била и власница још једне парцеле, али се не наводи да је исту добила у *прђију*.

У Ораховцу се за две парцеле, на које је као власник уписан Трипо Бего из Доброте, наводи да их је добила његова жена у *прђију*. Највероватније је таст Бегов из Доброте, јер су бројне парцеле у овом насељу биле у власништву становника Доброте, Пераста, Драчевице (херцеговски крај) и других насеља.

¹¹ Г. Станојевић, *Катастри...*, 8 и 125. У свим случајевима где није наведен власник наглашено је да нико није запосео те парцеле, док у наведеном примеру то није био случај, па је највероватније и то била *комуница*. Површина земљишта уписана је у падованским кампима, што је износило 3862,27 m². Млетачка *tavola* износила је 4,59 m², а падованска 4,35 m². У једном *кампу* било је 840 *tavola*, а у *kvartu* 210 *tavola*.

¹² С. Накићеновић, *Бока антропогеографска студија*, Српски етнографски зборник XX, Београд 1913, 309.

Од 192 уписане парцеле у Кривошијама, само је једна парцела у засеоку Полице уписана као власништво на име Симона Вујинова Рађеновића, коју је добила у прђију његова жена. За ту парцелу наводи се да је *старина*.

Док у насељима Рисан, Ораховац и Кривошије имамо по једну парцелу, односно две, као део прђије, дотле у насељима Горње и Доње Леденице, Горњи и Доњи Убли, Костањица (рисанска) и Буновићи нема забележене ниједне парцеле земљишта дате у прђију. За две парцеле у Костањици (перашкој), а уписане као власништво Ника Буровића и Пиера Михова (оба из Пераста), наводи се да је то женина старина, али се поуздано не може тврдити да су дате у прђију.

У Горњем и Доњем Морињу наводи се већи број парцела донетих у прђију. Вукадин Вуков је уписан као власник две парцеле, од којих је једна плодно земљиште, а друга је била у засадима смокава, и обе су добијене у прђију, као старина Вукадинове тазбине. Његов брат Иван био је власник две парцеле које је добила његова жена у прђију. Браћа Вуков, са рођаком Томом Мустуром, поседовали су једну парцелу која је добијена у прђију, али се не наводи од чије жене. Жена Ђура Вуксановог, добила је земљу у прђију, а вероватно и жена Петка Вукова, који је уписан као власник једне парцеле за коју се наводи да је старина његове жене. Девет уписаних парцела на сувласнике – Петка Вукова и Ђура Вуксанова, а које су добиле у прђију њихове жене, наводи на закључак да су Петко и Ђуро оженили две сестре.

Жене су биле власнице некретнина (навешћемо само парцеле земљишта, а не и остале некретнине) које нису биле део прђије, већ су их вероватно наследиле по смрти родитеља, у случајевима када нису имале најближе мушке сроднике, или по смрти мужа, као нпр. удовица Стане Вујова, покојног Вукашина Вукова из Леденица. Она је поседовала у Рисну земљиште које је сама обрађивала. У истом месту је власница две парцеле земље била и Маре Дакова. За једну парцелу се наглашава да је њена старина, а будући да се не наводи име мужа, нити да је удовица, произилази да је иста била неудата, те је земљиште наследила по смрти родитеља, а дала га је другима на обрађивање. Један мањи комад земље оставила је цркви у Рисну.

У Ораховцу и засеоцима, неколико жена су биле власнице земљишта и пре пописа, као и његове сувласнице. Јован Петков је купио земљиште од Јеле Вуксанове из Рисна, као и Никола, Петко и Марко Ников и Јован Марков, док је баба Ањуша, за један и по дукат, уступила цркви Св. Ђорђа комад земље. У овом насељу, као власница земље коју је сама обрађивала, наводи се Јеле Вукова.

Као власница земље убележена је само Стане Вучевић у Кривошијама, и то у засеоку Попов До, а исту је дала на обрађивање. У попису домаћина са Кривошија уписане су три самохране жене, чије су породице бројале од осам чланова до два члана, а да нису поседовале ни комадић земље нити стоке, осим једне која је имала *два грла ситне стоке*.

Баба Фемиа у Горњим и Доњим Леденицама била је власница пет парцела, од којих се за једну наводи да је њена старина, а сама је обрађивала земљиште. Две парцеле поседовала је у Горњим Леденицама Анђелија Станишина, које су биле њена старина, а сама их је обрађивала.

У Горњим и Доњим Ублима било је више власница некретнина. Јеле Вукова је поседовала шест парцела земље, и то оранице, које су биле њена старина и које је сама обрађивала, а била је и сувласник једне парцеле. Као власница врта који је сама обрађивала наводи се Јеле, удовица покојног Вука Јованова. Она је раније била власница једне парцеле на којој је као власник уписано друго лице, а непознато је да ли је ова парцела продата од стране Јеле, или је нови власник дошао у посед на неки други начин. Да ли су Јеле Вукова из Убала Доњих и Јеле, удовица Вука Јованова, из Убала Горњих иста особа, немогуће је утврдити на основу расположивих података. Други су обрађивали земљиште у Ублима Горњим, власнице Стане Перове из Рисна. Ањуша Радова поседовале је две парцеле, од којих је једну сама обрађивала, а била је и сувласница једне парцеле са Станом Миловом.

Већи број жена – власница земљишта налазимо и у насељима Горњи и Доњи Морињ. Стане Кућуровић је имала четири парцеле које су убележене као старина. Једна парцела је била засађена виновом лозом и смоквама. Три парцеле је Стане сама обрађивала, док је једна била необрађена. Јанка Михаилова је такође била власница четири парцеле које су други обрађивали. Становала је у Крушевицама,¹³ а била је родом из Горњег Мориња, где су некретнине и уписане, јер су биле раније у власништву њеног оца Михаила Драгомановића. Она је била и сувласница још пет парцела. Земљу коју је поседовала дала је на обраду другим лицима. Део њеног поседа био је под засадом винове лозе, смокава и *govęgi* – храста. Јована Тодорова је била власница шест парцела – старина, од којих је две сама обрађивала. Једна јој је парцела била засађена виновом лозом и смоквама. Стане Перова је била власница две, а сувласница четири парцеле – старина. У Горњем и Доњем Морињу жене су биле и власнице две парцеле које су продале Вићенцу Буровићу и Милутину Радову. Једну је продао Ђуро Матков са кћерком, а другу Стане Никова.

Врсте земљишта

У Катастру рисанског краја из 1704. године, где се наводе име власника, име бившег власника, величина некретнине, као и локалитет на којем се налази, наводи се и врста, тј. квалитет земљишта. Како тада није била позната категоризација земљишта, пописивачи су се служили описом да би што тачније дали податке о квалитету земљишта, јер је на тај начин одређивана висина пореза. Три су основне описне категорије земљишта:

¹³ Вероватно у Бјелским Крушевицама – херцеговска општина, јер Бајкове Крушевице (данас у херцеговској општини) тада нису биле под Венецијом, већ под Турцима.

ораница, ливада и шума, са више варијанти: *arrativa bona* – ораница добра или само ораница, ораница *sassosa* – каменита, ораница *inculta* – необрађена, или *arrativa inculta* – обрадива необрађена, *prativa* – ливада, *pascaliva* – пашњак. Често је употребљаван домаћи израз *лазина*, који пописивачи нису преводили.¹⁴ За велики број парцела или само за део појединих наводи се да су камените. Наилазимо и на израз запатива – мања земља за окопавање, углавном само у Ораховцу и његовим засеоцима. При попису земљишта посебно се издвајају вртови, као и врсте засада.

У Катастру се прво наводи збирни попис величине земљишта, без назнаке врсте, по местима, и то за Ораховац, Рисан, Леденице, Кривошпије, Убле, Морињ са Буновићима, Костањицу и Костањицу (перашку). Укупна површина за наведена места износи 2.202 *кампа*, 2 *кварта* и 171 *тавола*, а у попису места *са разрезаним порезом* збирни износ пописаних површина износи 1.542 *кампа* и 191 *тавола*. Како су у овим пописима назначене само оранице и пашњаци, а од засада само винограда, то значи да се само на ту врсту земљишта и засада плаћао порез. Ова разлика је настала због тога што у попису *разрезаног пореза* нема пашњака, затим земљишта обраслог трњем, комуница, као ни оних парцела које су пописане, или је њихов власник био непознат у тренутку пописа.

Следећи је попис власника по местима, укупна величина земљишта које је поседовао поједини власник, као и врста земљишта, те порез појединачно по власнику. У Рисну су пописана 84 власника, а 117 у Ораховцу, који су поседовали оранице. У Горњим и Доњим Леденицама је 37 власника поседовало оранице, а 17 – пашњаке. Приближно исти број – 37 ораница и 18 пашњака – поседовали су Кривошијани. Четрдесет и седам власника поседовало је оранице, а 15 њих је имало пашњаке у Горњим и Доњим Ублима. У Костањици рисанској било је 17 власника ораница, а 8 винограда, док Костањицу перашку не налазимо у овом попису. Горњим и Доњим Морињем обухваћено је насеље Буновићи, али је посебно дат попис власника, врста земљишта и висина пореза за Буновиће. Из овога се закључује да земљиште тог насеља није уврштено у катастар Мориња. Оранице је поседовало 78 власника, пашњаке – 5, а винограде – 22 власника у Горњем и Доњем Морињу, док је у Буновићима било 8 власника ораница.

Гајење појединих биљних врста у овом периоду било је искључиво повезано са врстом земљишта и климатским условима. Неразвијена пољопривреда имала је за последицу неразноврсност узгоја воћа. Чак и половином 20. века, у загорским селима Боке Которске било је веома мало засада воћака: у многим селима ниједно стабло крушке, шљиве, јабуке, као ни винове лозе.

У Катастру из 1704. године за рисански крај, засаде под виновом лозом налазимо у приморским местима или у најближем залеђу, као нпр. у

¹⁴ Г. Станојевић за *лазину* у предговору Катастра каже да су то њиве, односно засејано земљиште у шумовитим крајевима, до кога су сељаци дошли крчењем шума.

Горњем Морињу. Исто важи и за кестенове. Засади маслина и смокава искључиво су пописани у приобалним насељима. Највећи број парцела био је засађен са две или три врсте засада.

У Доњем Морињу је наведено 14 парцела под виновом лозом, у Костањици рисанској 4, а за још 6 се каже да су биле под виновом лозом. По 2 винограда уписана су у Ораховцу и Костањици перашкој, а по један у Рисну и Горњем Морињу. Смокве и винову лозу, на једној истој парцели, налазимо на 8 парцела у Горњем Морињу, у Костањици рисанској на 4, Костањици перашкој на 7, и на по једној у Рисну и Ораховцу. У Костањици перашкој, на једној парцели, поред смокава и винове лозе, налазимо и стабла маслина, а таквих 6 парцела је било у Костањици рисанској.

Маслињака није било у очекиваном броју. У Рисну су пописане 4 парцеле под маслинама. На 5 парцела се наводи по 28 маслинових стабала, на две парцеле било их је по 12, а на две по 10, односно по 8 стабала маслина. Највећа површина под маслинама, а у власништву само једног власника – Симеона Ивелића, налазила се у Рисну и износила је 5 кампи. Костањица перашка је насеље у ком је био највећи број засада маслина. У овом насељу је било 26 парцела под маслиновим стаблима, а две су биле засађене само делимично, док се за једну наводи *шума са маслинама*. У суседној Костањици рисанској једна парцела се наводи као *sedeci piante de olivari*, а друга је била засађена маслинама и са неколико кестенових стабала. У Горњем Морињу се за једну парцелу наводи да је на њој *шума трња*, затим маслина и нешто кестења.

Под кестеновима је било неколико парцела у насељима названим Костањица, по којима су ова насеља и добила назив. Тако су у Костањици рисанској убележене три парцеле под кестеновима или, како се за две наводи, *шума са кестењима*. У Костањици перашкој, записане су три парцеле као *шума од кестења*, четврта је била под засадима кестенова и маслина, пета је била *шума са маслинама и кестенима*, док је шесту прекривало трње и неколико стабала кестенова.

У Костањицама и Горњем Морињу налазимо изванредан број парцела где се означава да је земљиште прекривено трњем – *bosciva con spini*. Две парцеле у Костањици рисанској и једна у Костањици перашкој биле су под шумом – *необрадивом шумом* или *трновитом шумом*, како их је описао пописивач. У Горњем Морињу је једна парцела означена као *њива и шума*.

На свега неколико места наилазимо на податак о засејаном земљишту – *terra seminata*, што је вероватно било узроковано годишњим добом, када је у појединим насељима вршен премер и уписиване непокретности у катастар, од чега је зависило у каквом је стању затечена обрадива земља. Пратећи прецизно упис сваке поједине парцеле, долазимо до закључка да је опис квалитета земљишта, као и растиња на њему, поред осталог, био условљен и присуством домицилних пописивача. То је највидљивије код различитих назива за обрадиво земљиште. На основу Катастра је уочљиво да има веома

мало забележених шумовитих предела под буквама, храстом и цером, а с обзиром на конфигурацију рисанског залеђа.

Вртови

У Катастру рисанског краја уписано је 125 вртова, од којих је највећи број у Рисну – њих 75. Нема парцеле у овом месту на којој би се налазила кућа, а да уз њу није био и врт, и скоро све су раније биле у поседу Турака. Вртови су захватили мале површине земљишта. Нажалост нема података о вртним засадима, али се може претпоставити да су рисански вртови били засађени разноврсним цвећем.

У Ораховцу се наводе 23 врта, у Леденицама – 11, по три у Кривошијама, Ублима и Буновићима, и 7 у Горњем Морињу.

Сточарство

У овоме Катастру, поред пописаних некретнина, сачињен је попис породица са бројем чланова, уз који је наведен и број стоке и коња које је поседовала свака поједина породица. Стока је сврстана у две категорије: ситна – козе и овце, и крупна – краве и волови. Посебно су пописани јахаћи, а посебно товарни коњи.

У Рисну је пописано 86 породица које су поседовале 80 грла крупне и 625 грла ситне стоке. Коња јахаћих је било свега 4, а товарних – 7. Ораховац са свим засеоцима имао је 68 породица, а 165 грла крупне и 1.401 грло ситне стоке. Двадесет пет породица у Горњим и Доњим Леденицама имало је 23 грла крупне и 181 грло ситне стоке, те два коња за јахање. Кривошијских 36 домаћинстава поседовало је 86 грла крупне и 580 грла ситне стоке, као и два јахаћа коња. У Горњим и Доњим Ублима је 38 домаћинстава поседовало, поред 5 товарних коња, 37 грла крупне стоке и 345 грла ситне. Једанаест домаћинстава у Костањаци рисанској није поседовало ниједног коња, али су имали 21 грло крупне и 89 грла ситне стоке. Коња није имала ниједна од 44 породице у Горњем и Доњем Морињу, а поседовали су 31 грло крупне и 147 грла ситне стоке. Осам породица на Буновићима поседовало је 6 товарних коња, исто толико грла крупне и 73 грла ситне стоке. Према изнесеним подацима, у рисанском крају 1704. године било је укупно 419 грла крупне стоке и 3.041 грло ситне стоке, као и 6 јахаћих и 18 товарних коња.¹⁵ Највише стоке имао је Вуко Радојев Кисић из Рисна, и то 20 грла крупне и 200 грла ситне стоке, затим Стјепан Среданов из Кривошија, који је имао знатно мање стоке, и то 10 грла крупне и 120 грла ситне. У време израде Катастра, односно пописивања стоке, процес насељавања није био завршен. Најмасовније

¹⁵ У Катастру се наводи 431 грло крупне стоке, 346 грла ситне стоке, као и 7 јахаћих и 14 товарних коња, а сабирањем сточног фонда сваког насеља посебно, а затим и укупно, дошло се до горенаведених бројки.

насељавање рисанског краја догодило се 1701. године, па је расподела земље и људства трајала скоро целу деценију.

За развој пољопривреде и сточарства није било довољно времена од престанка ратних збивања до израде Катастра. Иако је земљиште погодно за развој сточарства, сматрамо да је број стоке могао бити већи од пописане. Природним прираштајем се број стоке није могао знатније увећати, јер је она служила за исхрану становништва, а у загорским насељима су се њеном продајом подмиривале егзистенцијалне потребе.

Млинови и гумна

Пописани су млинови – воденице и гумна у Катастру рисанског краја, који су били у вези са развојем пољопривреде и на које се плаћао порез.

Из једног извештаја Ђ. Корнера сазнајемо да су власти млиновима придавале значај: *Трудим се да поправим и велики број млинова који ће такођер доносити приход.*¹⁶

Два срушена млина уписана су као некретнина у Рисну. С обзиром на то да је млинове покретала вода, били су сконцентрисани у насељу Морињ, где су уписана 3 млина, од којих један имао две машине у којима су се млеле житарице и маслине. Поред ових, пописана су и два оштећена млина. На крају Катастра дат је збирни попис земљишта и млинова, са износом пореза који се плаћао на те некретнине. Према овом попису, забележена су три млина у Рисну, уз напомену да су оштећена, али да када их власници ставе у функцију, дужни су плаћати порез у износу од 8, 12 и 20 лира. Власник сва три млина био је конте Вићенцо Буровић (из Пераста). У Морињу је пописано 9 млинова, од којих су 3 са две машине, и за које је разрезан највећи износ пореза – по 100 лира, док је за остале било знатно мање: за један 30, за два по 15, односно 12, и за један 10 лира. У овом насељу била су оштећена 3 млина, за које је био одређен порез који је требало платити од тренутка њиховог стављања у погон.

У северозападном делу бококоторског залива, где је било највише млинова, посебно у херцеговском крају, они су били од знатне вредности, па је у то време и касније уобичајено да су поједини млинови у власништву више лица. Наведени млинови у Морињу били су углавном власништво Пераштана.

Матија Змајевић је купио млин од Турчина Биједића, а Иван Буровић је поседовао два млина, од којих је један купио од Вука Вукичевића, Пераштанина. Није назначено како је у посед два млина дошао бискуп Змајевић. Један млин је био у поседу Пера Маткова из Мориња, који је са још два Морињанина био сувласник још једног млина. Нови млин је изградио Перо Трипов из Мориња.

¹⁶ С. Мусић, *Извештаји...*, 123.

На крају Катастра, где су унесени пописи пореза, налазимо пописане власнике млинова, и то: капетан Вићенцо Бујовић (12 лира пореза), капетан Матија Змајевић (100), кавалиер Ђовани Буровић (130), Петко Матко из Мориња (15), Иван Милутинов, Петко Матко и Вуко Матко из Мориња (15) и Петар Трипко из Мориња (10).

Производња житарица је повезана са гумнима – каменом поплочаним кружним површинама где се жито врло, тј. одвајало зрно од стабљике. У попису је углавном употребљавана домаћа реч гумно, а не италијанска *aia*. У Горњем Морињу уписана су два гумна, а по једно у Костањици рисанској и перашкој, и у Горњим и Доњим Ублима. Овако мали број пописаних гумна последица је тога што су се житарице врле и на непоплочаној земљи. Оне су се у овом времену, као и раније, највише увозиле из Албаније.¹⁷

* * *

Катастар рисанског краја израђен од стране млетачких власти, под које је овај крај потпао 1684. године, даје нам драгоцене, веома егзактне податке, не само о некретнинама и њиховим власницима, већ и о ранијим власницима, броју становништва, и то по полу и старосној доби, о врсти, величини земљишта, о кућама, црквама, млиновима и гумнима. Доста необрађене земље и релативно мали број стоке условљен је неколиким чиниоцима. Ратна збивања, миграције, смештај досељеника у нове крајеве, конфигурација тла – карсни предео сиромашан обрадивом земљом и водом, разрушене куће и млинови. Загорски предели, као Кривошије, Леденице, Убли, Буновићи и делови Ораховца, остали су до наших дана веома неразвијени. Сточарство се у овим насељима, од времена израде овог катастра, знатно развило, али никада довољно да би подмирило животне потребе становништва. О економском приликама у загорским селима Боке током 18. века најбоље сведочи појава глади.¹⁸ Становништво приморских насеља, пак, било је у бољој позицији захваљујући развијеном поморству.

¹⁷ Б. Храбак, *Бокељи као набављачи арбанашких житарица 1480-1700*, Зборник радова из науке, културе и умјетности Бока 20, Херцег Нови 1988, 77-161.

¹⁸ Д. Радојичић, *Проблем глади у XVIII вијеку у Херцег Новом*, Зборник радова из науке, културе и умјетности Бока 21, Херцег Нови, 1999, 335-341.

Dragana Radojičić

Professions of Risan Population according to 1704 Land-Registry

Key words:

Risan and the surrounding settlements, registrar, land parcels, types of land, figs, olives, wine-grapes

This paper is based on the registrar data on Risan and the surrounding settlements, created in 1704 by the Venetians. The Venetians took over the area in 1684, after the two century rule by the Turks. The registrar contains data on agriculture, fruit and olive growing and milling industry.

The registrar includes these settlements: Risan, Orahovac, Krivoshije, Gornje and Donje Ledenice, Kostanjice (Risan's and Perast's), Gornje and Donje Uble, Gornji and Donji Morinj and Bunovichi.

This registrar provided many more data than what is usual for this type of document. Besides the names of real estate owner, the registrar provides names of the previous owners, the Turks or local (domicile) population, who sold the land or whose land was given away to the incomers. Many parcels bear the note as an old ownership. In addition to the land size, there are data on the quality and usage: plough land, uncultivated, untilled, stony, pasture. There are data on planted soil too: wine-grows, figs, olives, chestnuts. Gardens were described separately.

In addition to the population basic demography, the registrar provides data on cattle, horses owned by individual families, and whose number is described in this paper. In addition to descriptive data on houses and accompanying buildings, the registrar also describes mills and their state, whether they are damaged or in function as well as threshing-floors. At the end of the registrar, there is a list of owners by places, size and type of cultivated land, wine-growing land and required taxes by individual and settlements.

Ласта Ђаповић

Етнографски институт САНУ, Београд

eisanu@sanu.ac.rs

Бежи бољко где певац не пева*

Не-живот и ништавило у нашим народним басмама

У басмама, говорним формулама за исцељење, готово, се никад не жели смрт болести, нити се она шаље на „онај“ свет. После анализе, аутор закључује да је разлог томе идејни поглед на свет, по коме умрли живе на „оном“ свету, те се драгим покојницима не жели нашкодити. Басме, сматра аутор, налазе други пут, животом – делатношћу и звуком, односно њиховим одсуством – означавају простор не-живота и ништавила. У њега терају болест, имплицитно подразумевајући и крај њеног постојања.

Кључне речи:

басма, тужбалица, смрт,
(не)делатност, беззвучност,
не-живот, ништавило

Тек када на једном месту имамо сабран велики број истородних творби, поготово малих форми народног стваралаштва, као што су – на пример – клетве, или – у овом случају – басме, могуће је уочити неке елементе који иначе измичу нашој пажњи. Проучавајући наше народне басме против уједа змије и покушавајући да продрем у њихово дубинско значење,¹ приметила сам да се болестима, које се басмама покушавају излечити, готово никада не жели смрт. Такође сам уочила да се синтагме „онај свет“ или „други свет“, који у нашој народној фразеологији означавају свет умрлих, не појављују у басмама као место одашиљања, односно изгона болести.² Ово

* Рад је резултат истраживања на пројекту: *Између традиционализма и модернизације – етнолошко/антрополошке студије културних порцеса у Србији* (бр. 147020), који у целини финансира Министарство за науку и технолошки развој РС.

¹ Ласта Ђаповић, *Земља у басмама*, Македонски фолклор 33, Скопље 1984, 153-159.

² Види: Љубинко Раденковић, *Место истеривања нечисте силе у народним бајањима словенско-балканског ареала*, ГЕМ 50, Београд 1986, 201-223, посебно 202-204.

запажање је било могуће захваљујући антологији *Народне басме и бајања*, коју је сачинио Љубинко Раденковић.³

Пуне тајанствене симболичне сликовитости, понекад неразумљиве, басме су говорне ритмичке формуле за исцељење. Оне представљају посебну врсту народног стваралаштва. За њих се користи и термин *бајалица*, премда је, у ствари, бајалица – вршилац радње, жена која баје, док се за мушкарца користи назив *бајач*. Баје се да би се излечила нека болест или слабост која, како се верује, може бити изазвана урокљивим очима, или деловањем неког митског бића (виле, море, вештице) или демона, односно било које нечисте силе. Баје се и да би се отклонила нека мука као што је страх или љубавни бол. Неке бајалице користе исти текст „од више болести“, друге знају посебне басме за одређене болести, док треће „имају слободан однос према тексту басме, мењајући га, од случаја до случаја“.⁴

Бајање прате одређене ритуалне радње. Уз то се користе и разни реквизити, као што су: нож црнокорац, маказе, перушка од кокошке, метла, разне биљке – често потопљене у води, бели лук, земља или каменчићи. Неки од тих предмета, нарочито оштра или сечна оруђа, помињу се и у самим

У народу се верује да до болести долази тако што неко демонско биће уђе у човека као и да болест може бити изазвана дејством неких митских или демонских бића која на човека усмере нечисту силу. Та бића и нечисте силе, верује се, по правилу, пребивају у неком туђем, удаљеном, дивљем простору, тј. у не-људском пределу. Њихов продор у социјални простор представља поремећај који резултира болешћу. Отуда се у басмама често користе формуле којима се болест настоји вратити тамо одакле је дошла. Види: Љ. Раденковић, *Место истеривања...*, 201. Примећено је да је место одашиљања болести често описивано опозицијама: свој – туђи, близак – далек, висина – дубина итд. Види: Т. Н. Свешникова, *Структура восточнороманског заговора в сопоставлении с восточнослав-янским (формулы отсылки болезни)*, Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор, Москва 1993, 139-149, 140.

Међутим, и умрли – прелазећи границу живота – одлазе у неки други свет и, како се верује, могу постати демонска бића ненаклоњена људима. Зачуђујуће је стога, а и индикативно, да се у формулама басми тај „други свет“, свет умрлих, не помиње као место изгона болести.

³ Љубинко Раденковић, *Народне басме и бајања*, /даље: ЉР/, Удружени издавачи „Градина“ – Ниш, „Јединство“ – Приштина, „Светлост“ – Крагујевац 1982. При навођењу басми из ове антологије, први број означава број странице на којој је басма, а други иза знака „:“ означава број наведене басме.

У басмама се болест жели отерати, одстранити, уништити. Међутим, у текстовима се нигде не наилази на формулацију „умри болести“, или „стигла те смрт“ и томе слично. Речи „уступ“ или „сту“ представљају звуковно терање. Само у неколико басми наилазимо на појмове који су повезани са смрћу, као нпр. у басми од вештице: „Кад полетела – нагрдила се,/кад пала – убила се!“ /ЈР, 44:54/, или од црвеног ветра: „земља зину, те ветар угину“ /ЈР, 72:97/, или у другој од исте болести, у којој ће црвена девојка „да те избрише./да те исече, (...) да не оживиш“ и, у којој се још црвеном ветру каже: „Иди, иди, иди, не дошао, / не врати се, /замрео, па умрео!“ /ЈР, 80:79/, или у басми од бабица „с водом ћу да те удавим“. Премда се помиње умирање или се асоцира на њега, сама реч *смрт* нигде се не помиње.

⁴ ЉР, 14.

басмама.⁵ Баје се, зависно од намене, у одређено доба дана, током одређених дана у недељи, а обраћа се пажња и на месечеве мене. Важно је и место где се радња врши. Тако се бајање обавља уз огњиште, на кућном прагу, сметлишту, дрвљанику, на раскрсници, или поред текуће воде.⁶

Исцелитељско дејство басми заснива се на вери у магију речи и њихову тајност. Сматра се да би одавањем тих речи оне изгубиле своју магичну моћ. Отуда се басме преносе директно с једне особе на другу. Обично остарела бајалица, каткад и на самрти, изабере неку, по сопственом суду, обдарену и виспрену млађу особу којој пренесе своје знање.⁷

Пренос басме се понекад врши ритуално. Бајалица и одабрана особа, којој ће ова прва пренети тајне магијске речи, оду на ливаду и нађу младу калемљену воћку. И док једна насупрот другој држе стабалце, бајалица изговара басму коју будућа басмарица треба да запамти. На тај начин се симболично, као што се калем примио, прима и исцелитељска моћ басме.⁸

Због саме светости формуле, као и уског круга преносилаца, басме су задржале велику архаичност у лексици и симболици. Оне су, такође, сачувале сасвим одређено схватање о изазивачима и природи болести, као и начинима њиховог лечења. А све то проистиче из једног древног погледа на свет.

У басмама су болести често персонификоване и обраћа им се у једнини или множини.⁹ Болести се терају, покушавају да се неутралишу земљом, вежу за камен, да се сперу водом или да их „текућица“, тј. водени ток, однесе, да се униште ватром, или се очекује да их ветар одува. Њима се прети бајањем или неким оштрим предметима.

Тако се болови терају да оду онако како су дошли:

Водом дошли – водом д` иду,
путом дошли – путем д` иду,

⁵ Као на пример: „Метлу носим, сас њу да одметем./лопату носим, сас њу да одринем, /перо носим, сас њег` да одманем.“ /ЈР 132:188/, или: „и понела издатку траву./и нож и тамјан“ /ЈР, 53:65/.

⁶ Види: ЈР, 8-9.

⁷ Голуб Радовановић је у књижици *Магијска шапутања – Басме и бајалице сокобањског краја*, (Сокобања 1997) прецизно забележио ко је одређеној бајалици и у ком старосном добу пренео одређену басму. Тако сазнајемо, на пример да је Нади Стевановић басму пренела деведесетогодишња баба Миља кад је ова имала 10 година /с. 12/, а Живки Милановић је, још као девојци – „док је била чиста“, басму казала Грлица Ранђелоска, тада стара преко 90 година /с. 17, види и с. 21, 24, 26, 28, 31,38, 42, итд.

⁸ *Исто*, 44. Код Ј. Раденковића налазимо другачији начин ритуалног преноса басме. Изабрано дете босонога стоји у суду са водом, држећи у руци дренаву и врбову границу, а бајач, стојећи поред њега и гледајући га у очи, свечано понавља речи басме све док их дете не упамти, 7.

⁹ Детаљна анализа начина обраћања болести (молба, претња, заваривање...) дата је у раду Светлана М. Толстая, *Из набљудених над сербским заговорама*, Етно-културолошки зборник, књ. 5, Сврљиг 1999, 155-160, 156.

гором дошли – гором д` иду. /ЉР, 63:81/¹⁰

Или се пак болести сугерише повратак оним чиме је и дошла:

Ако си с коњи дош`л, /с коњи си иди;
ако си с говеду дош`л, /с говеду си иди;
ако си с ветар дош`л, /с ветар си иди.¹¹ /ЉР, 55:68/

Или се она гони далеко, тамо где ће да се расплине и, у ствари, нестане:

Д` идеш у девету земљу,
д` идеш у висину,
д` идеш у ширину,
д` идеш у дубину.¹² /ЉР, 54:68/

Или се са сличном намером она тера на пуста места и у глуво доба:

Бежи бољко,
побегла у мутну воду,
у пусту гору,
у тамну ноћ.
Сту! Сту! Сту!¹³ /ЉР, 56:69/

Громоболни, тј. онај кога је погодио гром, закопава се у земљу, јер је познато да земља извучи електрицитет. Слично се понекад поступа и при

¹⁰ Слично, али поетичније, обраћа се персонификованом издату (грчеви у стомаку):

Ако си од пут дош`л / на пут си иди; (...)
ако си са сунце дош`л, / у сунце си иди;
ако си с месец дош`л / у месец си иди. /ЉР, 61:78/

¹¹ Понекад се алудира на природу, односно изазивача болести:

Ако си дивји – у дивјину д` идеш,
ако си горећи – у гору да идеш,
ако си водан – у воду да идеш. /ЉР, 62:79/

¹² Понекад се болести сликовито објашњава да мора, као што чине и друге појаве, да одступи пред здрављем:

Бежи, мраку, стиже те сунце,
бежи, зоро, стиже те дан,
бежи, ветре, стиже те вода,
бежи, зимо, стиже те лето.
Бежи, болести, стиже те здравље! /ЉР 192:310/

¹³ Занимљиво је да се у басмама најчешће помиње место, простор на које се болест тера, а веома ретко – време. Међутим, у басми од пришта се каже: „У који заман /време/ дошао код (Милана), /у тај заман да идеш.“ И затим се набраја 21 сегмент дневног (двадесетчетворочасовног) времена. Почиње се са: „Ако си пред зору дош`о, /а ти пред зору да идеш“, да би се временски магични круг затворио понављањем стихова са два почетна временска сегмента: пред и по зору. Јутро се не помиње већ само „пред петли“, „у петли“ и „по петли“ /ЉР, 136-7:199/. Слично је и у басми бр. 204, такође од пришта, али ту се набраја само седам временских сегмената од којих је једно – „петларно доба“. У њој нема затварања временског магијског круга.

уједу змије – уједени део тела закопава се у земљу. Стога можемо рећи да се земља поима као једна врста неутрализатора болести, што се помиње у басмама против уједа змије¹⁴ и, на једном месту у басми против црвеног ветра – у стиху „земља зину, те ветар угину“.¹⁵ То схватање видљиво је и у ритуалним поступцима при бајању. Земљом се трља болно место, а у понеким случајевима се реквизит, нож црногорац или метлица, којим се болесник додирује од горе надоле, забада у земљу да би болест отишла у њу и тако била неутралисана¹⁶.

У басмама се често помињу камен, „камени момак“, „камени сватови“, са намером да се, аналогјом, и болест скамени.¹⁷ Камичак (или више њих) се често јавља и као реквизит при бајању. Њиме се додирује болно место да би се болест везала за камен и скаменила. Употребљени каменчићи се враћају на место одакле су узети, или се бацају што даље.¹⁸

Вода се, због својих уништавајућих и пречишћавајућих својства такође јавља у басмама као средство којим се настоји одстранити болест. Као велика вода, у којој ће болест да се расточи и нестане, појављује се море:

преко мора да минеш /ЉР, 129:183/

Отуд иде девет људи (...)
ову бољку (Марку) узеше

¹⁴ Види: ЉР, бр. 1-54.

¹⁵ ЉР, 72:97.

¹⁶ ЉР, 40, 392. Т. Н. Свешникова доводи слање болести у земљу и под земљу у везу са хтонским, тј. са светом мртвих. Она то чини на основу источнороманске басме у којој се помиње „да је болест дошла из-под земље“ (н. д, 141). С обзиром на наглашеност црне боје у наведеним источнороманским басмама, можда постоји основа за такво тумачење. Међутим, мишљења сам да се у словенско-балканским басмама земља схвата првенствено као неутрализатор болести. /Слично као и вода. Види: Э. Олупе, *Формула уничтожения в латышских заговорах*, Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор, Москва 1993, 128-139.

Земља и подземље не морају нужно да се повезују са хтонским. Земља се поима и као Мајка која даје живот. У басмама су присутне представе осе света (нпр. дрво или, посредно, „небеске висине и морске дубине“). Циљ помињања осе света јесте да се магијским путем поново успостави ред (болест је поремећај реда). Али не треба сметнути с ума да су земља и подземље – саставни делови осе света и да подземље симболише онипотентну, живототворну и животодавну енергију. Види: Л. Ђаповић, *Земља – веровања и ритуали*, Посебна издања ЕИ САНУ књ. 39, Београд 1995, посебно I поглавље. Нешто другачије тумачење види: Љ. Раденковић, *Дивљи простор у словенским басмама*, Расковник 73-74, јесен-зима 1993, 111-114.

¹⁷ Болести се поручује: „На камен села,/с камена ручала, (...) с камена се удала, /камен ти кола била“, па се затим уз реч „камен“ набраја: камен волови, вођевина, ђувегија, кум, стари сват, камен сви сватови. ЉР, 142:207.

¹⁸ Г. Радовановић је забележио да се баје с три камена извађена из текуће воде, а по бајању се они враћају на исто место. Ту се јавља троструко симболично деловање: за три чиста каменчића везује се болест да се скамени, а потом – и да је текућа вода однесе. /н. д. 51/ Види и: ЉР, 389, 394, 398, 399, 409.

и на море занесоше /ЉР, 36:29/

да се како морска пена растуриш –
Усту, усове, да те нема. /ЉР, 125:176/¹⁹

Или се у басми мисли на обичну воду:

с водом ћу да те удавим,
па ћу те распратим,
по бистре воде... /ЉР, 100:135/

Или се мисли на воду са посебним својствима у басми од руса –
кроста:

Узећу божићну метлу,
па ћу помести,
и све бацити у ђавољи вир,
где жабе не крекећу. /ЉР, 113:154/

Однос према ветру је у народу двојак. С једне стране, постоји уверење да ветар може донети болест, али с друге стране, ветар се појмовно јавља и као снага која може одувати, однети болест, па се у неким басмама, као у овој од црвеног ветра, јавља у двојакој функцији – и болести и исцелитељства:

Кад дуну црвени ветар,
он ги однесе. /ГР, 79/

Понекад је ту сила која ће на русе – крaste деловати лековито:

Дунуће ветар са планине,
осушиће те, однеће те,
нестаће те. /ЉР, 114:157/

У неким басмама, одређеном формулом се наглашавају вештина и знање бајалице која ће болесног да ослободи муке:

Ту је (Настасја) бајалица
ел она ће да избаје,
с уста да избаје,
с руку да искима,
с метлу да одмете,
с перушину ветар да однесе,
а сас бритву,
што затече – да засече.²⁰ /ЉР, 86:118/

¹⁹ Жеља да се болест „растури“ и овако се сликовито исказује:

Усту, уступи/па се растури;
како пра` по путу/како сол у воду,
како магла по падине, /како `челе по цвет. /ЉР, 119:168/

Или пак:

с руке да избије,
с душу да издува. /ЉР, 65:85/

Понекад се болести прети:

/Издате/ .. ето иде Грк
уз поље, низ поље;
носи црнокорас` нож
че те убоде,
че те разнесе,
на еленове рогове
и на кошутине копите.²¹ /ЉР, 64:83/

Посебан облик бајања је одбројавање. Обично се броји од један до девет, па онда уназад, и завршава се са „није један, него ниједан“ или „од једно – ниједно“.²²

Веома ретко се у басмама жели пренети болест (овде од русе) на неког другог:

Ако ти се сили, /ако ти се јуначи,
а ти се осили/ и разјуначи – на камену,
на дрвету, /у води, у гори,
на псу, на курјаку, на медведу,
а остави нашега (Станоја)
он је добар. /ЉР, 114:157/

У наведеном примеру помиње се прво камен, чиме се у неку руку болест окамењује, па затим долазе неутралишуће силе – дрво, вода и гора, па тек онда жива бића – животиње. Али у следећем примеру, који је – колико смо запазили – јединствен, болест се шаље на људе:

у немачку државу,
там да се растури,
по немачки људи. /ЉР, 65:85/

²⁰ Слично: (Борко) „Тајни басам забјао./од зло отимао./од бога одмолио./од смрт откупио.“ /ЉР, 88:120/; исто 122:173; као и „Он ће с руку да одма`а,/а сас душу да одува,/а с метлицу да одмете.“ /ЉР, 103:137/

²¹ Слично: „Нож ће те пресече,/глог ће те избоду,/метла ће те измете.“ /ЉР, 133:190/ Но болести се и на други начин прети и предсказује јој се крај (одступање?): „Мачке га разлизаше,/кучке га разлокаше,/вуци га растргоше,/Усов отиде.“ /ЉР, 118:165/.

²² ЉР, 150:219 и 117:164. У овим басмама се користи магија „умањења“ („да си мања од маково зрно!“ /ЉР, 264/, или магија „уништавајућег бројања“, која има за циљ да се болест сведе ни на наша, тј. да ишчезне. Види: С. М. Толстая, *н. д.*, 157.

Наведени примери показују начин на који се басмама и поступцима покушава одстранити и излечити болест. Саме басме су често сложене и у њима се наведени исцелитељски елементи комбинују.

Посебну групу чине басме у којима се болест тера далеко, у просторе без делатности и без звука.

Зашто се болести не жели смрт, зашто се у басмама не наилази на формулацију „умри болести“ – то можемо открити ако проучимо схватање смрти које налазимо у другој врсти народне књижевности – у тужбалицама. Тужбалице су, као и басме, сачувале један идејно исти, древни поглед на свет.²³

Смрт се у тужбалицама схвата као прекид овог, нама знаног живота, али она не представља крај постојања. Тај прекид не води у не-постојање, у ништавило. Смрт се пре поима као догађај, као тренутак, као граница, као прелаз из једног знаног привременог вида постојања у други облик трајања, који је вечан. Она представља прелаз из овоземаљског, знаног белог света у онај други, непознати тамни свет, који се замишља хладним и безсветлосним, али и као веома налик овоме нашем свету. Верује се да су потребе умрлих веома сличне потребама живих. Тако ожалошћена забринуто пита умрлог:

Како ти је у тамнилу
тамној мене!
У тамнилу без виђела
виђ` ме јада!
Без честог понуђаја
доме славо!
Без промене чисте
много јадна! /Вук 5, п. 134/

Умрле, верује се, на оном свету дочекују раније упокојени рођаци:

Ђед ће тебе добро срести,
Гране руке раширити, /Град јуначе!
У загрљај тебе примит,
И овамо пуштат неће/Не заисто!²⁴ /ТВ, 155/

²³ У студији *Култ мртвих код Срба*, расправљајући о схватањима загробног живота и о веровањима, о вези душе и тела у српској народној религији, Слободан Зечевић пише да су она: „слојевита а често и противречна, обогаћена и оптерећена у току развоја религије оним што је било својствено ранијим епохама, она у себи садрже претежно анимистичка схватања о души, али и старије трагове аниматизма, по коме тело и душа после смрти настављају своје заједништво у загробном животу. У српском култу мртвих, ова су се опречна веровања спојила у идеју да се душа и тело на другом свету опет сједињују.“ С. Зечевић, *Култ мртвих код Срба*, Београд 1982, 21.

У тужбалицама је изражено аниматистичко схватање, тј. схватање да умрли у својој индивидуалној целокупности – душом и телом – прелази на онај свет.

²⁴ Татомир Вукановић, *Народне тужбалице*, Врање 1972. /даље ТВ/

Преминули се налазе са својим саборцима, пријатељима и рођацима који су пре њих отишли на онај свет:

Тамо имаш дичну браћу/Од стричева!
Па се ш њима тамо дичи/И поноси! /ТВ, 64/

Умрли на другом свету, сматра се, треба да заврше оно што су започели на овоме, па се тужбалички умрлом поручује:

Али ћу те мало молит,/Мој Андрија!
Ти ћеш ђецу школовати,
Ону моју, ка и твоју,
Па и ђецу Миличину. /ТВ, 72/²⁵

У народу се сматра да је брак „највећи благослов“ и да је велика несрећа ако умре неожењен момак или неударена девојка, јер ће на оном свету бити веома усамљени.²⁶ Отуда у многим нашим крајевима сахрана девојке или момка садржи неке елементе свадбе.²⁷ Међутим, као да то није довољно да ублажи зебњу, па се у тужбалицама моли да умрли на другом свету поради на женидби преминулог момка:

Куку мене мој ђевере,
Брзо ли ми ти нестане, /Мили доме! (...)
Е но ћу те доме питат:
Јес` женио Радована?
Ја сам тебе „Рака“ дала!
Јеси л` биро пријатеље, /Спрема тебе!
Е кад станеш свате купит, /Ја кукала!
Зови браћу ону моју, /Сву петину!

²⁵ Слично:

Па ћу тебе замолити,/Мој Мићуне!
Милован ми к тебе дође,/Мили доме!
Даље школуј Милована,/Мој ђевере! /ТВ, 112/

„Опште је распрострањено веровање да човек на другом свету остаје оног узраста у коме је умро. (... На другом свету нема ни старења ни подмлађивања. С. Зечевић, *н. д.*, 21.

²⁶ У српској народној религији се верује да „на другом свету покојницима припада само први супружник, док они из другог брака остају вечно сами. Зато су момци и девојке нерадо ступали у брак са онима који су већ били у браку, из страха да у вечности не остану сами.“ С. Зечевић, *н. д.*, 33. Међутим, то веровање је у супротности са хришћанском догматиком, која на основу Христових речи: „о васкресенију нити ће се женити ни удавати; него су као анђели Божији на небу“ (Јеванђеља: Матеј 22:30, слично и Марко 12:23) – негира постојање брака на оном свету. Види: М. Hulin, *Skriveno lice vremena*, „Naprjied“, Zagreb 1989, 261; и К. М. Данел и Бернхард Ланг, *Раж – једна историја*, „Светови“, Нови Сад 1997, 44-45.

²⁷ Тихомир Ђорђевић, *Неколики самртни обичаји у Јужних Словена*, Наш народни живот књ. 4, Просвета, Београд 1984, 135-137.

Сваки ће ти радо поћи, / У сватове!
Божа зови за старојка... /ТВ 42-43/

Онај свет се замишља као толико сличан овоме да живи моле умрле да помогну рањенима:

Зла стријела фашистичка, /Бог је клео!
Те ти дичну главу узе, /Млада главо! ...
Но те душман надмудрио,
Дичну главу погубио, /Дико Ћићко!
Теке ћу те замолити, /Ћићко сине!
Узми штогод од љекова, /И завоја!
Нешто газе па и фате, /Мили брате!
Узми мелем за видање, /Љутих рана!
Па пошетај по бојишта,
Па обиђи та крвава
разбојишта! (...) /ТВ, 153/

Те извидај рањенике,
Рањенике мученике, /Пристоји ти! /ТВ, 154/

Или их пак моле да излече болесне:

Ог` па ћу те још молити, /Мој Милане!
Докони се у Орлане,
До болесне Милке моје,
Болова ми три године, (...)
Није вида ни лијека / Ја не нађок!
Видај ми је ка и тебе, /Мили сине! /ТВ, 125/

Или се преминули теши да ће га тамо, на оном свету, лечити:

Млада ће ти снаа доћи,
А заједно са Стојаном,
Понудама понудити,
Љековима лијечити,
И студеном ладном водом. /ТВ, 32/

Дакле, тужбалице нам откривају да се смрт схвата као прелаз из једног облика постојања у неко друго постојање, у други свет који је веома сличан овом нашем. Умрли на оном свету „живе“, друже се, школују се, чак се и удају и жене. Разлика је у томе што се овај свет обнавља рођењима а онај се попуњава умрлима. Такво схватање није у супротности са хришћанским схватањем, премда се од њега разликује. Овај и онај свет су два паралелна света, која као да чине једну целину. Постојање таквог схватања објашњава зашто се у басмама не призива смрт и зашто се болестима не жели смрт, јер ако би болести „умрле“, оне би прешле на онај свет и нашкодиле покојницима.

И премда се та два света не додирују, постоји уверење да они могу утицати један на други,²⁸ штавише – да је могућа комуникација између њих. Верује се да умрли чују речи које им се упућују.

Тако се ожалошћена у тужбалицама обраћа покојнику речима: „Ја ћу мало с тобом зборит,/Зете Марко!“, или „Ја ћу с тобом говорити,/Мој Андрија!“, или: „Нећу више с тобом зборит,/Војо роде!/Јер не могу од жалости/Превелике!“²⁹ Осећање могућности комуникације доводи до тога да се на гробу покојнику прича о догађајима међу живима, а и о томе колико им он недостаје.

Међутим, поједини обичаји указују и на то да се та комуникација не сматра једносмерном.³⁰ У северозападној Бугарској, „на Русалну (Тројичку) недељу, или у понедељак после Тројичке недеље, верници до данас доносе орахове гранчице с пет до седам листова и застиру њима под у цркви Успења Богородице. После богослужења они лежу на под и слушају своје покојнике.“³¹

Уверење о постојању звука на оном свету, који „живи“ неки свој „живот“, огледа се и у легенди о граду Китежу, који је Бог пред монголском најездом сакрио на дно Светлојарског језера (Русија), и у ритуалу који је повезан с њом.

Код Светлојарског језера се на дан Аграфене Купалнице, 6. јула, уочи Ивандана, сакупља празнично обучен свет и врши, погружено се молећи са запаљеним свећама у рукама, опход око језера, ходећи на коленима или пузећи, већ како ко. М. М. Пришвин, који је присуствовао том опходу 1908. године, забележио је свој сусрет са старицом која се усрдно молила и која је „код вратанца“, у пукотину у земљи спустила копејку и јаје уз речи: „Примите, праведни људи, милостињу од грешне старице“ а потом, као и остали, пустила запаљену свећу на иверку низ језеро, пратећи њен пут „ка Знамењу, Звиждењу, Успењу“. При одласку, Пришвин у мраку нагази на нешто и уплашено спозна да је то жена која лежаше „лицем према земљи“.

²⁸ Баш та замишљена могућност утицања света живих на свет мртвих, али и обрнуто, може пружити још једно објашњење о томе зашто се болести шаљу у нигдину, а не у свет мртвих. Наиме, познато је да је однос према умрлима амбивалентан. За њима се жали, преци се поштују, али постоји и страх да би незадовољни покојници могли негативно утицати на свет живих. Отуда можда постоји нејасна идеја о томе да би слање болести у свет мртвих могло умрлима пренети бол и патњу које болест носи, те изазвати њихову љутњу, а самим тим и њихову осветољубивост према живима.

²⁹ Т. Вукановић, *н. д.* по реду навођења: 48, 71, 60.

³⁰ Живима се покојници приказују у визијама, или с њима разговарају када им се ови јаве у сну. Уз то, верује се да покојник, додуше непосредно после смрти, оглашава своје присуство у кући неким звуком – крцкањем греда, лупкањем и томе слично.

³¹ Никита И. Толстој, *Језик словенске културе*, Просвета, Ниш 1995, 167.

Хтеде да је подигне, али зачу: „Не дирајте, не дирајте је, она звоњаву слуша“.³²

Слична легенда о потонулом граду из кога се чују звона постоји и у околини Књажевца.³³

Из наведеног се види да постоји уверење да се између овог и оног света обавља комуникација, и то говором, односно звуком, што указује на схватање да звук постоји и на овом и на оном свету.

У басмама се, као што смо показали, болестима не жели смрт, јер би оне угрозиле драге покојнике. Такође се оне, из истих разлога, никад не шаљу на онај други свет. Из раније анализираних се види да се болести басмама покушавају неутралисати, одстранити водом и ветром, уништити ватром или оштрим предметима, или пак отерати путем, тј. начином на који су дошле.

Међутим, постоји велики број басми у којима се болести шаљу негде далеко: „у гору Горолеску“, „у гору Калалеску“, „у гору Талилејску“, „на Свету Гору“, „на Витош планину“, „на Стамбол“, „на Стамбол капију“, „у девету земљу“, „у столован камен“, „на велику ливаду“ итд.³⁴

У басмама се осликавају, односно наглашавају, основне одлике тих удаљених предела. Две битне карактеристике јесу: одсуство, претежно људске, делатности³⁵ и, још чешће, одсуство звука.³⁶

Али пре но што се упустимо у разматрање поменутих одлика, упутно је да се осврнемо на још један вид отклањања болести, који се најчешће јавља

³² Н. И. Толстој, *н. д.*, 64-165; види и: 161-165. Супруга Пришина је 1960. године посетила Светлојарско језеро. Забележила је да се ритуал опхода, и поред забране „Молитва и опузивање строго забрањени!!!“, одвијао. Том приликом ју је једна старица научила „молитвици“ коју на Светлојару треба изговарати: „Свети светитељи, земни скровитељи, китељски житељи, молите Бога за нас!“ , Исто, 162.

³³ О постојању те легенде чула сам од колега етнолога из књажевачког краја. Нажалост, до неких детаљнијих података нисам успела доћи.

³⁴ По реду навођења: ЉР, 86:119, 94:128, 59:74, 125:176, 60: 77 и 63:80, 139:202, 54:67, 54:68 и 89:121, 81:111, 49:61. Болест се шаље и у: Сијамску гору под лескову кору /77:103/, Камен гору /93:126 и 127/, Калевску гору /141:205/, Калесну гору /217:355/, Ганску гору /239:398/, Калилеј гору, /301:467/, гору Галилеју, /367:605/, Сивијску гору /ГР, с.49/, Лелек гору и Неврат поље /70:94/, пуну гору /63:81 и ГР, 18/, црну гору под црвљиву кору /62:92/, или у пуну гору под црну кору /95:129/, у пустиње /335:526/ и у црну гору /80:108/.

³⁵ Одсуство делатности се јавља у следећим басмама (због многобројности примера наводимо само број басме): ЉР, бр. 68, 74, 81, 92, 102, 103, 115, 129, 205, 214, 222, 311, 322, 347, 348, 355, 356, 398, 418, 420, 423, 429, 502, 523, 524, 526; и тамо где се наводи нешто битно чега нема: 531 и 605.

³⁶ Одсуство звука се јавља у басмама: ЉР, бр. 29, 65, 68, 74, 79, 80, 81, 92, 94, 103, 108, 109, 115, 119, 126, 127, 134, 205, 208, 214, 222, 297, 311, 322, 347, 348, 355, 356, 381, 398, 418, 420, 423, 429, 436, 451, 453, 503, 523, 526, 531, 604; тако и ГР, 33, 68, 90, 91. Љ. Раденковић наглашавање звука у овим басмама повезује са хтонским. Љ. Р, *Место истеривања...*, 213-214

као сегмент басми у којима се болест шаље негде далеко. Наиме, у тим сегментима се болест покушава намамити да изађе из болесног, уз завараване да ће јој тамо где јој се предлаже да оде бити веома лепо.

У неким од тих басми користи се контраст, па се болести предочава да не треба да остане код болесног јер:

туј посрано, туј помочено. /ЉР, 60:77/

Или

Код (Марка) кокошињо седало,
јежова кожа,
глогово трње,
змијина коска;
код њег` не мож` да седиш,
(код њег` не мож`) да лежиш. /ЉР, 139:202/

Насупрот томе:

Там има крушка самовилска,
у крушку бело цедило,
у цедило бела погача,
и вино и рађија. (...)
Там да идете, там да будујете,
там да пребудујете,
да пијете вино и рађију,
да једете беле погаче,
и у крушку има љуљћа самовилска,
да си децу понишете.³⁷ /ЉР, 49-50:61/

Или се болести говори:

Там ти је мати, там ти је башта /отац/
там ти браћа, там ти сестре. (...)
Там да ручаш, там да вечераш,
там да проспиш,
на зелену травицу,
у зелену водицу. /ЉР, 61:77/

Понекад се уз то намамљивање болести да оде, јер је овде ружно, а тамо лепо, ипак наглашава да се ово овде разликује од оног тамо:

Там лето да летујете,
там век да векујете,
куде петли не поју,

³⁷ Или: „цар ви чека./вечеру готови./шербет вино./медну ракију./печене кокошке, свилене постеле“. /ЉР, 89:121/ Или: „Там да вечераш./Положили златну софру./златене ложице, сребрне панице./смиљан` леб.“ /ЉР, 61:77/ В. слично ЉР, 86:119 и 139:202. А понекад их тамо чекају „меки душеци и млака кафа“ /ЉР, 54:67/.

куде вериге не тропају.³⁸ /ЉР, 87:119/

А кад кад се, поред одсуства звука и људске делатности, помиње и друштвена нерегуларност онога света тамо:

Там копилче се родило,
код њег има да једеш, да пијеш;
туј има меки душеци. /ЉР, 54:68/

Или још наглашеније:

Там девојћа од брата дете добила,
без попа га крстила,
без миро, миросала,
без повој повила.
Код њи да идете;
там да се наседите.³⁹ /ЉР, 99:134/

Као контраст између овога овде, где болест не може да опстане, и онога тамо, где се мами да оде, јавља се рађање нових бића, тј. обнова живота:

по пут дошли / по пут да идете (...)
Там у гору Талилејску,
на зелене ливаде,
код студене воде.
Там да се наспите.
Овде не мож` да останете,
овде се мачће мачиле,
куће когиле,
краве телиле.⁴⁰ /ЉР, 58-9:74/

Но, вратимо се сада разматрању онога што је основна особина ових басми. Опстанак живота зависи од низа активности. У басмама се болест и невоља шаљу у неки далеки простор, у коме нема делатности које сачињавају и означавају живот.

Тако се болест шаље тамо где нема радних активности:

³⁸ Веома ретко, чини се само у две басме има звука тамо где се болест намамљује да иде. У једној /ЉР, 126: 180/, то су звуци чије се одсуство у другим случајевима наглашава. А друга /ЉР, 89:121/ је јединствена, јер се у њој ветровима, тј. болестима, наглашава контраст овог овде ружног насупрот оног тамо лепог. Оно што је тамо приказује као изузетно привлачно: тј. тамо је чисто и добро, чека их богата вечера и свилена постеља. Тамо су им очеви, стричеви, суђенице и милоснице. И још нешто ову басму издваја од других: „виле коло вију;/тупан бије,/свирке свире,/оро игра,/пес`н поју.“

³⁹ У овој басми се то јавља и као контраст болесници за коју се каже: „она је у цркву ношена,/с миро миросана.“ Слично, само не инцестуозно, имамо и у 94:128 и 125:176.

⁴⁰ У сличном контексту – да овде постоји живот и звук, и да стога болести ту није место: „иди по путине,/по друмиње,/низа Саву,/низ Мораву,/овде пцета лају,/кокошке поју.“ /ЉР, 33/.

гдено срп не жње,
гдено мотика не копа,
гдено секира не сеча,
гдено коса не коси, /ЉР, 54:68/
где трлица не тре, /ЉР, 58:74/
гдје маша не куца. /ЉР, 212:347/
Где воденица не меље. /ЉР, 198:322/
Где пракљача не лупа. /ЉР, 333:524/
Где мотовило не мота
кустура не струже. /ЉР, 335:526/

Или тамо где нема делатности у кући:

где невеста не рани,
где се ватра не ложи,
где се кућа не чисти. /ЉР, 95:129/
Где девојке косу не чешљају,
где невесте хлеб не месе. /ЉР, 141:205/
Где мајка колач
детету није умесила. /ЉР, 218:355/

Или тамо где нема ритуала и свечаности:

Где се крстом не крсти,
и тамњаном не кади. /ЉР, 151:222 и 253:420/
Где попови не чате,
где се свеће не пале. /ЉР, 76:102/
Где се слава не слави, /ЉР, 84:115 и 95:129/
где се колач не сече. /ЉР, 76:102/⁴¹
Куде ништа никад не иде. /ЉР, 322:502/

Све ове активности чине живот оним што он јесте. Замирање или непостојање тих активности представља одсуство живота. У басмама се наглашавањем изостанка делатности које суштински означавају живот покушава формулисати његова супротност – не-живот. На тај начин се болести покушавају удаљити, одстранити и од овог и од оног света, јер они су оба – сваки на на свој начин – живи, и протерати у не-живот.

⁴¹ Слично: „Где се бог не моли,/где звоно не звечи,/где госпа не клечи.“ /ЉР, 335:526/

Или „Ђе поп не долази,/ђе се књига не доноси,/ђе се бог не моли“. /ЉР, 257:423/, као и „где се бог не моли,/и свога семена не сије“. /ЉР, 337:531/.

Друга битна карактеристика ових басми је што се болести шаљу у неки далеки простор у коме влада мук, у коме нема звука.

Најчешће се помиње да се тамо не оглашавају животиње, и то првенствено домаће животиње:

где петли не поје,	
где свиње не грде,	
где кокошке не затачу,	
где говеда не рову,	
где коњи не вриште,	
где псета не лају,	
где овце не блају,	
где козе не вреште,	/ЉР, 54:68/
где мачка не мјауче,	/ЉР, 80:108/
где магаре не риче.	/ГР, 68/
Куде врана не гаче.	/ЉР, 69:92/

Спомиње се и одсуство звука који долази од стране људи:

Где кола не громају,	
где љуђе не вреве.	/ЉР, 58-59:74/
Гдје се гусле не чују.	/ЉР, 212:347/
Куде дете не плаче.	/ЉР, 69:92/
Куде вериге не тропају.	/ЉР, 87:119/
Куд пушка не пуца,	
куд човек не живи.	/ЉР, 80:109/

Наглашава се и непостојање звука којим се људи повезују са вишим сферама, са Богом:

Где цркве нема,	
где се звоно не чује.	/ЉР, 70:94/
Куд поп не чати,	/ЉР, 80:109/
где ђаци не певају.	/ЉР, 76:102/

Понегде се на крају набрајања непостојећих звукова изричито каже да болест треба да оде тамо:

Где се ништа не чује,	/ЉР, 84:115/
где нигде никога нема,	/ЉР, 84:115/

где нигде ништа нема.⁴² /ЉР, 76:102/

Учесталост терања болести и муке у безвучност указује на осећај да је то нешто важно. Звуци, чија се одсутност у басмама потенцира, много су мање разноврсни него што је то (не)делатност која се помиње. То су звуци које испуштају животиње, претежно домаће, а много ређе су то звуци које производе људи. Звуци природе и звуци који означавају постојање човека у тој природи. Можда невелика разноврсност жели да нас наведе на закључак да је звук важан сам по себи, а самим тим је значајно и његово непостојање. Зашто је битно да се болест отера тамо „где се ништа не чује“? Уз путоказне речи „где нигде никог нема“ и још више, „где нигде ништа нема“, можемо претпоставити да се муком, безвучношћу тежи описати, формулисати ништавило. У данашњем тренутку можемо се запитати да ли је у томе скривена нека интуиција, неко наслућивање. Наиме, по данашњим сазнањима, „у дубоком свемиру, у празним просторствима између звезда и планета нема звука, јер нема молекула који би вибрирањем трансмитовали звучне таласе“.⁴³

У басмама суптилно, кроз поетски израз, откривамо да се животом формулишу не-живот и ништавило. Тако се остварује битно означавање простора у који треба да се прогнају болест и мука, тј. у ништавило, а самим тим и у непостојање.

⁴² Осврћући се на ову врсту басми, С. М. Толстая каже: „У циљу магије примењује се (...) неколико логичких фигура које имају, према народним представама, одбијајућу, 'уништавајућу' снагу. (...) Овај принцип лежи у основи, типичног за басме, слања противника у 'нигдину' (...), чије су све особине изграђене на негирању типичних особина земаљског света.“ (прев.) *н. д.*, 157. Овај тип формула, мада поседује и извесне специфичности, чест је и у источнороманским и у источнословенским басмама. Види: Т. Н. Свешникова, *н. д.*, 140; 142-144/

⁴³ Види: www.qrg.northwestern.edu/projects/vss/docs/space-enviroment/1-is-there-sound-in-space.html

У свемиру постоје таласи, али то су таласи светлости и радио таласи, али не и звук. Звук је такође тип таласа које не можемо видети. Али звучним таласима је потребан медијум преко кога ће путовати. Звук се може простирати кроз ваздух, или кроз било шта што поседује молекуле, јер они ударају једни у друге и тако га преносе.

Lasta Đapović

Run Away Illness Where a Rooster Does Not Sing No-Life and Nothingness in our Folk Fables

Key words:

fables, lament, death, in-
activity, soundness, no-life,
nothingness

In fables, verbal messages meant for curing, illness is never sent into underworld, nor is it wished for its death. After the analysis, the author concludes the reason for this attitude is in the understanding of the underworld: according to this view, the deceased inhabit the underworld, hence sending off an illness to the underworld could harm the dear deceased. The fables, according to the author, find some other way, by life and activity and sound, that is, their absence- mark a space of no-life and nothingness. An illness is sent off into this space, implying so an illness termination.

Иван Ковачевић

Одељење за етнологију и антропологију
Филозофски факултет, Београд
ikovacev@f.bg.ac.yu

Наука о народу и антропологија Човека

Одређивање односа етнологије и антропологије, које полази од етимологије, нужно губи развојну димензију. Осим тога, редукција антропологије на питање „шта је човек“ и разматрање „општих карактеристика људске егзистенције“ представља редуквање антропологије на једну једину тему, што је узрок њеног периферног институционалног положаја. Са друге стране, појам етнологије је испражњен од садржаја раскидом са метафизички конституисаним појмом „народног духа“ и свим „етно“ одредницама које из њега произилазе. Стога је несврхисходно расправљати о односу потпуно редукване антропологије и деконструисане етнологије. Стварни ток академски конституисаних дисциплина у Србији показао је да празан простор настао деконструкцијом етнологије није попунила антропологија редуквана на „антропологију Човека“ већ темељна антропологизација етнолошког институционалног оквира.

Кључне речи:

антропологија, етнологија,
Србија, научна традиција,
универзитетска дисциплина

Расправљање о односу двеју раније генерисаних и кроз више различитих традиција дефинисаних академских дисциплина почиње обично, и сасвим погрешно, расправљањем које се назива етимолошким. И у тексту који представља једну од последњих у низу расправа о „односу антропологије и етнологије“ полазиште је „етимолошко“. Већ у другој реченици ауторка пише:

„Ако пођемо од етимолошког значења назива ових научних дисциплина указује се на незанемарљиве разлике, будући да се антропологија (anthropos и logos) означава као *наука о човеку*, што представља шири, холистички приступ свим димензијама људске егзистенције, док етнологија (ethnos и logos) ограничава приступ на изучавање специфичних осеобности појединачних култура (најчешће националних), усредсређујући се на опис

фрагмената по којима је дата култура слична другим културама или различита од њих.“ (Голубовић 2005: 68)

Прво треба рећи да етимологија кованице која је постала назив неке академске дисциплине бива значајна за проучаваоце њене далеке прошлости јер осветљава време настанка дате науке, али је умногоме ирелевантна за праћење њеног даљег развитака и главних праваца проучавања, а поготово је несврсисходна за презентне покушаје одређивања релација између наука или академских дисциплина. Етимолошко значење би, евентуално, говорило о односу европске етнологије и англосаксонске антропологије у периоду њиховог настанка током деветнаестог века, али данашња разматрања односа антропологије и етнологије, уколико су уопште могућа, не могу чак ни започети етимолошким читањем назива створених пре скоро двеста година.

Међутим, у ово, тобоже „суво“, етимолошко тумачење уткано је схватање антропологије као *науке о човеку* са „ширим, холистичким приступом“, док је етнологија трасирана искључиво онако како произилази из етимологије – као „национална наука – што и термин *етнос* сугерише“ (Голубовић 2005: loc. cit.) Намера овог текста је да покаже значења и функције оваквог учитавања, с обзиром на то да се на тим основама гради критичка анализа схватања да су етнологија и антропологија синоними, као и оспоравање покушаја изградње термина „етноантропологија“. ¹ Утврђивање или оповргавање синонимности није могуће на основу етимологије него на основу семантике, схваћене као динамика и промена значења речи, те је стога неопходно прецизно раздвојити етимологију, како од учитавања значења која нису етимолошке природе, тако и од семантичког разматрања које се у овом случају односи на садржај дисциплина које носе те називе током времена.

Даље разматрање односа антропологије и етнологије и супротстављање њиховој синонимности састоји се у указивању на два питања, од којих се једно састоји од два потпитања. ²

¹ Под термином „етноантропологија“ могли би се једино подразумевати „народни“ концепти човека, у нивоу са етноботаником, етнзоологијом, етноветерином и етномедицином. Наравно да конвенције омогућавају и друго решење, тј. да се под „етноантропологијом“ подразумева нешто друго или треће, али се, с обзиром на то да је предлагање новог назива у питању, не види шта би префикс „етно“ значио мимо значења које даје ботаници, зоологији, ветерини и медицини у раније поменутих и значења естаблираним кованицама. Стога неће бити разматрано.

² Није до краја јасан логички поступак којим се неки став оповргава постављањем питања на која се не дају одговори, већ их читалац може, евентуално, наслућивати. Може се препоставити да се ради о неучињеној или недовољној медијској трансформацији говорног текста који је примарно био у таквој форми (реферат на научном скупу) и био праћен перформацијом, која је могла давати гледаоцима и слушаоцима одговоре на постављена питања (интонација, драмске паузе, мимика и друго), у текст у научном зборнику, који читаоца ускрађује за наведене допунске информације, јер по својој природи не садржи дидаскалије.

Прво питање које поставља З. Голубовић гласи:

„(...) Да ли је само заокрет модерне етнологије ка савременим друштвима и промена (проширивање) тема довољан разлог да се она без остатка (своје специфичности) инкорпорира у антрополошку науку.“ (Голубовић 2005: 69)

Ово питање се односи на доминантну тематику истраживања у одређеној дисциплини, односно на „предмет“ дате науке или наука. За сваког познаваоца прилика у дисциплинама које се називају „етнологија“ и „антропологија“, са квалификативом „социјална“ или „културна“, или без њега, превазилажење границе „примитивно“, „традиционално“/„савремено“ јесте двоструко. Таква трансформација дисциплине, која се до пре једне деценије у Србији официјелно искључиво називала „етнологија“, одвијала се пред очима ауторке и траје бар двоструко дужи од увођења двојног назива. Тај процес је различитог трајања у срединама где се назив „етнологија“ задржао, али је започео чак и пре антрополошког „повратка кући“ и почетака "Anthropology at home".³ Уз различите временске тачке почетка европска „етнологија“ се дерурализовала, као што се, на пример, америчка антропологија деегзотизовала. Ти путеви, чак и када нису у потпуности истовремени, паралелни су и не представљају специфичност оних средина у којима је назив „етнологија“ традиционално утемељен. Према томе, заокрет „модерне етнологије“ ка савременим друштвима био би довољан разлог за њено инкорпорирање у антропологију, која такође заокреће према модерним друштвима, када такво инкорпорирање не би наилазило на непремостиве препреке потпуно другачије врсте. Друго је питање зашто тај процес „инкорпорирања“ не би био обрнут, али и на њега је немогуће дати одговор пре разматрања другог питања (и два потпитања) која поставља З. Голубовић.

Друго питање, заједно за првим потпитањем, гласи:

„Да ли је битна промена тема или промена приступа

а) у смислу прелаза од дескриптивног карактера дисциплине ка концептуалном (симболичком).“ (Голубовић 2005: loc. cit.)

„Прелаз“ са дескриптивног карактера неке дисциплине на ниво интерпретирања, тумачења, објашњавања... може се одвијати у специфичним и локалним ситуацијама регресије неке науке на описивање и изласка из тог епистемолошког посрнућа. У том смислу је – као илустрација – погодна српска етнологија у великом делу своје историје, али и америчка антропологија, у којој је писање етнографских састава било квалификација за стицање највишег академског степена. Са друге стране, посматрано у целини, дескриптивна наука уопште и није могућа као наука, о чему најбоље сведочи судбина „географске науке“, која се, и на академском нивоу, трансформише у

³ Први значајан зборник о „повратку антропологије кући“ потиче из 1981. године. (Messerschmidt 1981)

демографију и просторно планирање. Према томе, напуштање дескриптивног карактера дисциплине постаје услов добијања атрибута „научна“, јер јој у противном следи други атрибут – „литерарна“. Но, то још увек нема никакве садржинске везе са етнологијом и антропологијом и њиховим међуодносом.

Последње питање које поставља З. Голубовић јесте од кључне важности за дату тему и гласи:

(Да ли је битна промена теме или приступа) „б) у смислу превазилажења фрагментарног опуса ка холистичком приступу, који је битан за антрополошку науку, да би одговорила на питање **шта је човек**, које су његове могућности и границе.“ (Голубовић 2005: loc. cit.)

Тумачење овог питања сусреће се са једном, могуће технички проузрокованом, тешкоћом. Наиме, у тексту пише „фрагментарни опус“, али би се ипак могло очекивати да се ради о „фрагментарном опису“, што би респондирало претходном потпитању и појму „дескриптивног карактера“ који се у њему јавља. Такође, фрагментарни „опис“ је пре контрапункт „холистичком приступу“ него што би то био „опус“. Ипак, ова претпостављена штампарска грешка неће реметити главну тезу питања, а то је „холистички приступ“, који је потребан да би се одговорило на питање „шта је човек и које су његове могућности и границе“. Још на самом почетку текста, у етимолошкој елаборацији назива, ауторка изједначава холистички приступ са „ширим“ приступом, без обзира на то што се може радити о различитим логичким редовима. Целовито може бити шире у односу на неки ред ствари, али може бити и уже у односу на неки други ред. Изједначавање целовитог и ширег могуће је само када су у питању најопштије категорије, тј. категорије које не могу бити ни шире ни целовитије. Ово се јасно види из операционализације ширег, холистичког приступа на конкретно, а најопштије питање: „Шта је човек?“ и из његовог делимичног појашњења у питању: „Које су његове могућности и границе?“, с обзиром на то да је питање одређења истовремено и питање граница. Ова питања су разлог због кога је антропологија „општија“ наука која „истражује све димензије људског живота“. Није сасвим јасно да ли таква антропологија проучава све димензије људског живота одједном или пак једну по једну. Ако се ради о проучавању свих димензија људског живота одједном, онда је то „општа теорија човека“, а у случају да се ради о проучавању свих димензија људског живота понаособ, онда је то антропологија са стотинама и стотинама антропологија, које се фокусирају на појединачне димензије људског живота.

Општа теорија човека или теоријско разматрање питања „шта је Човек“, или пак генерализовање таквих разматрања, преузетих из различитих наука, захтева интердисциплинарност. Четворопољна антропологија у Америци омогућавала је да се из сваког поља понешто дода и укључи у та разматрања. Биофизичка антропологија и лингвистичка антропологија давале су елементе за повлачење границе између човека и осталог живот света, што

је омогућавала и археологија⁴ у делу проучавања ране праисторије. Заправо, класична социјална (или културна) антропологија најмање је значајна за утврђивање специфичне диференције људскости.

И поред тога што је главни допринос разматрању људске специфичности стигао из потпољних грана „антропологије“, питање „шта је човек и које су његове могућности и границе“ јесте *par excellence* антрополошко питање. Међутим, то је једна од стотину или хиљаду субдисциплинарних тема антропологије. Шта је кућа и које су њене границе (антропологија куће),⁵ шта је потрошња и које су њене границе (антропологија потрошње),⁶ шта је политика и које су њене границе (антропологија политике),⁷ – само су неке од више стотина етаблираних „антропологија“, односно антрополошких субдисциплина које могу бити у различитим међусобним односима општости и посебности. Разматрање питања „шта је човек и које су његове могућности и границе“ (антропологија Човека) представља само једну од њих и стога не може бити меритум успостављања било каквих односа антропологије и других дисциплина. То што је Човек тај који гради куће, троши добра и бави се политиком, то је опште место на коме се не може градити некакво централно и одлучујуће место антропологије Човека унутар антропологије као целине антрополошке разноврсности.⁸ Када се једна веома партикуларна област истраживања прогласи за општу, па потом и за кључну, дистинктивну и одлучујућу у успостављању научне дисциплине, онда се долази у ситуацију да се њене границе успостављају са тог полазишта, а не из сасвим једноставног увида у праксу. Холистички усмерено истраживање питања „шта је човек“ јесте једна од антрополошких тема и субдисциплина (антропологија Човека), те она не може – једнако као што то не могу, на пример, антропологија одевања или исхране – искључиво одређивати целину антропологије као дисциплине.

Међутим, немогућност постулирања антропологије Човека као полазне позиције у одређивању односа етнологије и антропологије није једина

⁴ Сва остала археологија, заједно са историјом, ствара етнографију прошлости и према антропологији се односи као и свака друга етнографија.

⁵ Једна могућа антропологија куће заснована је у књизи Амоса Рапорта из 1969. године: *House Form and Culture*, или у француском преводу из 1972. године: *Pour une anthropologie de la maison*.

⁶ Кратак преглед развоја антропологије потрошње види у раду И. Ердеи о потрошњи и идентитетима у савременој Србији, посебно одељак „Рађање нове антропологије потрошње“ (Ердеи 2003)

⁷ Из обимне политантрополошке литературе, као репер субдисциплинарног устројства може послужити класично дело Ж. Баландијеа *Политичка антропологија*. (Баландије 1997)

⁸ Летимичан увид у антрополошке публикације у свету, па чак и оне генерисане у америчкој четворопољној антропологији, показује да се веома мали број антрополога бави антропологијом Човека и да је, на пример, оних који се баве митологијама (антропологија мита) многоструко више. Чак се може уочити и то да се антропологијом Човека више баве делатници на осталим пољима америчке четворопољне антропологије, као и филозофи у оквиру филозофске антропологије.

непремостива препрека таквом разматрању. Друга таква препрека се налази на другој страни, на страни „етнологије“. Наиме, назив „етнологија“ је испражњен и нема садржаја. Вера да је етнос – онтолошка категорија, утврђена метафизичким циркуларним конституисањем „народног духа“ кроз његове сопствене еменације, ма колико је била делатна и делотворна у стварању држава и у етничким сукобима у Европи током деветнаестог и двадесетог века, деконструисана је, и цео корпус „научних“ разматрања заснованих на тој вери бива десцијентификован. Етнос као конструкт (Прелић 1996; Прелић 2003) јесте предмет посебне антрополошке дисциплине (антропологија етничитета), која проучава начине и разлоге стварања појединачних идентитетских конструката, као и општу потребу за њиховим стварањем. Успостављање односа са празним појмовима нема никаквог значаја, па је стога и разматрање односа антропологије и етнологије бесмислено. Стога је и расправа о (не)синонимности назива непотребна, јер један од расправљаних термина припада деконструисаним идејним склоповима, који више не постоје у mainstream-у дисциплине.⁹ Стога употреба конструкције „етнологија/антропологија“ може, у научном смислу, имати искључиво историјски карактер, тј. указивати на развој одређених академских дисциплина.¹⁰

Може изгледати парадоксално да једна концепција антропологије, заснована на хуманистичком и универзалистичком мишљењу, реконструира и ревитализира „народну традицију“ и непостојећу „етнологију“, да би утврђивала однос сопственог поимања антропологије према њој. Међутим, идејни корени, сагледани из перспективе антропологије мита, омогућавају разумевање овог парадокса. Вера у обоготворени колективитет карактерише корене антропологије схваћене као антропологија Човека и романтичарске корене етнологије. Ти обоготворени колективитети (Човек и Народ) не опстају напоредо, већ представљају ривалске богове на европској митолошкој позорници, где им је, донедавно, трећи ривал био Пролетеријат, а то ривалство им „оправдава“ постојање. Њихово међусобно оживљавање је елемент борбе за опстанак идејних склопова заснованих на митском и метафизичком мишљењу.

Међутим, овакав митски концепт конструисања „другог“ као стварања *raison d'etre* постојању „себе“ јесте последица осећања угрожености и самопостављене дилеме опстанка. Наиме, вишедеценијско постојање антропологије схваћене као антропологија Човека, која је институционализована, осим двосеместралног предмета под називом *Социјална антропологија* у оквиру курикулума социологије, и као „интердисциплинарни смер“, није могло бити доведено у питање ретардираном концепцијом етнологије као

⁹ Једна таква расправа је вођена 1992-1995. на страницама Гласника Етнографског института САНУ. (Павковић 1992; Голубовић 1994; Павковић 1995).

¹⁰ Ова конструкција, као и формулација „етнологија и антропологија“, има друге функције које произлазе из перцепције дисциплине унутар шире научне заједнице, научне политике, тржишта радне снаге и јавности уопште.

„науке о народу“. Стога је пожељно да таква концепција етнологије опстаје, па чак и када је више реално нема. Свакако да је антропологизација, кроз коју је институционално етаблирана етнологија постепено пролазила током последње три деценије, и у садржинском и у номиналном смислу, стварала основ за питање о разлозима постојања другог институционалног оквира за исто названу ствар – антропологију. Могућност постављања таквог питања произилази из пропуштене прилике од пре скоро пола века, прилике да се антропологизација етнологије тада изврши у датим оквирима етнологије, или пак у новоинституционализованој антропологији. Узрока те пропуштене прилике има више, а сигурно да је и тада био снажан „отпор традицијских концепата“, али су снаге тог отпора на страни саме етнологије биле веома слабе.¹¹ Ипак, главни разлог опстанка садржински испразњене етнологије и задржавања антропологије у веома скромним оквирима једног предмета редовних студија социологије и доста лабавих правила интердисциплинарних студија, које су тек у некој замишљеној резултанти биле „антрополошке“, није на страни „снага традиције“. Прави узрок лежи у редукцији антропологије на антропологију Човека, која није по свом обиму и партикуларитету могла да попуни празно место настало самоугушењем етнологије. Трагање за универзалијама које „омогућује култура као *differentia specifica* људскости“ може бити прилично заокружено једном обимном студијом. Једна таква студија и перпетуирано разматрање питања „шта је човек“ није могло да замени интересовање за готово неизбројив скуп његових делатности, чије истраживање занима самог Човека и ствара антропологију као антрополошку разноврсност

Литература

- Баландије, Ж. (1997). *Политичка антропологија*, Београд: XX век.
- Голубовић, З. (1994). *Антропологија и етнологија – једна или две научне дисциплине*, Гласник Етнографског института САНУ XLIII, Београд.
- Голубовић, З. (2005). *Интердисциплинарни приступ и однос антропологије и етнологије*, Етнологија и антропологија: стање и перспективе, Зборник Етнографског института САНУ 21. Београд.
- Ердеи, И. (2003). *Потрошња и идентитети у савременој Србији – народне представе о богатству и сиромаштву*, Традиционално и савремено у култури Срба, Посебна издања Етнографског института САНУ 49. Београд.
- Messerschmidt, D. (Ed.) (1981). *Anthropologists at Home in North America. Methods in Study of One's Own Society*, Cambridge Univ. Press.

¹¹ Свакако да су значајну улогу играли и политички прогони наставника и сарадника Филозофског факултета.

Павковић, Н. (1992). *Антропологија/етнологија наука о 'другима'*, Гласник Етнографског института САНУ XLI, Београд.

Павковић, Н. (1995). *Поводом осврта 'Антропологија и етнологија – једна или две научне дисциплине'*, Гласник Етнографског института САНУ XLIV, Београд.

Прелић, М. (1996). *После Фредрика Барта: Савремена проучавања етницитета у комплексним друштвима*, Гласник Етнографског института САНУ XLV, Београд.

Прелић, М. (2003). *Проучавање етничког идентитета – нека теоријска питања*, Традиционално и савремено у култури Срба, Посебна издања Етнографског института САНУ 49. Београд.

Ivan Kovačević

Science of People and Anthropology of Man

Key words:

anthropology, ethnology,
Serbia, scientific tradition,
university discipline.

A determination of a relationship between ethnology and anthropology with etymology as a starting point, loses a developmental dimension. Besides, a reduction in anthropology to the question: "What is a man" and discussion of "general characteristics of human existence" represents reduction of anthropology to only one subject, which is the cause of the anthropology's marginalized position. On the other hand, a notion of ethnology is being discharged from the content by a break-up with a metaphysically constructed conception of "folk spirit" and all the rest "ethno" dispositions. Hence, there is no point in discussing the relationship of a totally reduced anthropology and de-constructed ethnology. Current state of affairs within academically constituted disciplines in Serbia has shown that the vacancy originated by an ethnology de-construction was not filled in by anthropology, reduced to "anthropology of Man" but a considerable "anthropologization" of ethnological institutional frame.

Грађа

Биљана Миленковић-Вуковић

Ласта Ђаповић

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

Етнографска грађа у делу Јована Мишковића

2. део¹

У овом броју Гласника настављамо са објављивањем изабране грађе коју је Јован Мишковић, као штабни официр рудничког округа, од 1868. године забележио и о којој каже: „(...), ја сам чинио многе екскурзије и предузимао више путовања и испитивања по рудничком округу, (...) унакрст пропутовао и у сваком скоро погледу упознао. (...) осем званичних правио сваког рода белешке: у зоологијском, ботаничком, минералогичком, етнографичком, историјском, језикословном ... погледу (...). У колико су пак ове моје белешке по где што непотпуне, (...) у толико с друге стране имају вредност ту, што су испитани и поуздани извор, јер све што је написано, или сам сâм својим очима видео, или из уста ондашњих становника дознао и побележио.“²

Мишковићев **Опис Рудничког округа** објављен је у три дела. Први, у коме се говори о положају, административној и војној подели, орографији и хидрографији објављен је у *Гласнику Српског ученог друштва*, књига 34 из 1872. године. Исте године у листу *Панчевац* штампана је етнографска и историјска грађа рудничког округа, где је Мишковић описао језик, обичаје и

¹ Први део, о Јагодинском округу, видети у: Биљана Миленковић Вуковић, Ласта Ђаповић, *Етнографска грађа у делу Јована Мишковића, 1. део*, Гласник Етнографског института САНУ (ГЕИ САНУ) LIV, Београд 2006, 445-473. О Јовану Мишковићу видети у: Ласта Ђаповић, *Јован Мишковић – заборављени етнограф и географ*, ГЕИ САНУ LIV, Београд 2006, 345-360.

² Јован Мишковић, *Опис Рудничког округа (с картом, сликама и таблицом)*, Гласник Српског ученог друштва 34, Београд 1872, 178-179.

ношњу Рудничана, али и неке историјске догађаје везане за тај крај, као борбу на Делишанцу и српску скупштину на Калипољу 1812. године (са описом српских војвода и старешина). Затим, он даје списак 20 загонетки, 20 пословица и 6 поскочица које је „покупио и написао Јов. М.“ Године 1875, у 41. књизи *Гласника Српског ученог друштва* објављена је топографија рудничког краја, са описом 114 села подељених у 3 среза – Црногорски, Моравски и Качерски, као и попис манастира у тим срезовима. У наставку рада дат је попис саобраћајних комуникација са таблицом путних даљина.

Изабрану грађу поделиле смо у три прилога. Први прилог је о језику, обичајима и оделу Рудничана. У другом прилогу, је азбучно представљена орографија и хидрографија. Трећи прилог је избор села и топонима за које смо сматрали да могу бити етнолошки интересантни; сређен је азбучно, по срезовима. У прилогу 3-а табеларно је, по срезовима, пописано свих 114 села рудничког округа, са бројем мушких и женских становника, са бројем задруга и пореских глава.

Прилог 1: Језик, обичаји и одело Рудничана³

„**Језик.** У рудничком округу овлађује источно (сремско) наречје, али ретко да се која реч не произноси и јужним (црногорским и херцеговачким) говором. Ова су два наречја у овом округу највише распрострајта; али скупно узев, у целом округу највише се говори источним наречјем. Јужни говор највише овлађује у западном крају овог округа, где се руднички округ са ужичким граничи. Тако говори цео Карадаг⁴, затим села: Прањани, Коштунићи, Мијоковци, Теочин, Полом. ... Али опет и у њиховом говору чује се доста речи по источном говору, као год што се на другом месту чују поједине речи по јужном говору, и ако се у маси говори највише по источном наречју. У Качеру, где се са београдским округом међи, говори се, тако названо „кановски“, као што већи део београдске нахије говори. Они веле: дукат, кáчер, д'ућане ...т.ј. дугачки акценат (нагласак) међу на први слог. У југоисточном пак крају моравског среза, што се Грузи и Крушевцу спрам Карановца пружио, овлађује у говору су-бугарски (крушевачки) елеменат, т.ј. они у говору на претпоследњи слог међу кратки нагласак. Тако веле: грозница, врућница, нисам ти казао. ...Око Милановца, вароши, већим делом овлађује источни говор (са нешто јужнога); на западу јужни (са нешто источног); на северу су Кановци; а на југоистоку говори се највише субугарски. И по томе, руднички је округ, односно језика прави мозаик.

Него да би се још боље познао говор у рудничком округу, навешћемо још неке појединости. Тако у западном крају чују се речи: аско (ниско), прећо (преко), нижне (ниже), вишне (више), доље (доле), здраво (зацело), потље (после), и узречице: прости ме, Бо' зна, ... У Живковцима чуо сам да се каже „мушкиње“; а у Дарменовцима други падеж множине, од „торбе“, веле „тораба“. „Останите један код тораба“ вели један Србин из Јарменоваца. У селу Горњим Бранетићима рече чича Раденко „божанство“ (а не божество). И томе подобно.“ /с. 54-55/

„**Обичаји и дух народа.** (...) Рудничани воле да иду на саборе. Ту играју и певају; скачу скока јуначкога и бацају камена с рамена; а и рву се. То су им још врло миле забаве, у којима се огледа мушка деликатност и самопоуздање, и које уздиже понос код човека. Мање држе трку пешке и на коњима; а ретко се виђа и гађање у биљег из пушака, мањ на свадбама. Воле гусле да слушају, и оне су у рудничком округу још у добром кредиту. Глас гусала одјекује по већем делу рудничке нахије, особито по планинским и кршевитијим крајевима (Карадаг, Теочин, Остра, Рудник, ...), и не ретко ће се у свакоме скоро селу гусле наћи. Око доброг **гуслара на саборима** и вашарима видећеш гомилу светине, разног пола, где је круг направила, па са разрогаченим и замишљеним погледом, полуотвореним устима са највећом помњом слуша све оно, што певачева фантазија ствара, и рекао би хоће све речи да прогута. Коло пада спрам доброг гуслара. Рудничани су и врло **милосрдни**. Слепци и богаљи на саборима и

³ Јован Мишковић, *Грађа за етнографију и историју Србије*, Панчевац : недељни лист за просветне и материјалне интересе, год. 4, Панчево 1872, 54-77.

⁴ „Тако се зову села у Рудничком округу: Врнчани, Ромци, Јанчићи, а ту су и кабларски намастири; а осем тога у Карадаг спадају и села Ужичког округа: Тучково, Папратиште, и т. д.“ /с. 54 и фн 1/

вашарима увек добру милостињу добију. Сваки Рудничанин ретко ће проћи мимо просијака, а да му што не удели, па ма баш и не имао од тога у изобиљу. Ово се тиче оба пола. Добри су **играчи** и веселог су у опће темперамента, као и цео народ српски што је. Ретко да ће коло проћи а да по која ђаволаста поскочица не измами играчима осмех на уснама. **Певачи** су обични; певају све по двоје на глас приклонив главу једно другом. Они **полажу** доста на **спољашњост**, зато волу лепо руво и оружје, и кицоши су; скоро сваком Рудничанину и Рудничанки, ако нема много година наћи ћеш у цепу црну округлу кутијицу са огледаоцем, на коме се често огледа, те да види како изгледа. Ово особито за момке и девојке вреди. **Побожност и морал** у добром је стању, особито прво. Што се доброг морала тиче, одликује се Качер, Црногорија (црногорски срез) скоро сва, а од моравског среза Карадаг, део до Љубића и под планином Острицом и Котлеником. Што је пак ближе Морави и варошима Чачку и Карановцу, то је доста огрезло у калу непоштења, деморализације и пијанства. У целом округу **женскиње** се слабо фрака и маже којекаквим отровним бојама, а у Морави (у поменутом делу), већ је у велико та мода женски пол заразила. Ово се поглавито даје приметити у Мојсињу и на сабору мојсињске цркве. Ту ти има: набельених, нарумењених, са направљеним веђама, бојадисаном косом; са срмајли јелецима, цицаним фистанима, са дукатима око врата, са кадифеним карнерима, са извезеним сукњама од паргара, са кринолинама, и Бог те пита шта још. Међутим то се у другим крајевима слабо примећава, или бар не у такој множини као овде. И **пиће** воли руднички округ, поглавито ракију, а за тим вино; него где се пиво нађе, почињу и њега већ прилично да троше. **Бекрилук** највише је овладао у Поморављу, поглавито у селима: Катрзи, Мијсињу, Обрви,... То их бекријање тако убија, да се трагови опажају и у домаћем и друштвеном понашању. Некака **тоња** покрила је све те бекрије, па не могу од ње никако да се отресе. Изглед им је увео и забринут; сасвим су друкчи горштаци; они су поноситог изгледа, говоре громко и јасно, да ти је мило да их слушаш. Породични круг у планинским местима још је задржао свој **патријархални** тип; млађиштују старијега, женскадија мушкиње. Женске љубе и оле одраслијег мушког у руку, па ма да су у годинама старије од њега; пут не ће путнику да пређу, ако се сусрету. У сусрету највише се чује поздрав: „помоз Бог,“ а у одласку: „збогом,“ и „у здрављу,“ – „да Бог да у здрављу“. Рудничани су **добри војници**; имају наклоност к оружју; бистри су и брзо поњају оно што им се каже. У раду су, чврсти и издржљиви; у свађи инације и осветољубиви. Наклоност за лоповлук и разбојништва немају. (...).“ /с. 55-57/

Верованја. „(...) У рудничком округу верује се, да кад устока (источни ветар, кошава) на крстов дан (зимњи) дува (осване), да ће лето бити сушно. На бадњи дан кад је снег биће плодна година. Још ако се зими чује грмљавина биће година гладна, и товар жита коштаће толико гроша, колико дана има од кад се грмљава зачула па до Ђурђева-дне.“ /с. 58/

Одело (ношња)

Мушка

„а, *Зимње*

Чакшире од сукна већином са малим туром (црне и беле; у Качеру већином беле а и сиваве). Карадаг, Прањани, Мијоковци, Теочин, Коштунићи, у

опште крај до ужичког округа, носе *пеленгире* од вуне, што њихове жене саме израде. Разлика између њих и чакшира та је; што су код пеленгира ногавице широке и не скупљају их као код чакшира. – Даље, горе *јелек* закопчан; по јелеку *гуњче без рукава* (зубунчић) па одозго *гуњче кратко са рукавима*. Све од сукна већином. По где где али ретко, видеће се јелек од чохе или од ћитајке. *Кане*, где су пеленгири носе се шубаре (црне од јагњетине), а иначе највише *црвени фесови без кићанке*. Обућа је *опанак* већином нештављен, што их сами граде. Него су почели уобичајавати да донесу коже, па им чакурције опанке направе, али нештављене.

б, *Летње* одело код мушких.

Кошуље **конопљане** (већином) до колена и *гаће*. Доле *дизлуке од сукна* (црне и беле). Горе *јелек и зубунче*. Покривало главе – *фес*. Обућа је *опанак*. Чарапе *вунене, шарене и назувице*. Све ово сами израђују.“ /с. 58/

Женска

„а, *Зимње* одело

Кошуље од конопље, па *јелек сукнен* изрезан; *гуњче са рукавима* озго; доле *сукње вунене* (саме тку, а и бојадишу – ређе). По једну *кецељу* с преда. Дугачки *зубуни* искићени са шљокама слабо се сада налазе; место тога овлађују *јелеци* и *гуњчета* са рукавима. Где се дугачки *зубуни* употребљују, ту се оздо обично не облачи *јелек*. Сукње неке међу а неке не; *кецеље* међу све и са *зубунима*. *Обућа* – опанци са дугачким вуненим чарапама и назувицама. У околини вароши Горњег Милановца и у Морави овлађују *ципеле* и *јелеци* од разних материја (ћитајке и томе подобно). Девојке од 15 година (шипарице) иду гологлаве, а после носе *фесове*. **Жене** у Качеру, око Рудника и у Каратку (Карадагу) носе већином *конђе* са белим убрадачем. Један пак део црногорског и моравског среза носе *фес* и *шамују* као у вароши. *Огрлице* за украс од новаца носе око врата, а по неке и на *конђама*. **Младе** носе сада све мање *смиљевце*; *венац* почиње све већма овлађивати.

б, *Летња* ношња код женскиња

Разликује се од зимске у томе, што за озго **не носи гуњче са рукавима**; остало је све исто.“ /с. 58-59/

Прилог 2: Орографски и хидрографски речник Рудничког округа⁵

Азна, извор – „(...) у врх Лучина потока. (...). Ту су Турци обично Србе вешали. – ИМЕ – ЗАКОПАНО БЛАГО – „Кад су ковнице престале радити, веле, да су ту неки новци закопани и отуд то име.“ /с. 220 и фн. 2; с. 314 и фн. 1/

Анатема – ИМЕ – „Анатема (голо брдо) добила је име отуд, што је гола, па у зиму због тога и што је велика висина ту су големи сметови и јака зима, и с тога је врло тегобно туда проћи, па за то је то место и „ан атемисано.“ /с. 228/

Андријине косе – ИМЕ – ЛЕГЕНДА – „Неки Андрија и његов брат беху досадили Турцима својим зулумима. Па један пут дошли у ту косу, прострли аљине да им се осуше, а они легли те спавали. Турци их тада из Карановца на дурбин угледају, и дођу те их ухвате и погубе. И зато се то место назове Андријина коса.“ /с. 246 и фн. 1/

Бабина глава – ИМЕ – „То је голетан каменити врх на југу од Сигове греде и Равне горе. (...). Име је добила отуд, што се је некад на том месту нашла „глава“ неке „бабе“, коју су ту зверад нашла, па је сву разтргла, а само јој глава остала, и тако се то брдо назове Бабина глава.“ /с. 229-230/

Бања / Бањани, извор / село – ИМЕ – „Спрам цркве, (...) има један добар извор, који је у лето студен, а у зиму млак и не може се смрзнути, и зове се Бања. Отуда и том селу име Бањани.“ /с. 288/

Баћин поток – ИМЕ – слаб водом, улази у Дичину. „Био неки Баћа, који у томе потоку боравио, па се по њему и крстио; али се његова фамилија затрла.“ /с. 296 и фн. 2/

Брезовица, река – ИМЕ – „Назив „Брезовица“ веле, да је постао отуд, што је на извору њеном била нека голема „бреза“ дрво, као што је на извору Јасенице био јасен, па су ову прозвали Јасеница, а ону Брезовица; али јој народ већином придаје местимичне називе, т.ј. кроз које село пролази, онако се и зове, тако је зову: Угриновачка река, Штавичка, Гукошка, итд.“ /с. 321/

Бугарка, поток – ИМЕ – „(...) Има врло добар извор Бугарка, који је саградила нека девојка Бугарка, па отуд и томе потоку име.“ /с. 279/

Буковиц, планински чвор – „(...) сав скоро густом буковом шумом обрастао (...). У Буковику има довољно ладне и честите воде. Од камења највише је распрострањено племе **гранита**. То је чврсто камење у плочама. Од тога камења секу се у Буковику надгробне плоче. У Вујетинцима сече се и камење за воденицу.“ /с. 241/

⁵ Јован Мишковић, *Опис Рудничког округа (с картом, сликама и таблицом)*, Гласник Српског ученог друштва 34, Београд 1872, 178-335 (Садржај: Положај, просторија, подељење: А. Административно; Б. Војничко; Орографија; Хидрографија).

Вампирско гробље – ТОПОНИМ – /с. 308/

Велики и Мали Штурцац – БИЉЕ – „Оба Штурца на врху су гола и ту расте: папрат, коњштак, дивља паприка, репушина, боца, дивизма, шаповина, (овце од ње цркавају кад је око Тројице једу), аптовина, коприва и друге обичне траве.“ /с. 218/

Вилино коло – ЛЕГЕНДА – „О вилином колу постоји гатка, да су се ту виле виђале ђе играју, и познало се на трави ђе су коло водиле; трава је била угажена и кад порасте црна.“ /с. 214 и фн. 1/

Воденице – „На самој Деспотовици има 6. а у целој заплави 18 разне величине и вредности воденица.“ /с. 306/ (на више места даје податке о воденицама)

Воденице – „На самој Грузи има 8 воденица, а кад узмемо у рачун и остале које су на њеним приточицама, онда у целој заплави Грузе има до 30 воденица разне каквоће и једна механа 3-ће класе у Враћевшници.“ /с. 312/ /

Воденице и ваљарице – На Јарменовачкој реци има око 17 воденица и 14 ваљарица. Она добија име од села кроз које протиче.“ /с. 314/

Вољавча, поток – „У потоку Вољавчи накада је био манастир, а сада се налазе неке рујине и црквица. Ту је био кнеза Милоша забран некада. У тој околини вађен је скоро камени угаљ за нашу тополивницу, а има га у великој множини на тој страни Котленика.“ /с. 269/

Врановац, поток – ИМЕ – ЛЕГЕНДА – „(...) У засеоку белопољском „Врановцу“ а то је у томе потоку, било је некада језеро, и одатле је излазио неки црн (вран) бик (отуд име томе потоку) и прождирио људе. Онда дођу неки из села Грабовице и доведу силовита бика, окују му рогове и пусте га те оног враног бика прободу. Кажу још и то: да је некада у том језеру врела вода 10 дана, па су људи бацали сланину и зечину, те су затрпали ту провалију, и веле, кад је то на том месту врело, у то исто време на другој страни брда ђа у Трепчи „бања“ (извор реке Бање), о којој је говор већ био. Ту у потоку Врановцу налазе се рујине од цркве неке.“ /с. 308 и фн. 3/

Врбавска школа – ПРИЧА – „На левој обали Ковачевца потока, испод пута једно заграђено местанце зове се Ливадица (и сада је ливада). Веле да је ту некада врбавска школа била, и да су се ту неки од данашњих живих сељана учили.“ /с. 308 и фн. 1/

Врело, поток – ИМЕ – утиче у Грузу. „Врело је поточак испод врлетне стране. Има извор који је у зиму топал а у лето ладан. За то му је и име дато. На извору налазе се неки остатци налик на сребро.“ /с. 307 и фн. 1/

Врело, извор Љига – вода овог извора „баш онде узвор прави (не као извор Чемернице где вода шупљином из далека иде). (...) Овде вода ври. (...) кад се на томе месту што год баци, оно далеко потоне, из чега се види, да је ту велики понор, и да вода оздо извире, а не тече из далека. (...). Понекад придође вода, и онда је мутна и носи црвену земљу, и за то се држи, да јој је глава у Добром пољу, јер тамо се таква земља налази. Ово

врело никада усанути нит се замрзнути може. Одмах испод врела налазе се зидине неког старог манастира.“ /с. 317/

Газдин поток – ИМЕ – Он је глава Бистром потоку. Код Газдиног потока има чесма „коју је газда Никола Луњевица направио, али која је сада батаљена. (...). Код Пећинског потока налази се **Луњевичина чесма** (Ковач, Газдина вода) – ИМЕ – То је врло добра и јака вода. Ову је чесму саградио Никола Луњевица, а оправио је син му г. Панта Луњевица, садањи срески старешина са мајком Ђурђијом.“ /с. 304-305/

Гојна гора – ИМЕ – ЛЕГЕНДА – „Некада је гора на том месту затрвена била, па се мештани одавде подигну некад на Крајину против Швапске и Мацарске. Тамо су се бавили око десетак година, па како је слабо когод, осем нејачи и жена, код куће остао, то се гора подигла била за то време, и они кад се са ратовања кући поврате нађу младу и честу гору, па у радости подвикну: „о како се гора подгојила“. И отуда постане назив „Гојна гора“.“ /с.180 и фн. 2/

Градобитина, њиве – ИМЕ – „(...) Близу састава пак Дичине и Деспотовице њиве су, које се зову Градобитина, куда је некада град тукао, па отуда то име остало.“ /295/

Грађеник (чардак), брдо код Рајца – ИМЕ – „На брду Грађенику има стење на форму чардака, па се отуда и то место тако зове.“ /с. 233 и фн.1/

Грозничавица, поток – ЛЕЧЕЊЕ – „У овом потоку на врху има извор истог имена који је студен и веле да помаже од грознице, па за то је тако и назват.“ /с.331 и фн. 3/

Гружа, река – „Име „Груже“ одакле долази не може се сазнати.“ /с. 312/

Грчко гробље – ИМЕ – Испод њега протиче Орашки поток. „Налазе се неке надгробне доста големе плоче, па су за то ово место назвали грчко гробље што не знају чији су грбови. Познаје се и место где је као некаква црквина била. Ту прелази и међа Соколићска и Брђанска.“ /с. 296 и фн. 1/

Гучево – ВЕРОВАЊЕ – ПРЕДСКАЗАЊЕ – „У Гучеву се једном у ноћ, у очи св. Вартоломеја, поломила многа гора. То код простог света предсказује многу смрт или велике непогоде времена.“ /с. 227 и фн. 2/

Делалића прлине – ИМЕ – ДОГАЂАЈ – „Токатлићев сестрић убио је качерског војводу Арсенија Лому из потаје на томе месту Делалића прлини. Кад Лома погибе, онда његови момци навале на пратњу Токатлићеву, који је још пре тога код садање среске канцеларије убијен био, и потуку све, па тада погине и неки Делалић. Његова лешина лежала је на том месту, где је погинуо, више дана, и ништа је није хтело да дирне, и тако је се ту распао и земљу омастио. Веле, да је на том месту земља била као сагорела, и за три године да није трава расла, и отуд то место назову Делалића прлина.“ /с. 211 и фн. 1; повезано са стр. 219/

Деспотовица, река – ИМЕ – „реч „Деспотовица“ мисли се да долази од „Деспота“, т.ј. кад су некада српски деспоти (владаоци) суштаствовали, они су имали своје ковнице у Руднику, па како Деспотовица отуд постаје, то јој по њима и име дато.“ /с. 306/

Дивљака, топографска тачка – ИМЕ – „Тако се зове то место због једног дрвета „Дивљаке“, које и сада постоји.“ /с. 302 и фн. 2/

Дина вода, поток – „(...) у околини тога потока има много липа, које у пролеће целу околину дивном миром испуњују.“ /с. 314 и фн. 1/

Дичина, река – „Одкуда долази та реч „Дичина“, није ми могуће било да сазнам.“ /с. 298/

Дмитрина вода – ИМЕ – ЛЕГЕНДА – „(...) Испод Стругоница је Дмитрина вода, која се у Врановац стаче. Нека Дмитра из Белог поља била у томе потоку у збегу, а Турци на њу наиђу. Она тада убије два Турчина бранећи своју децу; а остали Турци после погубе и њу и њена три мушка детета.“ /с. 183 и фн. 2/

Добра вода, поток – ИМЕ – „(...) поток кога се глава такође добра вода зове, а названа је тако, што је врло ладна, лака за пиће, добра и никад не пресише.“ /с. 265 и фн. 1/

Дрндарски поток – ИМЕ – „У том потоку некада је живео неки Дрндар, па отуд Дрндарски поток.“ /с. 281 и фн. 2/

Ђурђијин поток – ИМЕ – „У том се потоку нека баба Ђурђија удавила, кад је некада поводањ био, па му је за то име тако наденуто.“ /с. 307 и фн. 2/

Завидруг, поток – занимљив топоним – /с. 292/

Задужбина, поток – ИМЕ – „У врху тог потока има и чесма истог имена, коју је неки ваљда саградио и себи спомен оставио.“ /с. 301-302 и фн. 1/

Заплава – ГЕОГРАФСКИ ТЕРМИН – Уз тај термин ЈМ каже: „Заплава је исто што и „басен“ – „област“, али се нама чини да је ово најудеснији назив.“ /с. 258 и фн. 2/ /данас „слив“⁶

Збеговиште – ИМЕ – „зове се коса једна због тога, што су ту некад збегови били.“ /с. 183 и фн. 1/

⁶ Бележи где су „бродови“ на Морави /с. 260/. И на другим местима бележи где су „бродови“ на рекама и потоцима, уз напомене да могу у одређено доба године, због великог дотока воде, бити неупотребљиви. Бележи и мостове, уколико их има, као и то да ли су камени или дрвени. Из тога видимо да он ниједног тренутка није сметнуо с ума да је војник и да ти подаци могу бити од велике важности за војску. Исто тако, увек напомиње ако неки извор има добру пијаћу воду.

- Бележи и воденице на рекама; в. стр.: 260, 264, 266, 268, 277 285, 294, 302. Такође бележи да ли има или је било рибе; в. стр.: 266, 268, 269, 293.

- Бележи да је у околини потока Вољавча „вађен камени угаљ за нашу тополивницу, а има га у великој множини на тој страни Котленика“ /с. 269/.

Злокуће, заселак – ИМЕ – „На том месту као и у целом Руднику вадиле су се некада руде и обичај је тада постојао да сваки који се хтедне да причести пре него у цркву оде, морао је извесну множину руде ископати. Јадан пут оде велики број људи да изврши овај налог па да се причести, али се тад у подземном ходнику обурва земља и све их осим једнога претрпа. Онда овај оде тамошњем рударском старешини па му приповеди случај. Он му љутит одговори: „на зло си ми и ти кући дошао“ па у једу и њега убије, и отуд то место добије назив „Злокуће“. /с. 221-222 и фн. 2/

Змајевац, извор – ЛЕЧЕЊЕ – „(...) Између Планае и Љубовода је брдо Поглед и у њему извор Змајевац. За овај извор кажу да је врло студен и сматрају га као светињу, јер многим помаже од грознице.“ /с. 280/

Зукановац, извор – ИМЕ – „У Честим буквама налази се извор Зукановац, врло добра вода, кога је начинио неки Турчин Зукан.“ /с. 234 и фн. 1/

Ивковача, поток – улива се у Грузу. „Кажу, да је у потоку Ивковачи била некада црква, па се камење од ње и сада на том месту познаје. А **Шарени извор** (...) веле да је томе манастиру или цркви припадао. Тај је извор од камена, на коме има неке шаре: каменом је патосан и врло је добра вода.“ Има неки натпис на једном камену. /с. 308 и фн. 2/

Јасеница, река – ИМЕ – „Назив „Јасеница“ веле, да долази отуд, што је на том месту је она извире, био неки голем „јасен“ па је по њему и име дато Јасеница.“ /с. 315/

Јеље, велико и мало – ИМЕ – „Ово добија назив од јела, које се само на та два места групиране налазе; иначе их нигде више нема, не само у Суворору, него и у целом рудничком округу.“ /с. 228/

Јељен – ИМЕ – „(...) доста високо брдо у атару села Гор. Горевнице. Добило је име отуд што је на том месту „Јељен“ неког човека убио.“ /с. 250 и фн. 2/

Јешевац – РАСЕЉАВАЊЕ – „Мало више Поточана у Црној ријечи постојало је пре 45 год. /око 1830./ село Јешевац од 17 кућа и имало је цркву. Али зато, што се то село било увукло у средину планине између 12 села, па је тим селима штету чинило, за то ова подигну тужбу код кнеза Милоша, и успеју те их одатле све раселе, и тако то место остане пусто, и само задржи име Јешевац. (...). За постојавшу **стару цркву /Јешевачку/** – ЛЕГЕНДА – веле, да је зидала Јевросима, мајка Краљевића Марка. На цркви је големо камење, а у олтару је изникла голема липа, да је два човака обухватити не могу.“ /с. 183 и део фн. 5/

Каблар – ИМЕ – „То је после Рудника и Суворора понајвиша планина у целом рудничком округу. (...) За његов назив мисли се да долази отуд, што је неки богати чобанин био, који је у Овчару (чачански округ – према Каблару) „овце“ чувао; а у садањем Каблару „каблове“ за млеко држао.“ /с. 230/

Калипоље, поље – ИСТОРИЈА – „То је знатно место за нашу историју, јер је на њему држао Карађорђе ону знатну скупштину која је донела одлуку да се заратимо с Турцима и онда кад су они нама под угодним условима мир нудили.“ /с. 309 и фн. 1/ (општије у оделу *Грађа за етнографију и историју Србије*, Панчевац, год. 4, Панчево 1872, 62)

Качер, река – „Одакле је назив те реке постао не може се дознати, мањ ако се узме као основ „каца“ – „качара“, и отуд „Качер“. По овој реци и цео срез зове се Качерски за то, што је ова вода највећа у томе срезу.“ /с. 327/

Кијевчица, брдо – ИМЕ – ЛЕГЕНДА – „ (...) по причању мештана доводи име одатле: Била је накада, веле, у томе крају једна врло лепа девојка, о коју су се многи момци отимали, а поглавито двојица, који су се од осталих одликовали. Да би се знало чија ће бити, њој падне на памет из охолости та луда мисао, да ће онога бити који је на својим леђима од Мораве уз брдо до на врх у касу изнесе. И они пристану на то: и први покуша срећу, узме је на леђа и почне с њом уз брдо трчати, па кажу, да је већ близу врха стигао, кад је мислио да своју цел постигне, али од умора и терета јако задихан кине, и на месту мртав са драгим теретом падне, и отуд овај брег назову Кијевчица. После и њега на том месту сахране, где му се и белега наоди, а она охоло девојка оде за оног другог такмаца.“ /с. 230-231/

Ковачевац, поток – „Испод утока Ковачевца потока, на левој обали Каменице налазе се развалине неке цркве, која се зове „Кастун“, а према овој на десној страни реке извор је Дикован врло студен и лековит од грознице, за који веле да је тој цркви припадао.“ /с. 310 и фн. 3/

Крвавац, брдо према Стражевици – ИМЕ – „(...) веле да је ту негде у неко време велики бој био и крв текла, па отуда крвавац.“ /с. 253/. Такође се то име везује и за борбе с Турцима, кад су на њему трешњеви топови постављани. /с. 254/

Крстови – ИМЕ – „У Крстовима сече се камење за надгробне плоче, – сорта гранита као и Поредњаци, па отуда и ово име.“ /с. 243, фн. 2/

Ломница, река – ИМЕ – „Кад су се некада цинови са Турцима (то су обични људи) тукли, они се први пут у селу **Јежевица** (ужичка нахија) сукобили, и ту су се цинови јако „најежили“ и „поплашили“, па отуда томе селу име Јежевица. За тим се довате „шуме“ и отуд име **Шумњаковина** (заселак Гојине горе (...), па се „поломе“ у реци Ломници (отуда јој име); сад се прихвате „голијег брда“ (тада Гојина гора), и код садањег брда и потока „Рујевца“ потуку се, и ту „рујев поток“ од крви буде, и цинови пропадну. Отуд се тај поток назива **Рујеви поток** и то брдо **Рујевац**. То ми је причао Јевта из Прањана, а за цинове вели да је Марко Распоповић из Трнаве, писар господара Јована, из неке књиге казивао. Он је мисли 1842. године негде погинуо.“ /с. 263 и фн. 1 /

Љиг, река – „Одакле назив „Љиг“ постаје нисам могао докучити.“ /с. 321/

Љиљкова рупа, пећина на Рајцу – ИМЕ – „Био је неки Љиљко ајдук, па један пут кад је потера за њим била, прокаже га неки чобанин да се туда налази, и он убије тога чобанина, па се у ту пећину сакрије. Али они нагурају сено у пећину и запале, тако и Љиљко и сви његови другови ту изгину. Чобанина после закопају ту близу на Рајцу и белегу му ударе, која и сада постоји, и то место зове се „**Мрамор**“. У овој пећини има воде.“ /с. 234/

Манастирски поток – „је поток скоро према потоку Црквине, што с лева у Качер иде. Да овај назив немадне какве свезе са оним кад су тако близу? Кажу да и ту неких развала има, али ја их не гледах.“ /с. 331 и фн. 1/

Марјанов гроб – ИМЕ – КРВАРИНА – „Неки Маријан из Јарменоваца гулио луб, па га липа притисла, и он добауљао до рудничке међе, те /рудничани/ Турцима платили крварину 1001 грош.“ /с. 220 и фн. 1/

Маџарско гробље – ТОПОНИМИ – „Маџарских гробаља има много и на свима су грдне плоче од вапнасте формације, неотесане и без икаквих знакова. Веле, да су за то тако тешке знакове над мртвацима метали што су онда биле неке животиње на форму медведа (ваљда хијене), које су гробове отварале и мртваце вадиле и ждерале. Таквих гробаља имаде на: вел. Кељи, изнад механе у Чемерници на десној обали Шибана, у Полому, на Мрамору, на брду Соколићском, у Опланићима, на Јелином брду...“ /с. 221 и фн. 1/

Маџарско брдо и маџарско гробље – „У углу, који Чемерница и Шибан праве, налази се Маџарско брдо, а на њему неко старинско гробље, које зову „маџарско гробље“. У том гробљу налазе се велике камене плоче вапнате формације без икаквих знакова, које су преко гробова положене. Ове су плоче необрађене и великих димензија. Један само гроб има камен, који дупке стоји, и на њему је урезан крст. За овај гроб мисли се да њиховог свећеника означава. Положај је гробова као код хришћанских. Ја сам платио те су два гроба раскопана, у нади да ћу какав новац или старину наћи, та да се по томе види из кога су времена ови гробови и којој народности припадају; али осем костију и креча ништа не нађох. Науман бејаш да и онај гроб са знаком раскопам, те да видим нема ли што особито, али ми време недостаде. Што креч нађох наилазим на ту мисао, да је тада каква епидемија (зараза) владала, кад су ови гробови покопани, па је за то креч у гробнице метат, да се не би загушљиви задај производио.“ /с. 277-278/

Миса – ЦРКВА – „на 2-300 м изнад Турског градића у Руднику, наоде се развалине некакве ваљда католичке цркве, коју становници зову „Миса“. (...) Миси су довођене воде из брда у чунковима земљаним, који се и данас налазе (од три шуха дужине). (...). Од Мисе на 50-100 корака стоје и сада неке четвртасте грађевине, за које веле да је била тамница. (...) Лако је вероватно, да су због рудокпњи боравили овде раденици католичке вероисповести, па су том приликом и цркву саградили(...). Испод те зидине налазе се на неколико корака развалине неке православне цркве. Преко Јасенице, (...) према овој цркви налазе се развалине неке манастирине (цркве православне). Ту се и неки гробови налазе, и на

једном веле да стоји: „Капетан Петар.“ Из једне куће ту у околини, отишло је девет сабаља на Косово.“ /с. 219/

Млаковац, чесма – ИМЕ – „Од утока Бање у Деспотовицу утичу ови потоци: Ковиљача (с лева), Врелски поток (десно)⁷. Ту је чесма Млаковац, који је име отуд добио што је млак.“ /с. 305/

Морава, река – „(...) је гранична река рудничког округа. Она је највећа од свију река тога округа. Неки наводе да је име Морава словенска реч, и да означава велику воду; долази пак од „мор“, „море“ види Лицејку П.“ /с. 258 и фн. 1/

Мујов гроб – ИМЕ – „Убили хајдуци неког Турчина Мују на том месту, па зато је Мујов гроб. Белеге никакве нема; јер кад је, веле, неко време књаз Милош из неког узрока заповедио да се све белеге по Србији поваде, које спомен о Турцима чине, онда је и та белега поништена.“ /с. 227 и фн. 1/

Никитов поток – ЛЕЧЕЊЕ – „У врху овог потока има извор Никитова – добра – вода, у боку Љубића. Ова је вода ладна и добра од грознице, где многи иду те је пију и купају се, па веле и да им помаже (ваљда што је ладна).“ /с. 283 и фн. 1/

Нинковића поток, – „На десној обали Брезовице, поред потока Нинковића, налази се развалина неке црквине и старо гробље са великим плочама. Неки веле да је ту био некад манастир Јовање, и да се је у њему нашла нека старина у којој се спомиње река „Брезовица“, као што је ми зовемо, а не Угрновачка, Штавичка итд.“ /с. 325 и фн. 1/

Округла ливада – ИМЕ – ЛЕГЕНДА – ОМЕЂАВАЊЕ – „код Граба зове се тако због тога, што је ту комисија међу за хатар њеном сајбији (који их је тада ручком почастиио) заокружила, а није терала све водом, као што је требало да буде. Ова је комисија изашла усљед трвења и терања Планиничана (окр. ваљевског) и Коштунићана (окр. рудничког) око планине; и тада је комисија осинорила тачно те се сад знаде шта је чије.“ /с. 181 и фн. 1/

Орашки поток (Вератин) – ИМЕ – ПОРЕКЛО ПРЕЗИМЕНА – „Ту је извор Студенац. Био неки зао турчин Верат, а неки човек из Соколића био као он, па је с кућом у том потоку наставао. Овога човека по оном Турчину прозову Верат. Сад има читава фамилија Вератовића. Отуд и томе потоку име. У њему има ораха, за то је назват Орашки (Орашни) поток.“ /с. 295-296/

Осаћански гроб, врх на Котленику – ИМЕ – „Ту је неки Осаћанин погинуо и закопан, па за то је осаћански гроб.“ /с. 245 и фн. 1/

Островица – ИМЕ – ЛЕГЕНДА – „Островица је један каменити шиљак, па због таквог је вида и име добила. (...) може се попети само узаном козијом

⁷ Ј. Мишковић у сваком свом раду у коме говори о хидрографији даје упутство како се одређују десна и лева страна реке: лицем се окрене низводно.

стазом, од северо-западне стране, са Ђајиног брда. (...). На Островици налазе се остатци и развалине некакве тврдинице. За њу веле да ју је зидала „проклета Јерина“, па колико је пакосна била, све је тешке жене терала да за град носе уз брдо камење, те су тако децу побацивале. Тако причају мештани.“ /с. 237/ – ЗАКОПАНО БЛАГО – /Опис рушевина Островице и то на два вршка велики и мали град./ (...). На великом граду (...) налази се и једна соба округло озидана, на самој ивици, за које држим да је тамница била. Ту, веле, пре две године да је равно било, па да су неки страни људи на Ускрс ископали три фучије блага. Фучије су биле са трешњевим дугама а имале су бакарне обруче. Сад се на том месту види округло удубљење у земљи, као да је доиста одатле штогод ископано.“ /с. 238/ – ОКУПЉАЊЕ – „О Ускрсу, Ђурђевој дне и на Марков дан, излази мушкиње и женскиње (тако у Трудељу изговарају) које је у стању да се на врх Островице попне, па ту по ваздан играју на оном узаном простору.“ /с. 239/

Отрешњак (Отресине), брдо – ИМЕ – „за то се то брдо тако зове, што веле да је некад на томе месту змај падао и своје „отресине“ остављао.“ /с. 225 и фн. 2/

Пастрмички поток – ИМЕ – „У овом потоку било је накада врло много пастрмака, па су утамањене, отуд име том потоку.“ /с. 301 и фн. 1/

Пећина – ЗАКОПАНО БЛАГО – код почетка Рудничке реке налази се једна пећина и у њој језеро. (...) „О томе језеру и пећини многе се гатке у народу причају. Неки веле: да у њему имају нека гвоздена врата, и на овима велики гвоздени локот, који по свој прилици чува небројено благо. И томе подобно. (...)“ /с. 222/

Плужевина, коса – ПРИЧА – „Испод косе Плужевине, на том саставу рудничке реке и Плужевиначког потока, био је пређе један камен (сад га нема), и звао се „Јелин камен“. Веле, да је ту некада неки цар, кад је ковнице по Руднику обилазио, ручао на том месту и од своје жене „Јеле“ био отрован.“ /с. 300 и фн. 2/

Пљакова шиндра, врх на Котленику – ИМЕ – „Са овог места је Пљако шиндру носио те цркву (кубе) у Жичи покривао, па за то му тако име и наденуто. Испод Пљакове шиндре је **Мендина коса**, где су Срби неког Турчина Менду убили.“ /с. 245 и фн. 2/

Поклопити извор – ИМЕ – „(...) добио је име отуд што је „поклопљен“ каменом једним. Направили су га ајдуци.“ /с. 267 и фн. 1/

Попов сломиврат, један од кракова извора Буковац – ИМЕ – „Неки поп скрхао се с коњем у тај поток и погинуо, па отуд је има Попов сломиврат.“ /с. 268 и фн. 1/

Поточак – ТЕРМИН – Малецки поток. /с. 275/

Поточани, поток – ЛЕГЕНДА – „У Црној ријечи близу потока Поточани било је накад село Поточани, одакле веле да је 80 сабаља на Косово отишло. Ту

се налази у шуми велико гробље, још се налази један камен бињекташ, на који је веле, неки цар стао, кад је коња узјахао.“ /с. 183 и део фн. 5/

Пут – „Долином Јасенице води **пут** из Горњег Милановца за Београд, који још није регулисан. Он води обема њеним обалама, и за то Јасеницу прелази 6 пута (осем оно 2 пут што Златарицу прелази), и нигде нема ћуприје него се гази.“ /с. 315/

Ранац, место – ИМЕ – „Тако се зове једно место у ливадама мајданским, што је ту било једно дрво крушке „ранац.“ /с. 300 и фн. 3/

Руднички округ – ИМЕ – „(...) добио назив од „Рудничке планине“, која је и по просторији и по висини највећа у томе округу; а ова планина опет зове се „рудничка“ за то, што су ту некада „руде“ копате, што рударски подземни ходници, многе јаме и шлакње засведочавају.“ /с. 180 и фн. 1/

Ружин гроб – ИМЕ – КРВАРИНА – „Тако се зове једно превоје на граници среза моравског и црногорског. На том је месту нађена мртва нека жена Ружа, па су онда по адету Турци ударили намет на Срезојевце и Г. Горевницу.“ /с. 250 и фн. 1/

Рујевац, брдо – „У томе брду поред грмове горе има највише рујевине, и отуд Рујевац.“ /с. 317 и фн. 1/

Савинац, извор – ЛЕЧЕЊЕ – на левој обали мале Дичине. „Ту из једне камене плоче извире лепа вода у лето студена а у зиму млака; вода отиче на 3 стране (као крст); форма камена је као самар; (...). У овој се води купају грозничави, и веле да им помаже.“ /с. 288/

Свињећа трава – БИЉЕ – „(...) Од трава највише је свињећа (бео висок цвет и род). Има је и на Бабиној глави, Сувобору, Рајцу и другим висовима. И на Јелином брду има старинског гробља као и на Маџарском брду, па га тако и зову „маџарско“.“ /с. 279/

Седам грма, врх на Котленику – ИМЕ – „На том месту доиста се налазе седам великих грма.“ /с. 245 и фн. 3/

Силистарово брдо (Јелен) – ИМЕ – „Неки Аврам Силистар ишао против кнеза Милоша, па је на том брду убијен и сарањен, за то се и зове „Силистарово брдо“. А Јелен зове се за то, што је некада на том брду кнез Милош јелене држао.“ /с. 303 и фн. 1/

Слава, превој између Штурца и Белог поља – ИМЕ – „Слава добила је отуд име, што туда пролазе кириције из Страгара, Блазнаве, Маслошева, и других села где вино добро роди, па носе вино у села што у долини Деспотовице леже; и како је отуд (из Страгара) идући до на Славу све узбрдо, а одатле све на под ногу, то кад год су с вином на то место (славу) долазили они су се одмарали, пили у „славу“, јер им је мило било што одавде све низ брдо иду, па им је лако.“ /с. 223 и фн. 1/

Смрдљиве воде (сумпоровите) /с. 299/

- Соколица**, стена – „Соколица је врлетна стена на десној обали Островачке реке. На њој је некада био град, од кога са и сада остатци налазе и познају. Ту су за време устанка нашег били и збегови. При дну поред воде има пећина и у њима се налазе остатци од некаквих старих посуђа.“ /с. 267 и фн. 2/
- Српски поток** – ИМЕ – „По овоме називу (...), као и по томе што се на 1-2 сата југозападу у атару бољковачком и угриновачком налази и Влашки поток, рекао бих да је ма кад тад морало у овој околини бити Влада, па су ишчезли или се некуда одселили; јер на што то разликовање у називима „српски“ и „влашки“. То потврђују и имена околних села: Трудељ, Козељ, Драгољ, којих окончање не звони баш по српски.“ /с.330-331 и фн. 3/
- Стари Липовац**, поток – РАСЕЉАВАЊЕ – „У том је потоку пређе село било, па се одатле пре Карађорђево крајине преселило овде где сад постоји. У Старом Липовцу има гробље и црквина.“ /с. 310 и фн. 1/
- Столице**, превој између великог и малог Вујана – ИМЕ – „Ту су некада постојале дрвене столице, које је газда Никола Луњевица за одмарање путника начинио, који преко тога места у манастир Вујан ишли буду. Сада тих столица нема.“ /с.236 и фн. 1/
- Стопале св. Саве** – „У великој Дичини код поломских воденица налазе се жљеботине у камену које се зову „стопале светог Саве.“ /с. 287/
- Стражевица**, врх – БИЉЕ – ИМЕ – „У Стражевици овлађује серпентин. Од биља има јагачина и власуља и (...) рујевина. (...) добила име што су ту некада страже против Турака постојале.“ /с. 253/
- Стражевица**, брдо и поток – ИМЕ – „Тако се зове једно брдо, доста шумовито на међи: мајданској, мутањској и рудничкој, а добило име отуд што су ту неки из Мутња били на „стражи“ 1815 год. кад је Ломо војвода погинуо на Делалића прлини, па су његове пратиоце на том месту сачекали и потукли, а само Токатлићев сестрић умакао.“ /с. 300 и фн. 1/
- Стругонице** – ИМЕ – „брдо шумовито између Перунике и Великог врха. Ту су се некад стругале даске, па отуда и име.“ /с. 183 и фн. 2/
- Стублина**, поток – ИМЕ – „Била нека Стублина па по њој и поток назват.“ /с. 302 и фн. 3/
- Сувобор**, планински чвор – ИМЕ – „је добио име отуд, што је на том месту некада био један „Суви бор“, који је доцније пао.“ /с. 227/ – БИЉЕ – ЛЕЧЕЊЕ – „понајвише је грмова гора, него има и кленова, грабова, јавора, јела и брестова. Од биљака: јарич (вода од јарича добра је са барутом, ракијом и машћу за лечење краста; воле га стока), црњушина, линцура, срчањик (добар од бола у трбуху, даје се и стоци у соли од пролива), репушина, млечика и још неке. (...)“ /с. 228/
- Теферич** – ИМЕ – (...) код превоја где извире река Јасеница испод једног камена, и то место зове се „Теферич“, па по њему и тај крај планине. Ту су Турци

излазили те ладну воду пили и седели, па отуда и назив „Теферич“. И сада наши о младој недељи по Петрову дне (кад и на Савинцу) скупљају се и играју. Ту се налазе јаворови.“ /с. 217/

Тисовица, поток – ЗАКОПАНО БЛАГО – „У овом потоку Тисовици, веле, да је закопана једна „тисова“ фучија с новцима, отуд и име томе потоку. И сад се, кажу, нађе по који старински новац у овој околини.“ /с. 331 и фн. 2/

Тријеска – БИЉЕ – ЛЕГЕНДА – „Тријеска је готово гола, по гдегде налази се по који јасен, граб, липа, млијеч и дрен. Осем дрва има и биља: дивизма, ђинђа, руса, боца и коприва.“ Тријеска је стрма. На њеном врху дугуљаста зараван од око 100 корака дужине. На том платоу је замак или кула стајала. „Народ прича, да је овај замак на Тријесци зидала проклета Јерина.“ /с. 244/

Турски градић у Руднику – „На северној страни испод вел. и м. Штурца, а на левој обали главног извора Јасенице, (...) налазе се и сада развалине старог турског рудничког градића. /Следи опис, облика, кула и зидина./ Овај је градић имао улогу у време нашег ослобођења, јер је у њему обитавао Сали-ага, руднички бик и Токатлић. /његов сестрић убио качерског војводу Арсенија Лому. Види с. 211/.

Причају, да су у Рудник слали на заточење у време наших краљева.

Врло је могуће да је темељ овој тврдињи ударила још феудална система средњег века, када је ритерски дух био у највећем жеку, па је у касније време дотериван и измењен.“ /с. 218-219/

Турска варош /Рудник/ – КЛИМА – „Испод турског градића налазе се остатци од старе турске вароши. Кроз турску чаршију води калдрма, која се продужава и до Мисе и до Теферича. У чаршији налази се ваљана чесма. Мало даље од ње, испод града, био је Сали-агин (бик) конак. (...) ту је сада правитељствена земља од 30 плугова земље, (10 плугова ораће земље). (...).

На овом месту врло је ладно, и зима дуже траје но на другом месту, и снег преко зиме ретко кад окопни. /Објашњење да је то због положаја./ (...). За то су Турци, док некада у Руднику борављаху, говорили: „валах у целој Србији једна зима, а у нашем Руднику две.“ /с. 220/

Турчиновац, пећина у Каблару – ИМЕ – „У њој су некад били збегови, па Турци на те жртве у пећину пуцали и отуда јој име.“ /с. 231 и фн. 1/

Ћелије, поток – ИМЕ – „Овај поток за то се тако зове, што су ту некада „ћелије“ биле манастира, који је у потоку Црквинама био. Овај је манастир веле постојао у време Кочине крајина.“ /с. 289 и фн. 1/

Црквина, место – ИМЕ – „За ово место кажу, да је ту некада постојала нека црква, од које се и сада остатци познају, отуда име црквина. Ово је на десној обали Чемернице, близу утока Дрндарског потока.“ /с. 281 и фн. 1/

Црквине – два потока тог имена и за оба кажу да су ту некакве „рујине“ или „развалине“. /с. 330/

Чемерница, река – ИМЕ – Планинска река. Од киша или топљења снега набуја „руши пред собом све што нађе и разлива се по целој својој долини; (...). Нешто дакле због тога, што кад придође производи јад и „чемер“, јер многе штете почини, а нешто и због тога што се у долини Чемернице свуда готово налази доста трава *Чемерика* (широк зелен лист на форму боквице – жиловлака) и дато је име овој реци Чемерница, које је добро и карактерише.“ /с. 285/

Човеково трло, поток – ПРИЧА – „На коси, с леве стране потока Човеково трло, има закопина нека. Људи причају, да је ту некада била некаква црква, и стари људи памте, да је часна трпеза из те цркве однесена у брезањску цркву (господар Васо). Мисли се да је ова црква била као капела, ако не што друго, онеме гробљу, које се на Маџарском брду, изнад механе, находи, и које се „Маџарско гробље“ зове. Поред ове цркве у брду налазе се неки закопи, трагови од постојећих путова. Мало више налазе се трагови од винограда, који су ваљда тој цркви или манастиру припадали. Испод цркве у дну брда има закопина, за које се мисли, да су били конаци, стаје и подруми тога манастира или цркве.“ /с. 276-277 и фн. 1/

Чувалица – ИМЕ – „По трави истог имена, која се у тој околини и на Острици доста налази.“ /с. 268 и фн. 2/

Шабанове баре – ИМЕ – „Тако се зове пиштољина (тресковац) у долини љутовничке реке онде где се састају Пеловац и Дубока. Неки Турчин „Шабан“ (ковач) погинуо је на томе месту, па су по њему и томе месту име наденули.“ /с. 292 и фн. 1/

Шапчина ћуприја – ИМЕ – На потоку Добра вода „налази се једна ћуприја, која је позната под именом Шапчина ћуприја, која и данас постоји. (...) добила назив одовуд: неки Турчин из Шапца путовао овуда, па је на томе потоку коња заглибио и после ћуприју од камена направио, која се по његовој постојбини и прозове.“ /с. 265 и фн. 1/

Шест, брдо – ИМЕ – „ (...) и добило је назив отуд, што је у њему некада боравио некакви хајдук који је имао шест прстију, и такво име носио. (...)“ /с. 230/

Прилог 3: Топографски речник Рудничког округа⁸

Горњи Милановац, окружна варош – „(...) лежи на десној обали поред реке Деспотовице у пријатном месту. (...) По своме географском положају (...), Горњи . Милановац није прави његов центрум округа. (...). Таково би, у том погледу, било подесније.

(...) за време владе кнеза Милоша окружна варош била је Брусница, отприлике пола сата удаљена. Њен положај био је неподесан па се још од 1850. год. „почело на томе радити, да се варош оданде исели, и на коме угоднијем месту насели“. По том задатку би послат Јеврем Ненадовић, али наиђе на отпор и врати се несвршена посла. Стеван Книћанин, 1852. г., не осврћући се на отпоре, назначи Дивље поље као место за нову варош. Одмах се сачини план, почну се приватне зграде дизати, а насеље се назва „Деспотовица“ по реци. Здање начелства и суда се заврши и усели 1855. г. Стара варош нагло стане пропадати и за 15 година једва се познавало да је ту била. „тако је напречац Брусница ишчезла“. /с. 106/

„Нова варош зваше се Деспотовица, до 1859. г. а тада је кнез Милош назове „Милановац“, за спомен своме брату војводи Милану Обреновићу II. Па како у крајинском округу већ постојаше једен Милановац, то за њихову разлику овога назову „Доњи“, а Деспотовици даду назив „Горњи Милановац“ које име и данас носи.“ /с. 106/. Улице су праве и широке, под правим углом и калдрмишу се. У средини вароши је пијаца, а ту су и црква, Милошева задужбина и надлештво. „Милановац има мушку и женску школу, болницу и пошту. (...). У вароши има 4 општинска и више приватних бунара, (...). Вода је чиста и здрава.“ /с. 107/. Милановац је опкољен бреговима, па је честа промена температуре.

„Варош нема никаквих утврђења. У војничком смислу апсолутно нема вредности по свом положају, (...).“/с. 108/

„Милановац нема никаквих предграђа или џемата (мала) и никако се недела. Фабрика никаквих нема.“ /с. 108/

По попису из 1866. г. Милановац има 879 обитаоца (515 мушких и 361 женских душа), а по попису за 1870. г. 211 пореских глава. Од ових становника 37 су странци. /с. 108/

Црногорски срез има 43 села

Бањани, село – ИМЕ – „(...) лежи у изворном делу Дичине. (...). Ово село добило је назив од једног извора, који се (...) одма код састава обе Дичине налази, и који је у лето студен, а у зиму млак и не може се смрзнути, и зове се „Бања“, па отуд и селу име. Ту код састава обе Дичине (...) налази се црква, школа,

⁸ Јован Мишковић, *Опис Рудничког округа (са планом, сликама и таблицом даљина).* IV Топографија, Гласник Српског ученог друштва, књ. 41, Београд 1875, 104-282.

општинска кућа и један дућан.“ По натпису цркву је 1861. „при владању кнеза Михаила Обреновића“ „сопственим трудом и трошком“ подигао парох Атанасије Симић с братом Јованом. /с. 140-141/. У селу Бањанима, који се зову Горњи, за разлику од оних у Качерском срезу, пече се креч, а у брду Мајдану, на сат и по од цркве, сече се воденичко камење. /с. 141/

Башка манастирина – „(...) У Бау код извора Башке реке (...) налазе се развалине једне манастирине“. Зидине су 25 x 10 корака, а у висину понегде и 8 м. Кров не постоји. Црква није баш правилно истоку окренута. На 50 корака од зидине је пећина „из које куља Љиг, и одма испод зидине чини вода, падајући преко гомиле (...) стена – водопад. Около цркве наднела се са три стране голема, висока планина, обрасла буковом шумом, те затвара хоризонт; а само према северу блуди поглед у недоглед. Све то даје дивну слику (...). За западна врата на овој цркви прича се, да им је Високи Стеван (син Лазарев) висину омерио. Бисока су 2.м 5. Патос ове цркве, вели се, да је у Боговађу пренешен.“ /у неким натписима помињу се године 1665 и 1798 /JM претпоставља да је доста стара. /с. 143-144/. „Кад сам ове 1872 год. по други пут ово место посетио, на место оне старе опустеле развалине, белела се нова црквица (...). С овим обновљењем истина је уклоњена једна развалина више; али је уједно њоме уништен још један стари споменик, што нас на нашу давнашњу и славну прошлост опомињаше.“ /с. 143 и фн. 1/. Десно од цркве налази се згура, а мало даље „остаци од некаких земљаних казана и топионица. По овоме суди се, да је овде некад морала каква фабрика бити, коју је вода окретала.“ /с. 145/

Бело поље, село – У његовом атару „има понајвише грмове горе.“ /с. 114/

Бершићи, село – „Ово је село здраво протегнуто; (...). У његовом атару има грмове и букове шуме подједнако. (...). Из Бершића је родом био кнез Танаско Мијајловић, старац господара Јована Обреновића, и господар Васа Поповић, некадањи командант Пожешке нахије.“ /с. 132-133/

Брајићи, село – ИМЕ – ПОРЕКЛО ПРЕЗИМЕНА – „(...) У овом селу има фамилија „Бајића“, који веле, да доводе своје порекло од „Пивљанина Баје“,“ које се име у њиховим читуљама спомиње. Од „Бајића“ по свој прилици постао је временом и тај назив „Брајићи“. Ово је село најмање у целом округу.“ /с. 148/

Брезна, село – ИМЕ – „(...) Мисли се да ово село добија име од „брeze“, којих је некада у овоме атару много било. У Брезни се налази лепа зидана црква. Црква је бакарном покривена. Њу је обновио најпре господар Васо, а после је нурија поправила. Часна трпеза је мислим из Кошутића пренешена.“ /с. 137/ /JM се позива на Рудн. 1, с. 276 „Човеково трло“. Код цркве је школа, општинска кућа и механа, а ту пролази и друм из Г. Милановца за Пожегу. /с. 138/

„Код Брезањске цркве сарањен је господар Васо Поповић из Бершића, који је ову цркву подигао.“ /с. 137/. „За господар Васу причају да је био у оној комисији која је нашу суву границу обележавала, па је том приликом за грдне новце ишао на руку члановима турским те је граница на неким местима штетно по Србе испала. Зато је од кнеза Милоша касније кажњен, а неки веле

да је отрован. И сад у Бершићима у брду изнад Бершићске механе, поред Пожешког друма постоји конак господара Васе.“ /с. 137-138, фн 2/

Брусница, село – До подизања Г. Милановца била окружно место. „Горњи Милановац управо се увукао у Бруснички атар, јер је варош на атару Брусничком и постројена, и потребна земља од Брусничана и одкупљена.“/с. 122, фн. 1/. „(...) У Брусници има лепа црква са торњем, која је у старој вароши служила. Од старе вароши постоји још по који остатак, (...). Од зграда држи се још конак господ. Јована и још неке по јаче куће. Остало је све зубом времена порушено и ишчезло. (...) Брусница сигурно носи име од „русника“ камена, кога има у њеној околини.“ /с. 124/. У брусничком атару налази се извор Газдина вода или **Луњевачина чесма** (Ковач). „Ову је чесму направио чувени Никола Луњевица, а поправио је његов син Панта Луњевица и његова Мајка Ђурђија. На тој је чесми камена плоча, и на овој стоји следеће написано: Источник овај подигнут бист у 1800 г. поч. Г. Николом М. Луњевицом бив.мајором с. из Луњевице обновљен наследником и сином његовим г. Пантом Н. Луњевицом с матером својом г. Ђурђијом 27 Септембра 1858 год. ради спомена благопочившем оцу своме.“ /с. 123, фн 1/

Врчани, село – У атару је Камал – мали врх у ком се камење вади. (Постоје још и Врчани у Каратку – Моравски срез). /с. 126/

Горња Црнућа, село – ИМЕ – „Ово се село звало најпре „Белућа“, „па се доцније, пошто су Белућани готово сви на Косову изгинули, то ојађено село у течају времена прозвало Црнућа, тако се прича у околини овој,“ вели М. Ђ. Милићевић у Гласнику српског ученог друштва свеска 21, страна 32. /с. 109, фн. 2/. (...) При одређивању атарских међа: „ушле су и **општинске и општенародне** шуме и планине, а то с тога, да се знаду међе, докле поједина села од ових планина себи као присвајају, и што је тешко одредити границу између општинских и општенародних шума, где их има.“ /с. 110, фн. 1/

Грбовица, село – „Ово је село здраво протегнуто и има врло неправилну форму. (...), већином брда заузима; мало има воде.“ /с. 115-116/

Доња Врбава, село – Заселак тог села Висошац, назван је по брду. /с.115/

Доњи Бранетићи, село – „(...) У атару овог села налазе се остаци неке старе цркве, која је славила светог Јована (и отуд је добила име Јовање). Код те цркве има старинског гробља, у коме су плоче призматичног троугластог вида. Остаци ови налазе се на граници (метеву) атара Озремског и Бранетићског. Ту и сада постоји часна трпеза, где се о преславама врши служба Божија. По својој прилици ту је народ од зулума турског начинио црквицу, те да би се у миру Богу помолио. Црквица је, веле, била дрвена.“ /с. 128/

Јабланица, село – ”(...); иначе су задруге у хрђавом стању.“ /с. 117/

Калиманићи, село – У калиманићком атару, на брду Мрамор „има великих плоча надгробних и зове се Маџарско гробље.“ /с. 125/

Каменица, село – У атару села Каменице је извор **Дикован** „према Кастуну на десној страни реке Каменице. Ова је вода некада лековита била и многи су њој долазили; сад је засута.“ /с. 111, фн 1/.

Кастун, развалина манастира у атару Каменице, која је славила Ваведеније. Спомомиње се у запису на стубу у манастиру Враћевшници из кога сазнајемо да је „Челник Радич Поступовић, који је Враћевшницу манастир подигао, уступио половину своје баштине коју је у реци Каменици имао, манастиру Враћевшници, а пола манастиру Кастунском.“ /с. 111 и фн. 2/

Кнежевац, село – „(...) Место је таласастог вида врло питомо и плодно.“ /с. 112/

Коштунџићи, село – „Ово село има онајвећу планину и просторију од свих села у рудничком округу (појединце).“ /с. 146/

Лозањ, село – ИМЕ – „(...) Ово је село по свој прилици добило име од „лозе“, и морало је некада ту бити много винограда, а које сведоче називи „Виноградине“ и „Парлог“ којих више у атару овог села имаде.“ /с. 141/

Луњевица, село – „(...) задруге су у слабом стању. Из овога је села онај чувени Србин Никола Луњевица, који је новчаним жртвама устанак у 1815 години доста потпомогао.“ /с. 116-117/

Љутовница, село – „(...) То је здраво питомо место; од дрва највише има грмове горе. У Љутовници налази се дрвена црквица и школа.“ /с. 122/

Мајдан, село – ИМЕ – „захвата доста велики простор.“ У Мајдану има школа и дрвена црква на лепом месту. У атару има и „једна меаница поред Рудничког пута.“ (...) Мајдан је добио име отуда, што су се у његовом атару некада руде вадиле.“ Ј. Мишковић наводи барона Хердера: „У извору Краснојевачке реке биле су **старе рудокопње**, које су под Карађорђем због оскудности ствар резумевајућих људи и рудара, за кратко само време обделаване биле. – Овај мајдан садржава оловне, бакарне, гвоздене и друге руде, а у дубини без сумње и благородне метале (...)“ (Хердер, *Рударски пут по Србији*, с. 43 и 44). /с. 119/. У мајданском атару „у Краснојевцима на десној обали потока, спрам утока потока Молитве, налази се заравањ од 5-800 корака дужине и 3-400 ширине. Ту је постојала некада **стара рудокопна варош**. Од ње за у стару Рудничку варош водио је стари рудокопни пут све страном поврх потока / наводи неколико/.“ На једном делу том путу треба мања оправка „па да употребљив постане“, а на другом делу је остала једва стаза. „На том пак месту (...), где је негда рудокопна варош постојала, зајиста се и познају неке уставе и корита (жљебови) од старих фабрика и ливница. На левој обали код потока Молитве, била им је црква.“ /с. 118/. Такође, у мајданском атару „на десној обали потока Извора, испод Ћумуране, а на левој обали Краснојевачке реке, налазе се остаци некакве куле, коју мештани зову: „**Кула Павла Орловића**“. У Краснојевцима има 2 воденице са по 1 витлом (за 24 сата једна семеље 100-200 ока).“ /с. 119/

Неваде, село – „(...) Ово се село најпре звало Лановци.“ /с. 121/

Озрем, село – ИМЕ – Добило име од реке Озремице чији доњи део басена захвата. „(...) иначе стање задруга уопште је слабо.“ /с. 129/

плоче подигла је кнегиња Љубица. Поред њих је плоча на белом мрамору и на њој пише: „Овде почивају кости раба Божијег ОБРЕНА Мартиновића рођен бист и преставилсја в` Бруснице –77. Јегоже син бист Петар Милан“. То је кажу брат кнезу Милошу.“ /с. 135/

Полом, село – ИМЕ – „(...) Име овоме селу по свој прилици долази ће отуд, што је „ломно“, кршно место, па отуд и „Полом.“ /с. 142/

Прањани, село – ИМЕ – „Ово је село по људству највеће у целом округу. (...) и врло је питомо место. Његово име по свој прилици долази од реке Плане, – „Плањани“, и отуд временом „Прањани“. У овоме селу има стара, од брвана начињена, црква, школа и општинска кућа. /с. 148-149/

Прњавор, сеоце – „(...) лежи на утоку Враћевшничке реке, и манастир Враћевшница сматра га као својину, јер наводи, да то село на манастирским земљама борави. (...) Место је плодно и питомо.“ /с. 113/

Савинац, вода – „Спрам цркве Савинац је у реци вода Савинац (светиња). Ту вода из речног корита на више куља. Лети је студена, а зими млака, и нигда се ту Дичина неможе да заледи.“ /с. 135/

Савинац, црква – У Шаранском атару, „на прекрасном месту“ налази се црква Савинац. „То је као једна карличича у долини Дичине, која се изнад и испод стешњава и затвара, а ту се шири и тле је обложено зеленим ливадама.“ /с. 136-367/. Цркву Савинац „је зидао кнез Милош за спомен своје супруге кнегиње Љубице. Црква је озидана од лепог белог и црвеног тесаног камена. Припрата дограђена је од дрвета; исто тако и нова дрвена звонара поред припрате. На цркви је шестоугаоно кубе.“ Над јужним вратима је натпис по коме је кнез Милош подигао цркву 1819, а обновио 1860. за покој душе „своје благопочивше супруге благоверне кнегиње србске Љубице“. По Вуку Караџићу (Даница 1826) Савинац је увршћен у манастире. Сад је „претворен у мирску цркву“. /с. 135/. – ИМЕ – „Код Савиначке цркве налазе се неке жлеботине у камену, за које веле, да су стопале „светога Саве“, и отуда је добила црква име „Савинац.“ /с. 135/. На југоисточној страни цркве Савинац је **гробље** на коме су сахрањени: „Лука, Петар и Теодор Вукомановићи из Срезојеваца, браћа кнегиње Љубице“. Сахрањени су ту и њени родитељи: „отац Радосав Вукомановић, и мати Марија. Обе ове

Сватовско гробље, место у атару Прањана – ВЕРОВАЊЕ – „Сватовско гробље зове се зато тако, што су се на томе месту за стара земана сусрели двоји сватови па се потукли огњем из пушака и многи изгинули, па их на том месту и покопали. Отуда „сватовско гробље“. То је увек некада тако чињено кад год

су се сватови сусретали, јер је врачано да то неваља, по младу, које се нипошто нису смеле сагледати.“ /с. 149 и фн. 1/

Сврачковци, село – ИМЕ – „(...) . Име овог села по свој прилици долази од „свраке“, којих је ваљда некада ту много било.“ /с. 120/

Синошевићи, село – „(...) . Ово је место доста питомо и има лепу, младу растову шуму.“ /с. 127/

Срезојевци, село – У Срезојевачком атару топоним „**Језеровина** носи име од једне баре – језера; а **Каменита** од камена кремештака (племе силиката). У Срезојевачкој, каогод и Г. Горевничкој планини преовлађује грмова гора; друге горе врло мало има.“ /с. 139/. „(...) . У Срезојевцима и то у Царевићу, рођена је кнегиња Љубица, од племена Вукомановића.“ /с. 140/

Старац, коса у таковском атару – ИМЕ – „На „Старцу“ налазио се је некада један „стари грм“ (храст или велико дрво, подвукла Л.Ћ.) као и онај у Таковачком пољу, па му је од њега име остало.“ /с. 130, фн. 1/

Таковачки грм (храст, ЛЋ) – Недалеко од таковачке цркве, „у долини Дичине, (...), а између ње и Љесковице, у ливадама постоји још и сада Таковачки грм, који у нашем ослобођењу игра важну улогу.“ Под њим је, на Цвети 1815. „кнез Милош развио барјак и узвикнуо: „ето мене а ето вам рата с Турцима;“. Дебло Таковачког грма „има у периферији 7,5 метар; у круни је још дебљи. Некада је имао 5 великих главних грана, а сада је остала још само једна. Причају људи, да се је један велики стуб одломио оне године кад је кнез Милош умро, а други (мањи) 1868 године, када нам и кнеза Михајла нестане. То народ доводи у свезу надмоћном силом са породичним стањем онога човека, који је први Српски барјак за слободу развио после 1813 год. Грму су даскама затворили све оне отворе где су гране оченуте, да неби трулио. Некада је овај грм у дну имао отвор, да дијете може ући, и могло је унутра стати око 20 свиња; али је сада тај отвор зарастао. Около грма обележена је земља са каменим квадратно отесаним белегама. Простор који захвата ово камење квадратног је вида. (...) . Ово је учинио пок. кнез Михајло, који је одплатио и ту земљу обележену на којој је Грм, и те белеге (12), те тако већу важност даде оном месту, где се први Српски збор за слободу држао. Сад се то зове Књажева ливада. На овом грму је и запис Таковачки, и када Таковци крста носе увек са литијама посете и ово свето место.“ /с. 131-132/

Таково, насеље – Таково „заузимље врло питом предео. Таково је по положају своје готово у средини Рудничког округа, и боље би било, да је варош /окружна ЛЋ/ овде насељена била, јер је средокраћа и предео много лепши.“ /с. 131/. „У Такову на дивној узвишеној равни, опкољена са великим грмењем, постоји још и сада она чувена и за историју нашу знатна **дрвена црквица**, у којој је 1815 године на Цвети одпојана најзнатнија за нас Божија служба, после које наши витешки борци за слободу заверише се: „да се бију и кржаве с` Турци;“ (...) . Црква је сва од брвана покривена шиндром. Врата су украшена са дрвеним резаријама, (,,), а Таковска је црква од 10 реди брвана. Звонара је близу поред цркве на три ката, сва од дрвета. Црква је врло правилно истоку окренута. Никаких старих грובה нема.“* /с. 130/ */J. М. је приложио цртеж цркве и врата с намером да „искорени погрешно

убражење“ које слика Стевана Тодоровића *На Такову 1815.* ствара, а на којој је „представљена некаква црква зидана с торњом“. Истовремено примећује да слика на исту тему објављена у „Србадији“ „веома много природи самога места доликује.“ /с. 130 и фн. 2/ /

Теочин, село – ПРИЧА – „То је једно врло протегнуто село. (...) Причају, да је родом из Теочина био Павле Орловић војвода руднички, који је са 77 сабаља (друга) у бој на Косово отишао. Веле, да је то написано на једној плочи у гробљу Теочинском, а да је то прочитао неки калуђер, који је туда пропутовао; а та плоча налази се више на виделу, јер је по казивању неко од обитаоца Теочинских у дувар своје куће узидана. Вредно би било да се та старина пронађе, (...) јер би то осветлило постојбину тога чувенога косовског јунака, што га је и песма народна овековечила. Из Теочина је родом био и Милић Дринчић, војвода руднички, који је чувен у нашем ослобођењу од 1815 године. Погинуо је у боју на Дубљу. Барјак се његов, кажу, налази негде код његове родбине.“ /с. 145-146/

Цветков точак, поток у таковском атару – ИМЕ – „Добило је име отуд, што је у њему неки Цветко направио чесму која „точич“, па му је по њему и име наденуто.“ /с. 129 и фн. 1/

Шарани, село – ИМЕ – „(...) Ово село по свој прилици добило је назив од „шарана“ змије, којих по Крвавцу и другим тамошњим серпентинским камењарима довољно имаде.“ У Шаранском атару у потоку Савинац „има некакв **извор св. Саве** кој је студен и веле да помаже од грознице, па се многи у њему и купају.“ /с. 134 и фн. 1/

Моравски срез има 37 села

Алилова Јасика, налази се у Љубићком атару – ИМЕ – „Неки Турчин Алил посадио је, или је он притежавао, па је отуда име остало. Дебља је од грма Таковачког. Веле, да су у овој јасици нађени неки новци, кад је црква Чачанска оправљана.“ /с. 157 и фн. 2/

Аниште, коса у Пријељинском атару – ИМЕ – „Аниште је обрежак ома преко пута среске канцеларије; ту су некада Турски анови били, па отуда и име. Налазе се и неки остатци од калдрме и камене плоче.“ /с. 162 и фн. 1/

Аћимов гроб, место у Брђанском атару – ИМЕ – „Неки Аћим из Прислонице пошао да краде из нечијег подрума, а овај га дочека те убије и ту буде после сарањен, па отуд и томе месту такав назив.“ /с. 158 и фн. 2/

Бабин нос, брдо шиљасто – ИМЕ – „Некој баби у збегу Турци одсекли нос, па отуда име томе вису.“ /с. 150 и фн. 2/

Бармиште, коса у врнчанском атару – ИМЕ – „(...) добила је име од некаква Турчина „Барјама“, који је ту седео, па са Хајдуком Шестом, који је у брду „Шесту“, преко реке, код извора Маљеника боравио, гађао из

пушака, небили се из далека погодили: али пушке нису могле дитурити.“
/с. 152 и фн. 1/

Брђани, село – Леже код састава Дичине и Деспотовице. „(...) Засеоци (земати, мале) су села Брђана: Парлог, Сурдук, Лозањац, Вујан и Вођњаци. (...). У атару овога села налази се механа позната под именом „Јелића хан.“ То је стара двокатна зграда (...). Овај је хан знатан због тога, што је у њему некада била канцеларија среза Моравског, док није била начињена нова зграда. Поред овог пак хана постоји и сада једна кућа у којој је некада школа била.“ /с. 159/

Бунковац, извор у атару Коњевића – „На овом извору налази се мермерна плоча, и веле, да је то остава Милоша Обилића. Кажу, да су на њој грчки написане ове речи: Јасика, Бунковац, Овчар, Сабља.“ /с. 158 и фн. 1/

Видова, село – ИМЕ – „За постанак назива „Видове“ прича се овако: Било дивно једно велико дрво на овом брду између Каменице и Мораве, где Видова лежи, па се „видило“ чак из Трнавског среза, Чачанске нахије; (а тада је Видова припадала чачанском округу), па су људи испреко Мораве, угледавши то големо дрво, викали: „ено, „види“ се дрво, „види“ се дрво!“ и тако постала Видова.“ /с. 155/

Вилино коло – у атару Соколића се налази „између потока Каљавца и Бента венац, ту су виногради.“ /с. 160/

Врчани, село – ИМЕ – „(...) Кажу, да име овом селу долази од „Врчанице“ на опанцима.“ /с. 152/

Јанчићи, село – ИМЕ – „(...) Име овога села постало је из ове приче: У старо време ово село звало се „Коњџва.“ Па у време кад су Турци господарили по Србији, био је закон, те је оно село плаћало глобу у чијем се атару нашао погибалац (утопљеник, обешањак, или иначе ванредном смрћу уморен). У то време нека баба „Јана“ из Коњуве, терала козе по планини Гојногорској, али је ту увати град, који је тада падао, па је ту и умлати. Сад Гојногорци, да не би платили глобу, баце бабу на атар Коњувски и назову село Коњуву „Јанчићи“, због те бабе, почем је отуд била, само да Коњушани плате глобу, и тако то име од онога времена задржа се и дан дањи.“ /с. 151/

Карадаг, цео предео око Каблара – ИМЕ – „Кара-даг“ значи црна гора. „Мисли се, да је отуд добио један срез у рудничком и један у ужичком округу име „црногорски.“ Тај предео обухвата простор „што долази између Мораве с једне и Каменице с Ломницом с друге стране, и где спадају села: Јанчићи, Врчани, Рожци, Видова (Рудничко), Тучково, Папратиште и Табановићи (ужичко). (...) За Карадаг може се казати: да су људи доста оскудног стања, али врло поштени. Они су са земљом хрђаво, јер је све неплодна брдска земља, али у толико боље стоје са стоком због планине. Код њих је задруга још у врло добром стању; обичаји и породични кругови још су задржали патријархални тип. Карадачани (људи из

Каратка) су послушни властима и налоге издате први испуњавају; у врнчанској општини порез се покупи за 7 дана; прирез за одело цела општина издала је уједанпут. Слогом се одликују.“ /с. 152/

Љубић, село – „У атару овог села, на брду Љубићу, налазе се остатци (једва приметни) оних шанчева, на којима је Милош Обреновић 1815 прву победу изборио (...)“ /с. 157/

Мијоковици, село – „Леже на десној обали Чемернице. (...) Баш на граници самог Мијоковачког атара налази се црква звана „Мијоковачка“ и школа. (...) Ова црква и школа налазе се на Трбушанској земљи (...). Ту је и општинска кућа. Ова црква је Метох манастира Никоља.“ /с. 152-153/

Мрчајевци, село – „(...) У Мрчајевцима налази се црква са торњем. Има механа и неколико дућана, а у плану је и школа. „У Мрчајевцима су засеоци: Илијак, Корићани (Густа међа), Гушавац и Крњине. (...) У атару овог села је скела Гушавац или Мрчајевачка скела.“ /с. 166/

Обрва, село – ИМЕ – „Име овога села веле да долази из овог догађаја: Некада је куга по овоме крају јако морила, па да би тај помор престао, по нечијем наговору, два брата близнаца „оборали“, су ово село и то са два црна вола опет близнаца, и тако веле да се је помогло. Па отуда и име.“ Постоји скела Обрвска. /с. 170/

Опланићи, село – „На атару овог села, на десној страни староселске речице – која је добила име јер је ту било село – налази се Латинско гробље. Гробови су окренути северу и североистоку, и на њима су по где где изрезани крстови. Плоче су необрађене као и на другим старинским гробљима.“ /с. 171/

Пријевор, село – ИМЕ – „Прича се, да му је име остало од некакве „пријеваре“ која се ту некада догодила.“ /с. 154/

Пријељина (и Прељина), село – У том селу се налази канцеларија среза Моравског. То је „ново по плану начињено здање од тврдог материјала. Према њему је на другој страни пута скоро отворена школа, и мало даље (...) механа по плану II класе.“ /с. 162/

Прислоница, село – „Из овога је села чувени војвода руднички Лазар Мутап, који је 1815 године рањен био у опсади Чачка и наскоро умро.“ /с. 161/

Рожци, село – ИМЕ – „Име селу дошло је ваљда од некаквих „рогова“. У атару Рожци помињу се и топоними: брдо **Стражара** – „Некада су биле страже на том брду против Турака, па зато је име такво добило“; и **Бабин нос** – „Некој баби у збегу Турци одсекли нос, па отуда име томе вису.“ /с. 150 и фн. 1 и 2/

Сирча, село – ИМЕ – „(...) За Сирчу село, вели се, да је назив добила отуд, што су се туда некада војске тукле, па се крв „усирила“ и отуд Сирча(...). У Сирчи је засеок **Трговиште** са 36 кућа(...). Туда су некада били трговачки свињци, па отуда име Трговиште. Сирчанска скела је од свију најпостојанија; превози за Котленик. /с. 172/

Смрдљива бара – ЛЕЧЕЊЕ – како је народ у околини села Брђана зове је сумпоровита, ладна вода. „То је лековита вода поглавито од грознице, јер дејствује на чишћење. Ова вода има мирис на барут и покварена јаја, и очевидно је да доста сумпора у себи има.“ /с. 160/

Трбушани, село – „(...) У Трбушанима има слана бара, где грлице и голубови много подају. У овом атару је још и „Трбушански брод“ (...) где се Морава гази кад је омања вода.“ /с. 155/

Цветке, село – На врху села, под Котлеником, налази се „стара дрвена црквица, (15 корака дужине) која је у скорашње време вишом начињена, опет од брвана. Изнад ње је Ђакова чесма и Никшића поток. Код ове цркве је сарањен чувени српски јунак из нашега устанка на Дахије, Јово Курсула, из Цветака, који је славне мегдане чинио и најпосле преваром на Делиграду 17 рана добио, и затим код своје куће 16 Августа 1810 год. умро. У Цветкама до скоро била је и школа, која и сада постоји, али зато, што је здање попузнуло, затворено је и неучи. Него ће скоро бити подигнута голема школа и то на лепом месту, мислим у атару Лађевачком.“ /с. 169/

Качерски срез има 34 села

Бакарно гувно, у атару Јарменоваца – ИМЕ – „добија назив отуда, што је некада – кад је Звезда ората – било опште гувно за вршење направљено, па бакаром потковано. Ту се налазе остатци од некаквих подрума и зидина.“ /с. 175 и фн. 3/

Бањани, село – „Ови Бањани зову се „доњи“, за разлику од Бањана у срезу Црногорском, у долини Дичине, који имају још и придев „горњи“.“ /с. 190/

Бољковци, село – ВРСТЕ ВОЋА – „У Бољковцима и околини дознадох за разне врсте **јабука, крушака и шљива**; ја и ово излажем, шат небуде и то од какве год користи по терминологију пољске привреде. Тако:

Јабука. Стрекња, тврдокорка, тикваја, белица, илијињача, памуклија, петровача, зуквара, бедрика, шећерлија, зеленка, шареника, вајлија, црквињача и прутача. Свега 15.

Крушка. Арапка, медњак, морска арапка, караманка, озимњача, такиша, јагодњача (најранија), јечмењача (видовача), водењача, цеђац (сијерак), ранац, округлица и лончара. Свега 13.

Шљива. Мацаруша (мацарка), пискор (пискавац), трновача, дреновка, ценарика, болешљива и волујача. Свега 7.“ /с. 187 и фн. 1/

„У Бољковцима налази се зидана црква с торњем, школа, општинска кућа, механа по плану 3. класе и неколико дућана.“ /с. 187/

Босута, село – ИМЕ – „(...)“. За ово село веле да је добило назив отуда: што је у старо време нека женска пошла у госте у пријатеље боса, па је на овом месту где је садања Босута, увати снег и вејавица, те је морала онако „боса“ по снегу да иде, и отуд Босута.“ /с. 182/

Вртоломина, поток у атару Босута – ИМЕ – „кажу, да је некада окретао ливнице, које су биле на утоку Вртоломине у р. Босуту. Назив је томе потоку отуд постао, што је неки човек почео да оре, а у то удари Св. Сава па му каже: „што ореш, кад је данас Св. Вратоломије?“ Овај му одговори: „Ко оће да врти, нека врти, а ја ћу да орем.“ Онда се провали земља те прогута и орача и ручконошу (младу), па та провалија и сад постоји. У том потоку, веле, да пред кишу увек потече црвена вода.“ /с. 181 и фн. 2/

Двориште, у атару Јарменоваца – „раван између Бање и Ћиркова дола, а опасао га Горњи крш као град, а доњи је крш испод Дворишта, поред реке. Двориште је било пијаца, кад је у Јарменовачкој реци била варош, и кад је Звезда била обделавана; тако се прича. Двориште има 4 дана ораће земље у површини.“ /с. 175 и фн. 4/

Дићи, село – У атару села Дићи, „у Дићкој главици копа се и сече камење за мртвачке биљеге, а некада се и за воденице секло. (...)“ /с. 197/

Драгољ, село – Из Драгоља је „чувени наш војвода Арсеније Ломо.“ /с. 182/

Заграђа, село – ИМЕ – „(...)“. Име „заграђа“, мисли се да долази отуд, што је „За градом“ – Островицом.“ /с. 178/

Јарменовци, село – ИМЕ – „Ово село добило је, веле, свој назив отуда: Потрли били људи сву гору па остало само неколико јавора, и њи су оставили за прављење „Јармова“, и отуда Јарменовци. (...)“. У Јарменовцима налази се дрвена црква и школа и 1 механа по плану 3. класе.“ /с. 175/

Јелет, планина – ИМЕ – „На Јелету јелен убио човека, па отуд име; веле, да ту на камену има изрезан јелен.“ /с. 188 и фн. 1/

Калањевци, село – „Уовом селу налази се црква са торљем (под Глоговицом), школа, најбоља у целом округу, механа по плану 3. класе и један дућан. Ту је и примирителни суд општине Калањевачке.“ /с. 179/

Калуђерски поток, у атару села Манојловци – ИМЕ – „зове се тако што је ту некад манастир постојао. Дуварине се зову и сада „Ђурине ћелије“, по неком калуђеру „Ђури.“ /с. 177 и фн. 1/

Липље, село – „Ово село по свој прилици добило је назив отуда, што у његовом атару много липа имаде. /с. 195/

Љубичица – коса у атару Босута на којој је „испод виса био некада манастир; и сад се познају развалине и зову се „Манастирина“.“ /с. 181 и фн. 1/

Моравци, село – ИМЕ – „(...) За Моравце казују, да носе име од некаквих „Морачана“, који су се из Црне горе још за турска земана доселили и ту цркву малу саградили, која је почетак садањој цркви. Касније пошто се намложе, некаквим злим удесом раселе се одатле на све стране, у околини, од којих неки дођу у Барзиловицу, окр. Београдски, од које фамилије и сада потомака живих има, међу којима је и садањи потполковник пешачки г. Илија Марковић. (...). У Моравцима налази се зидана црква с торњем, школа – у преосталој ћелији некадњег манастира, влажна и по децу шкодљива – махана по плану 3. класе и неколико дућана (ситничар, туфегџија, сарач и каљавац-лончар). И црква је на хрђавом месту и испрепучала; камење с брда прети да је зарини. (...). Цркава, као и некадањи манастир има своје сопствене земље. Подигли су је Герасим Георје и кнез Никола 1798 г., а чесму испод цркве као задужбину Павле Даниловић 1838. године. /с. 193-194/

Мутањ, село – ИМЕ – „За ово село веле, да му име отуд долази, што кад киша пане, због прљуша тамошњих (гола брда) вода се „замути“ одма, и отуда и Мутањ.“ /с. 186/

Накучани, село – Накучани имају заселак Цвети-поље на истоименој коси и засеок Палучак под Триповцем. /с. 185/

Рудник, село – ИМЕ – „(...) Ово је село добило име од „руда“, које су се некада у његовој околини вадиле, па од куда су и цела планина и округ имена добили. (...). У Руднику се налази среска канцеларија, школа, механа по плану 1. класе и 1 дућан. Засеоци Рудника јесу: Звезда, Златарица, Перамиде, Прлине и Салаши. (...)“ /с. 173-174/

Ручићи (и Рујчићи), село – ИМЕ – „Можда зато, што је у овом селу много винограда било – прича се за 70 газда и простор око 200 плугова ораће земље – који су производили изредно „рујно“ вино, да је село добило назив „Ручићи“ (и Рујчићи). Засеоци овога села јесу: Јелет, Пусто поље и Парлози. (...). Гробља има два: једно у Девесиловици (ново), и старо, где се и сада копају. Ту су се срели двоји **сватови** са младима и потукли, па и изгинули, те их ту и посарањивали. На камену изрезан је смиљевац. У овом селу крста носе о великом Спасову дне. Највише славе Јовањ дан, а преслављају Ивањ дан.“ /с. 188-189/

Светињачки поток, с десна утиче у Калуђерски поток, атар Манојловца – ИМЕ – ЛЕЧЕЊЕ – „У том Светињачком потоку налази се један удубљени

камен и неки као гроб. Та је „светиња“припадала ономе манастиру, па се по њој и поток тако прозвао. Ту и сада долази свет те воду узимље, умива се и купа. Кажу, да помаже од очобоље и грознице.“ /с. 177 и фн. 1/

Смрдљиковац, село – ИМЕ – У Смрдљиковцу из камена избија сумпоровита хладна вода – добра кисела вода – која се помало осећа на покварена јаја, па је због тога, по свој прилици, село добило име *Смрдљиковац*. По испитивањима (Др Ем. П. Линдермајер, *Опис минерални и лековити вода*, Бгд 1856, с. 110) вода је лековита, али је користе по мало само мештани; „није на далеко чувена само с тога, што нема никаквих зграда за ту цел. (...). У Смрдљиковцу има једна капела од дрвета, механа. А и школу су пре годину дана отворили.“/с. 192-193/

Стражара, у атару Калањеваца – ИМЕ – „добила је назив од „стража“, које су ту некад против Турака постављане; а који су се на другом брду „Бечу“, преко потока налазили, и на њи „бечили“, одкада му и име **Беч** остало.“ /с. 179 и фн. 1/

Трудељ, село – Трудељ има засеок Варнице. У селу има врло добрих вода. /с. 183/

* * *

При опису села „ми смо код сваког села помињали, у колико смо то у народу дознати могли, одакле је назив кога села постао. Међутим има много села, чији називи, по свој прилици, долазе од имена људи, који су се ваљда први у та места доселили. Тако ће бити: село Угриновци (...) ваљда од неког Угрин, Манојловци –од Манојла; Рељинци – од Реље; Живковци – од Живка; Војковци – од Војка; Бранчићи – од Бранка; Срезоевци – од Срезоеја; Милићевци – од Милића; Вујетинци – од Вује. и томе подобно, а тако исто има доста села, која су ваљда добила свој назив од каквог дрвета, камена или какве животиње. Тако је ваљда Брусница добила име од Бруса; Јабланица – од Јаблана; Грабовица – од граба; Липовац – од липе; Каменица – од камена; Вранићи од врана; Ракова од рака; Соколићи – од сокола; Коњевићи – од коња; и томе подобно. Код таквих села ми нисмо примећивали да назив долази отуд, као што је овде наведено, почем из народа није се чуло да је тако, само се даје закључити, па с тога ово само и помињемо овде узгред. Међутим приметити се даје: да највише села, која назив од личних имена доводе, има у Качерском срезу; која доводе име од дрва и камења у Црноречком срезу; а од животиња у Моравском срезу. (...)“ /с. 197/. Села којих су називи у множини, има 50; а у једнини 64. ЈМ претпоставља да су села са називима у множини, по свој прилици била првобитно засеоци или цемат (мала, крај) великих села и носила фамилијарно име, а после, „кад се народ намложио, и засебно село постало.“ /с. 198/

Прилог 3-а:

село/срез	обитаоци		задруге-домови	највећа, брлица, душа	пореске главе	стр.
	мушки	женски				
ЦРНОГОРСКИ СРЕЗ						
1. Горња Црнућа	152	163	36	16	44	110
2. Доња Црнућа	162	164	46	13	59	110-111
3. Каменица	224	236	77	13	97	112
4. Кнежевац	106	121	30	14	45	112
5. Липовац	135	138	48	11	56	113
6. Прњавор	73	63	24	11	25	113
7. Бело поље	133	140	46	12	54	114
8. Горња Врбава	121	131	42	16	40	114
9. Доња Врбава	235	210	69	18	94	115
10. Грабовица	268	257	89	15	106	115-116
11. Луњевица	222	173	66	22	75	117
12. Јабланица	176	179	56	18	55	117
13. Мајдан	394	398	128	13	138	119
14. Сврачковци	174	148	37	20	55	120
15. Неваде	187	158	51	16	62	121
16. Велереч	237	222	82	12	87	122
17. Љутовница	150	118	39	17	46	122
18. Брусница	342	341	105	15	125	123
19. Семедраж (и Семедражи)	111	118	38	8	35	124
20. Клатичево	121	126	36	13	52	124
21. Калиманићи	142	138	42	18	48	126
22. Врчани	177	187	54	17	65	126
23. Синошевићи	91	106	32	12	31	127
24. Љеваја	73	72	22	18	21	127
25-26. Горњи и Доњи Бранетићи	459	413	107	23	142	28
27. Озрем	227	233	71	21	84	129
28. Таково	181	207	62	12	68	130
29. Бершићи	242	216	63	18	80	133
30. Дренова	191	158	57	18	68	133
31. Шарани	155	122	47	11	49	134
32. Лочевци	60	74	22	14	21	136
33. Брезна	169	185	22	16	56	137
34. Леушићи	119	122	32	11	45	138
35. Срезојевци	158	158	43	14	56	139
36. Бањани	93	87	28	19	39	140

37. Лозањ	190	171	56	14	76	141
38. Полом	129	140	32	22	46	142
39. Баа	202	207	54	21	80	143
40. Теочин	274	326	91	18	122	146
41. Коштунићи	380	359	89	25	123	147
42. Браићи	58	63	11	20	16	148
43. Прањани	700	737	226	22	266	149
МОРАВСКИ СРЕЗ						
44. Рожци	273	283	81	18	101	150
45. Јанчићи	169	139	37	20	53	151
46. Врнчани	158	191	40	19	56	152
47. Мијоковци	398	435	117	23	151	152-53
48. Горња Горијевница	418	417	133	21	158	154
49. Пријевор	288	289	106	14	121	154
50. Видова	78	78	28	11	29	155
51. Трбушани	204	198	73	11	71	155
52. Милићевици	290	267	92	18	107	156
53. Вранићи	105	111	40	8	40	156
54. Ракова	191	196	70	14	82	157
55. Љубић	244	238	86	24	107	157
56. Коњевићи	180	152	62	10	66	158
57. Брђани	314	326	104	22	129	159
58. Соколићи	98	88	39	9	33	160
59. Прислоница	434	392	123	20	154	161
60. Пријељина (и Прељина)	376	353	121	15	141	162
61. Горња Трепча	160	149	52	15	61	162
62. Доња Трепча	261	285	95	13	110	163
63. Станчићи	79	93	33	11	36	163
64. Балуга	63	72	27	10	27	164
65. Мојсиње	267	243	98	13	116	164
66. Остра	430	468	155	15	157	165
67. Вујетинци	153	158	52	12	49	165
68. Мрчајевци	507	539	198	13	221	166
69. Доња Горевница	323	303	118	12	125	166
70. Бечањ	366	336	119	16	131	167
71. Бресница	553	548	187	21	202	167
72. Тавник	378	335	127	14	140	167
73. Катрга	252	242	99	10	106	168
74. Лађевци	423	396	127	21	148	168-69
75. Цветке	319	312	99	20	126	169
76. Обрва	220	194	67	13	77	170
77. Милочај	317	296	95	18	112	170

78. Поповићи	103	93	30	12	37	171
79. Опланићи	197	188	69	16	64	171
80. Сирча	352	321	126	18	135	172
КАЧЕРСКИ СРЕЗ						
81. Рудник	332	298	93	18	116	173
82. Јарменовци	166	170	48	20	61	175
83. Гуришевци	128	118	34	28	46	176
84. Војковци	136	142	32	17	54	176
85. Манојловци	67	78	19	16	22	177
86. Заграђа	276	264	85	14	100	178
87. Рељинци	103	88	30	12	48	178
88. Калањевци	293	279	82	16	104	179
89. Живковци	289	265	79	18	97	180
90. Пољанице	180	156	55	12	66	180
91. Шутци	223	231	71	16	83	181
92. Босућа	256	249	82	15	89	181-82
93. Драгољ	206	209	58	15	74	182
94. Трудель	277	258	85	18	104	183
95. Козель	203	182	63	15	64	184
96. Шилопај	119	105	37	16		184
97. Накучани	85	107	28	13	30	185
98. Давидовица	88	88	28	11	32	185
99. Церова	84	75	25	16	35	185-86
100. Мутањ	75	77	25	14	27	186
101. Крива река	103	98	26	25	40	186-87
102. Бољковци	260	239	80	17	89	187
103. Ручићи (и Рујчићи)	136	128	47	13	44	188-89
104. Штавица	191	192	58	20	73	189
105. Лалинци	93	89	29	13	31	190
106. Бањани	70	65	18	17	21	190
107. Угриновци	224	190	64	13	88	191
108. Смрдљиковац	300	314	117	18	123	192
109. Моравци	178	159	57	13	69	193
110. Ивановци	196	174	59	17	66	195
111. Липље	126	133	43	15	44	195
112. Бранчићи	158	142	55	16	60	195
113. Гукоши	137	121	46	15	49	196
114. Дићи	89	88	26	18	33	197

Прикази

Дуго путовање у Јевропу

Мирјана Прошић-Дворнић, *Одевање у Београду крајем XIX и почетком XX века*

Стубови културе, Београд 2006.

У издању „Стубова културе“ објављена је 2006. године књига Мирјане Прошић-Дворнић, антрополошкиње која већ годинама живи и ради у Мидланду (САД), а која је каријеру започела у Београду, где је радила на Одељењу за етнологију и антропологију Филозофског факултета. Реч је о књизи под насловом „Одевање у Београду крајем XIX и почетком XX века“, која представља прерађену, допуњену и знатно унапређену верзију рукописа докторске дисертације „Одевање у Београду од 1878. до 1915. године“, одбрањене још средином осамдесетих година прошлог века. Након две деценије, како М. Прошић-Дворнић каже, „богато и динамичног живота“ који је рукопис дисертације водио, у дијалогу са другим ауторима и истраживачима, и периода интелектуалног и животног сазревања саме ауторке дошло је време да се једно богато, систематично и интересантно истраживање урбане, социјалне, културне и политичке историје Београда стави у корице и понуди широј заинтересованој читалачкој публици.

У односу на првобитни рукопис, у књизи је знатно проширен временски оквир истраживања и анализе – на цео XIX век, како би се могли пратити историјски процеси освајања политичке независности Србије, започети

Првим српским устанком 1804. године. Ово је учињено да би се токови и динамика овог процеса могли што ближе, садржајније и детаљније повезати са кореспондирајућим процесима трансформације србијанског друштва – процесима које одликују противречности, конфликти, ретроградна кретања, стална и динамична конфронтација модела „конзервативне“ и „прогресивне“ еманципације – који ће, како ауторка показује, на почетку XX века коначно изнедрити јасан и снажан модел „београдске урбаности“ (иначе, како је у књизи јасно истакнуто, тек један од културних модела у диференцираном србијанском друштву).

Ауторка је изабрала да ову сложена промену србијанског друштва током XIX и почетком XX века проучи кроз перспективу одевања, тачније – кроз настајање и трансформацију српског (женског) грађанског костима, чија ће постепена али коначна европеизација послужити за илустрацију „велике друштвене промене“ кроз коју су Београд и Србија прошли током „дугог“ XIX века. Овакав угао посматрања, скрећући пажњу на важност (могли бисмо чак рећи, критични значај) материјалне културе као материјализације симултаних процеса националне унификације и друштвене диференцијације, доноси неочекиване

теоријске „добитке“, пошто елементи материјалне културе (у овом случају – елементи грађанског костима и касније успостављеног система одевања) откривају важност конкретних аспеката културе и свакодневице у конструисању, материјалним аспектима иначе несклоних, националних дискурса.

Будући да је реч о антрополошком истраживању феномена и процеса који припадају прошлости, М. Прошић-Дворнић је преузела у антропологији познат и примењиван методолошки модел проучавања култура „на даљину“ (М. Мид и Р. Метро), који је обухватао рад са различитим историјским изворима (архивски документи, анализа медија, фотографија), али и интервјуе са ретким савременицима/цама процеса о којима је писала и са приповедачима „породичних историја“, који су доприносили реконструкцији времена и догађаја у „старом Београду“. Ауторка је комбиновала етнографски метод, карактеристичан за антропологију, и коришћење историјских извора, које је критички реинтерпретирала ослањајући се на традицију француске структуралне историје (М. Блох, Л. Февр, Г. Лефевр, Ф. Бродел), тако да је из њих извукла хеуристички максимум. Списак коришћених извора података, од којих значајан део чине необјављени архивски извори, фасцинантан је, и може се са сигурношћу тврдити да у домаћој етнологији и антропологији – од времена истраживања и оригиналног настајања овог рукописа – истраживачки подухват ових размера и систематичности није поновљен. Посебан значај за све оне истраживаче који имају амбицију да се баве историјском антропологијом, или пак желе да у своја истраживања укључе неки облик историјских реконструкција, представљају делови текста у којима се са становишта етнолошке

хеуристике, спроводи скрупулозна критика коришћених врста извора, што остаје као вредан методолошки коментар и поука.

На 510 страна основног текста, чему су приложени списак дозвола за држање забава у 1897. години и изводи из књижевних дела у којима се говори о друштвеном животу и одевању у Београду крајем XIX и почетком XX века, а затим и попис илустрација, извора и литературе, ауторка је у 11 поглавља (у шта не рачунамо предговор) описала и анализира политичку, друштвену, економску и културну трансформацију Београда и Србије кроз призму одевања као важног сегмента културе. Након што је у уводном поглављу дефинисала проблеме и теоријско-методолошки оквир истраживања, уз подробно представљање и критику различитих врста извора које је користила (материјални, писани, ликовни, наративни и усмени извори), у поглављу *Београд у XIX и почетком XX века*, подробно описује политичку историју Србије тога времена и стварање националне културе. У наредном поглављу, *Привредни развој Србије и Београда*, она скицира економске промене које ће чинити оквир и пружати подршку развоју нове грађанске класе и њених стилских израза, оличених, између осталог, и у систему одевања. Затим, у петом поглављу, *Друштвено-економска, демографска и етничка структура Београда*, М. Прошић-Дворнић објашњава на који су начин политичке и економске промене у Србији током XIX и почетком XX века утицале на друштвену диференцијацију, изражену у хијерархији занимања и антагонистичким вредносним оријентацијама. Као посебно важан индикатор квалитета и замаха друштвене промене, она посматра положај жена, упознајући нас са различитим и

супротстављеним пројектима еманципације жена, које назива „конзервативном“ и „напредном“ еманципацијом.

У поглављу *Трансформација просторне структуре Београда* ауторка прати начин на који је Београд од насеобине оријенталног типа, низом урбанистичко-архитектонских захвата, трансформисан у српску престоницу, која је – баш као и главни градови европских држава – прошла кроз урбану реконструкцију у последњој четвртини XIX века, рефлектујући главне идеје и процесе кроз које су пролазили европски градови. Захваљујући таквој „национализацији градског простора“, у анализираном периоду створена су бројна јавна места на којима се одвијао богат друштвени живот београдске елите и где су, и на плану одевања, јавно приказивани критеријуми друштвене дистинкције, о чему ауторка пише у поглављу *Друштвени живот*. Наредна три поглавља непосредније се баве анализом настанка **српског грађанског костима** (схваћеног као релативно фиксиран скуп одевних предмета, који су се препознавали као социјална и естетска ознака настајуће српске грађанске класе), његове повезаности са европским модним утицајима и анализом тржишта тканина и одеће (производње и трговине), које је подржавало динамичан развој и трансформације костима током XIX века. М. Прошић-Дворнић идентификује три главне фазе у развоју женског српског грађанског костима („фиксирани“ костим – око 1830, „модну фазу фиксираних костима“ око – 1860 и „трансформисани фиксирани костим“ – око 1890). Детаљним и минуциозним описима настајања српског грађанског костима (особито детаљно – женског), насталим анализом изворног материјала, она документује на који начин је одевање постепено развијено у „систем

одевних правила“, чијом се употребом приказивао друштвени положај, али и различите друштвене, културне особности и морални назови – попут животног доба, брачног статуса, скромности и чедности. На основама семиотичких претпоставки да је културу потребно схватити као систем парадигматских знакова, а користећи структурално-функционални приступ Богатиријева, М. Прошић-Дворнић у анализи трансформације српског женског грађанског костима показује како се у процесу дугог трајања мења значај појединих функција костима и како су у различитим периодима доминантне његове различите функције, афирмишући на тај начин важност историјске димензије и трансформација у изучавању материјалне културе.

У претпоследњем поглављу, *Језик моде – модни журнари*, ауторка анализира начин на који је „аморфни облик модне свести“, који је преовладавао током прве половине XIX века, у другој половини века артикулисан у, како ауторка назива, „језик одевања“, захваљујући систематичном „раду“ модних часописа. Као последица тога постало је могуће да се у свакодневном животу реализује културна (не)компензија кроз „говор одеће“, што је, по мишљењу ауторке, представљало тачку од које почиње неповратна европеизација – не само одевања него и мишљења о одевању у Београду. У завршном делу књиге, који носи назив *После свега*, ауторка се поново враћа двема централним темама – друштвеној трансформацији Београда и Србије у XIX веку и почетком XX века, као и настајању и трансформацији одевања у истим просторно-временским оквирима, спајајући и укрштајући два тока анализе и потврђујући неодвојивост „симболичке“ културалне и „политичко-економске“ историјске анализе у

разумевању културних и друштвених појава.

У најкраћем, ма колико се данашњим младим читаоцима, који су структурални функционализам давно оставили за собом и који се „примају“ на друге врсте (више постмодерних) проблематизација и текстова, може чинити „старомодном“, књига Мирјане Прошић-Дворнић – „Одевање у Београду у XIX и почетком XX века“ – представља капитално дело домаће етнологије и незаобилазна је за свакога ко има намеру да се озбиљно бави истраживањима материјалне културе, модернитета, урбане антропологије, урбане историје и методологије историјских реконструкција. Овде желим посебно да истакнем неколико аспеката који наглашавају савременост и актуелност приступа ауторке, који је са годинама и промишљеним интервенцијама у тексту само добио на значају. То је, најпре, **интердисциплинарност**, која у овом случају функционише као комбинација историјске антропологије и културне историје. Изабрана тема „комуницира“ са широким пољем друштвених и хуманистичких дисциплина: у првом реду са – историјом, али и са историјом уметности, костимографијом, урбанизмом и архитектуром. Нарочити значај истраживања је у томе што потврђује интердисциплинарни потенцијал антрополошких истраживања и што показује да отварање ка другим дисциплинама у србијанској етнологији и антропологији није новијег датума, односно – да има своју историју. У **теоријско-методолошком смислу**, студија „Одевање у Београду у XIX и почетком XX века“ представља пример превазилажења дескриптивног

модела проучавања материјалне културе и прва је сложена монографија посвећена одевању у србијанској етнологији. М. Прошић-Дворнић иде и даље од тога, и нуди два интерпретативна оквира која студију повезују са савременим изучавањима материјалне културе и потрошње, са једне стране, и са изучавањима модернитета, са друге стране. У оба случаја, резултат је отклон према потенцијално архивизирајућим схватањима етнологије и етнолошких истраживања, што је нарочито важно када се има у виду да је ауторка показала да је могуће применити динамичну теорију и разумевање и када је у питању објашњавање феномена који припадају прошлости. Кроз успешан и делатан spoj **теоријске информисаности и емпиријских истраживања**, ауторка показује да је могуће на задовољавајући начин остварити дијалог теорије и емпирије. Коначно, ова студија се издваја и по **стилу излагања**, који је језгровит и јасан, а одликује га једноставност у преношењу порука читаоцима, при чему, ипак, ради једноставности израза није жртвована сложеност идеја и збивања о којима се пише. Књизи се може прићи као изванредној научној студији, која нуди компаративни оквир за критичко промишљање савремених дилема и „агонизујућих избора“, који се у Србији (неочекивано, али објашњиво) понављају на почетку XXI века, али се она свакако може читати и као узбудљива сага о урбанизацији и модернизацији Београда XIX века, тако да ће заинтересованим читаоцима и читаатељкама ово штиво пружити вишеструко „задовољство у тексту“.

Илдико Ердеи

Гордана Горуновић, *Српска етнологија и марксизам: научно дело Шпире Кулишића*

Српски генеалогски центар, Београд, 2007, стр. 260.

Књига која је пред нама бави се научном делатношћу Шпире Кулишића (1908-1989), најистакнутијег представника марксистичко-еволуционистичке оријентације у српској и југословенској етнологији после II светског рата. Опус овог научника обухвата три главна тематско-проблемска комплекса: порекло и развој динарског родовско-племенског друштва, етничку историју становништва динарске културно-географске области и народну религију и обичаје Срба и Црногораца. У књизи која представља критичку интерпретацију и анализу научног дела Шпире Кулишића, Гордана Горуновић се, у оквиру тих Кулишићевих научних делатности, фокусира првенствено на питања облика друштвене организације у племенима Црне Горе и Херцеговине, етногенезе црногорског народа и конфигурације традицијске културе динарског и етничког културног ареала. Циљ који је себи поставила јесте реконструкција, применом историјског и биографског метода, модела традицијског друштва и његове идеологије, који представља имплицитну, „позадинску“ теорију Кулишићевог рада, чиме се омогућава и њена критичка анализа и интерпретација, како у оновременом друштвеном контексту, тако и у контексту и светлу саме етнологске науке и њених различитих приступа и достигнућа.

Рад је подељен у три дела: У првом делу (*Научни приступ*) излаже се Кулишићево разумевање етнологије као науке, извори његових теоријских оријентација и однос према другачијим теоријским усмерењима; у другом делу (*Модел традицијског друштва*) реконструише се Кулишићево разуме-

вање структуре и генезе динарског родовског друштва и његове идеологије; у трећем делу (*Етничка историја*) анализира се Кулишићево бављење етногенезом Црногораца, етничком историјом у Босни и Херцеговини и динарским етничким и културним ареалом. Очигледно је да се овде ради о веома сложеној материји, која, међутим, у интерпретацији Шпире Кулишића остаје, како показује анализа, сведена на једну ригидну, шематичну потрагу за оним што је унапред већ задато – за доказима једне круто схваћене еволуције (која се у овом случају, пре свега, односи на наводни прелаз из матријархата у патријархат), за деловањем неког општег закона у историји, кроз реконструкцију модела традицијског друштва. Основне слабости Кулишићевог рада ауторка не види само у томе што он гради велике теорије на недовољним чињеницама, које би омогућавале и другачије интерпретације, већ можда превасходно у недовољној развијености самог његовог теоријског апарата: ауторка закључује да се не ради о марксизму, већ о његовој невештој симулацији. Основна његова позиција – марксистички еволуционизам – у Кулишићевој рецепцији представља варијанту класичног етнологског еволуционизма, са идеолошким предзнаком, који се понекад означава и као псеудомарксизам. Ова књига тако не представља рехабилитацију, већ критичко промишљање и изношење на светлост једног начина мишљења и тумачења традицијског друштва, чије нам дилеме, проблеми, па чак и грешке могу указати на нове могућности тумачења.

Теме попут друштвене организације динарских племена данас свакако нису у центру пажње српске етнологије. Историја саме дисциплине такође је, и поред неких неоспорних доприноса, још увек релативно занемарена. Схватање према коме је марксизам основна и једино исправна друштвена теорија изазива данас нелагоду. Гордана Горуновић се, међутим, нимало не либи да се ухвати у коштац управо са овом врстом данас – у оквиру саме дисциплине маргинализованих тема и проблема, приступајући им на веома студиозан начин. Текст држи пажњу читаоца управо својом темељношћу и озбиљношћу. Ауторка показује да и сама веома добро влада теоријским апаратом и материјом о којој пише. Стављајући научни рад Шпире Кулишића у двоструки контекст – сопственог времена и научних достигнућа, Гордана Горуновић нам презентира низ питања и проблема везаних за нашу традицијску културу, која су била у самом центру научних испитивања Кулишићевог доба и која су данас можда изгубила актуелност – због тога што се фокус истраживања померио махом ка урба-

ној, савременој свакодневици – али не и релевантност, и на која суштински одговори нису дати. То нас наводи на размишљање о томе колико стварно познајемо сопствену традицију, колико уопште заиста можемо да је познајемо с обзиром на фрагментарност историјских извора и колико се, управо због празнина у тим изворима, у научну интерпретацију уплиће идеологија – што важи како за Кулишића, тако и за оне са којима он полемише. Сама ауторка овом књигом успева да попуни неке празнине – ону која се тиче историје српске етнологије, нарочито у периоду од педесетих до осамдесетих година XX века, а посебно ону која се односи на имплицитну и експлицитну улогу дијалектичког материјализма у формулисању њених теоријских основа тога доба, али и ону која се тиче примене историјског и биографског метода на историју саме дисциплине. Овај рад је пример темељности, али и плодноности таквог истраживања. Због свега реченог, упркос само наизглед неатрактивној теми, ова књига ће свакако наћи пут до заинтересованог читаоца.

Младена Прелић

h

Годишњак Матице дрежничке: часопис за науку, културу, књижевност и уметност

Бајмок 2007.

Крајем 2007. године из штампе је изашао први број *Годишњака Матице дрежничке*. Издавач часописа је Матица дрежничка са седиштем у Бајмоку. Уредник броја је Бранко Нупурдија.

Годишњак Матице дрежничке покренут је са намером да прати историју, друштвени живот и културу Дрежнице као матице исељавања, али и стваралаштво међу Дрежничанима у

расејању. Најважнији циљ који је поставило уредништво часописа јесте да прати допринос који су Дрежничани дали у науци, култури, књижевности, уметности, спорту, као и у другим областима живота и стварања.

У складу са циљевима који су постављени, у овом броју часописа заступљене су следеће целине: *Почеци, Истраживања, Приповјетке, Пјесме, Сјећање на дјетињство у Дрежници*,

Са пута по Дрежници, Знамења, Хроника, Осврти и прикази, Биљешке о ауторима и упуство сарадницима.

Сваки прилог који је објављен у овом броју одсликава на својеврстан начин културу и стваралаштво Дрежничана и уводи читаоца у један свет, до сада мало познат стручној и научној јавности са ових простора. У складу са циљевима који су себи поставили покретачи часописа, а то је упознавање са свим аспектима живота и стваралаштва Дрежничана, прилагођен је и садржај свеске која је пред читаоцима. Увид у садржај указује на разноврсност свакодневног живота, који је резултирао и стваралаштвом насталим, поред осталог, и као последица инвентивности и богатства духа, што је једна од битних одредница планинаца, па – како се види – и Дрежничана.

Почеци је одељак у којем су краћи прилози неколико аутора. Сваки од аутора из свог угла објашњава разлоге појављивања, циљеве и задатке који се желе остварити покретањем *Годишњака Матице дрежничке*. У овом броју часописа дата су на увид јавности и *Правила о оснивању и раду Матице дрежничке* (Статут Удружења).

У одељку *Истраживања* представљено је неколико радова у оквиру којих се излажу погледи аутора на начине којима треба прићи истраживању културе Дрежничана. Тако, у раду *Оквири истраживања дрежничке културе*, аутор Бранко Ћупурдија излаже шта је то што чини дрежничку културу и по чему је она заправо специфична у поређењу са другима. Из тога заинтересовани читалац може

сазнати када и како је основано насеље необичног имена у некадашњој југословенској Републици Хрватској, али и о начину живота у селу. Аутор указује и на неке од промена у начину живота – на њихове узроке и последице код пресељеника у Бајмоку. Још један рад својим садржајем привлачи пажњу читалаца, а односи се на *Истраживање ставова потрошача према екомаркама* (аутор је Вера Ћупурдија).

У одељцима *Приповјетке, Пјесме, Сјећања на дјетињство у Дрежници и Знамења* налазе се различити ауторски текстови или прилози забележени по сећању (аутори су Ранко Радуловић, Наташа Косановић, Бранко Ћупурдија, Софија Гердијан, Наташа Бабић, Никола Радуловић). Поред наведених рубрика, у часопису постоје још одељци *Хроника* и *Прикази*, а на крају је списак сарадника са краћим биографијама.

Годишњак Матице дрежничке покренут је са намером да сачува од заборава културу и стваралаштво Дрежничана, али и да обнови неке сада већ увелико заборављене сегменте традиционалне културе. Ако се успе у намери, биће то допринос не само бољем познавању овог дела српског народа у матици (садашња Република Хрватска) и у Србији (околина Суботице и Београд, где их је највише настањено ван матице), него и у расејању (нарочито у Америци), а стручњацима попут етнолога, антрополога, филолога, фолклориста, етномузиколога и других послужиле да бар делимично попуне постојеће празнине у проучавању српског народа – како у Србији, так и ван ње.

Милина Ивановић-Баришић

Русини очима етнолога

Душан Дрљача, *Руснаци у етнографских записох/Русини у етнографским записима*

(Друштво за русински језик, књижевност и културу, Нови Сад 2006.)

Мислим да имам довољно година и довољно радног искуства, па се усуђујем да изустим једну јеретичку мисао. Морате ми веровати на реч: *нико* (наравно, уз дужно поштовање, осим аутора), али *заиста нико* не прочита књигу тако детаљно, пажљиво, са толико размишљања и конструктивно као – преводаца. Преводаца је она спона која ауторове мисли из изворног, *преводног* језика претаче у *преведени*, и то тако да оне не буду „провидне“, да се не осећају као преведене, већ као да су написане управо на том језику. Још је велики нобеловац Иво Андрић рекао да се *са магијом граничи* и на праве *подвиге личи* рад доброг преводиоца и да без преводаца и превођења људска култура не би била онаква каква јесте – универзална. Стога сам, као једна од преводитељки и уредница едиције Друштва за русински језик, књижевност и културу – „Отето од заборав“, са задовољством пристала да представим књигу проф. др Душана Дрљаче – *Русини у етнографским записима*.

Како је и сам аутор у предговору рекао, највећи део радова настао је крајем 60-тих година прошлог века, када је Етнографски институт Српске академије наука и уметности почео са проучавањем националних мањина. Истраживачким корпусом аутора нису обухваћена три највећа русинска насеља у Бачкој – Руски Крстур, Куцура и Ђурђево, као ни Нови Сад, већ управо мале сремске насеобине Русина, размештене јужно и западно од Дунава и Саве – Шид, Беркасово, Бачинци, Сремска Митровица, те Миклушевици и Петровци у некадашњем

западном Срему (данашња Република Хрватска). Резултати истраживања о Русинима објављени су на српском језику у већем броју публикација, које су данас доступне само мањем броју поштовалаца прошлости. Иако је од њиховог првог објављивања протекло више од тридесет година, они нису изгубили на значају. Напротив, сакупљени на једном месту и укорићени, далеко су већи гарант очувања некадашњег живота Русина у Срему и представљају леп спој традиционалног и савременог на тим просторима.

Књига се, условно, може поделити у четири – по врсти – различите тематске целине.

У *првом делу* се налазе мозаички радови посвећени насељавању и размештености Русина у Срему, матичним књигама и летописима, опису живота и обичаја Русина, мешовитим браковима, стиховима на надгробним споменицима итд. Оно што даје посебан значај овим текстовима јесте методолошки приступ који је др Дрљача применио у својим истраживањима. Он не само да строго поштује веродостојност казивања својих саговорника (информатора), већ ни у једном случају не намеће своје виђење одређене ситуације. На пример, када пише о Русинима у Срему, за које су сами Русини употребљавали локални назив „Хорњаци“, др Дрљача ову групу не карактерише по теоријским шаблонима какве су неки истраживачи исте проблематике покушавали или покушавају и даље да наметну. Он добро закључује, као што је приметио и један од рецензената, етнолог Љубомир Међеши, да су ти „Хорњаци“ кас-

није досељена група, али са друге територије и са нешто другачијим традиционалним културним особинама од оних Русина који су се већ тада формирали као посебна етничка група, одвојена од културно-језичке традиције матичне територије и свесна да не припада етничким заједницама (народима) које су им *блиске*, али ипак *другачије*. У ситуацији да се приклоне некој страни, „Хорњаци“ су се у Срему прилагодили Русинима као већој, бројнијој заједници, док се Русини нису изједначавали са Украјинцима, иако су са њима живели као са „себи веома блиским“. Др Дрљача је приметио да су Русин (Руснак) и „Хорњак“ етнички ближи него Русин (Руснак) и Украјинац, а такође су ближи него „Хорњак“ и Украјинац. Он је проучио неке особине традиционалне културе код Русина и код Украјинаца, али је те особине стављао у исту друштвено-етничку норму *само у оној мери* у којој су оне имале заједнички корен – није их изједначавао. Чак и кад је писао о Лемкима (Русинима у Пољској), др Дрљача је у својим записима давао прилику Лемкима да сами одреде свој положај између Русина, Украјинаца или Пољака.

Методологија истраживања и обраде података у етнологији као науци определила је др Дрљачу да у разговору са испитаницима примени шаблон по којем је описивао сегменте свакодневног и друштвеног живота Русина у сваком насељу понаособ. То су: кратак историјат насеља, број становника, њихова национална структура и порекло, занимања, традиционална и обредна јела, женска и мушка ношња, обичаји (о свадби, верским празницима, сахранама), вера, празници, образовање, брак, поздрављање, родбински односи, здравствене прилике и народно лечење, песме и игре, називи за домаће животиње и њихово

вабљење, те стихови на надгробним споменицима као посебан вид народног лирског изражавања. Иако су те карактеристике код Русина у разним насељима веома сличне, оне потврђују ауторову методолошку доследност и веродостојност записа, чији се значај може мерити са уобичајеним монографским издањима, карактеристичним за опис неке етничке заједнице.

У *другом делу* књиге, који је посвећен народима и језицима у контакту – Русини и Срби, Русини и Руси, Лемки (Русини) и Пољаци, Русини и Украјинци – долази до изражаја ауторово изврсно познавање социолингвистичких категорија, као што су језичко позајмљивање, језичко мешање, интерференција, билингвизам и диглосија. Тако др Дрљача веома добро запажа да припадници старијег генерацијског слоја чувају архаизме, док су припадници средњег и млађег генерацијског слоја склони језичком позајмљивању и замени језика у ситуацијама када су оба саговорника русинске националности. Када су, пак, саговорници са различитих говорних подручја, код старијег генерацијског слоја је интерференција русинског језика уочљивија у исказима на српском језику, а код млађих генерација – обрнуто.

У *трећем делу* књиге налазе се ауторова виђења етничког идентитета Русина у дневној штампи и публикацијама посвећеним Шиду и Сремској Митровици, док је у *четвртном делу* приложена обимна литература о Русинима (441 библиографска јединица), која постаје добар извор за сагледавање ширине интересовања за русинску проблематику и преглед имена аутора из те области. Међу ауторима има оних који су о Русинима писали на основу властитих сазнања, али је мало оних који имају изражену дистанцу у односу на предмет проучавања. Др

Дрљача у етнографским записима о Русинима не представља себе, своја убеђења, већ веродостојно бележи оно што је видео и чуо. Стога су његови записи истовремено и слика одређеног етничког сећања међу Русинима и одраз времена, друштвено-културних услова у којима су Русини настојали да остану „своји на своме“.

При крају књиге налазе се рецензије еминентних стручњака – историчара Михајла Хорњака из Београда, етнолога Бреде Влаховић, такође из Београда, и етнолога Љубомира Међешија из Канаде, као и реч издавача на русинском, српском и енглеском језику.

Књига је илустрована старим фотографијама које приказују предмете у домаћинству – кућу, орман и девојачку шкрињу, радове у пољу који се данас обављају на савременији начин (кошење и вршидба пшенице, процес рада са кудељом), ношње из разних периода, традиционалне обичаје (прело, јахање коња) итд.

Изворна сведочанства, каква нам је у овој књизи дао др Дрљача, драгоцен су за сваки народ, а посебно за нас Русине, јер кад надалеко познат и признат научник нерусинског порекла

придаје толико пажње традиционалним, културно-етничким карактеристикама Русина, као вредностима које етнологија и друге научне дисциплине теоријски препознају и у научној пракси поштују, онда је то разлог више да и Русини буду упознати са њима.

Вероватно нећу рећи ништа ново ако вас подсетим да *ниједан посао није урађен толико добро да није могло и боље*. Боље увек може да буде, али се надам да ће ова корисна књига и у овако скромном издању, које су чланови Лингвистичке секције Друштва за русински језик, књижевност и културу са љубављу и поштовањем припремили за штампу, наћи пут до својих читалаца. Ја је заиста топло препоручујем и срдечно захваљујем проф. др Душану Дрљачи на томе што је Русине представио читаоцима са српског језичког подручја, а нама Русинима омогућио да сазнамо о себи више него што смо до сада знали и заветовао нас на очување, неговање и дограђивање наших националних, културолошких и интелектуалних тековина.

Па, нека је срећан пут овој књизи. За њено читање потребни су само добра намера и чисто и отворено срце.

Хелена Међеши

Упутство ауторима

Гласник Етнографског института САНУ, познат широј научној и стручној јавности као једина етнологска публикација међународног ранга у Србији (R 52), већ више од пола века објављује резултати истраживања етнологских 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 матодолошком 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 установе, адресу и електронску 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 у електронској верзији или e-mailom на адресу marija.djokic@sanu.ac.yu као Word документ. – Користи се фонт *Times New Roman* ћирилица, са напоменама испод текста. Уз рукопис се предају сви потребини прилози (илустративни прилози, табеле. . .) у изворном формату. 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.
- 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*.
- *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 (ГЕИ САНУ) XI. – следећи пут: ГЕИ САНУ XI,

Курзивом се обележава назив рада.

¹М. 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; ista, *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; isti, *Semiologija rituala*, Prosveta – XX vek, Beograd 1985, 115-142.

Као скраћенице користи се:

н. д. , = наведено дело – Исто = када су подаци идеитични претходној напмени – иста, исти = када се ради о аутору из претходне напомене – Уп. – упореди – в. = види

Када се поново наводи дело пише се само име аутора и назив дела

први пут: М. Прошић, *Теоријско-hipотетички оквир за проучавање поклда као обреда прелаза*, Етнолошке свеске I, Београд 1978.

други пут: М. Прошић, *Теоријско-hipотетички оквир за проучавање поклда као обреда прелаза*.

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 SASA 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 1st every following year.

Sincerely,

Editorial Board of the
Bulletin of the Institute of Ethnography, SASA

Contributions submitted for review should take the following format:

- length up to 30. 000 characters;
- name, institutional affiliation, address and e-mail 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;
- an electronic version (in Word doc) send at marija.djokic@sanu.ac.yu ;
- Times New Roman, in Cyrillic, notes in the text, accompanied by tables, marked illustrations etc.
- If Ancient Greek or Ancient Slavic are used, submit also used fonts.
- 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 *tif*, *pdf* или *jpg*.

- *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 (ГЕИ САНУ) XI. – next time: ГЕИ САНУ XI,

Italics for the paper title:.

¹М. Vodopija, *Maturiranje kao ritte de passage*, Narodna umjetnost 13, Zagreb 1976; М. Prošić, *Teorijsko-hipotetički okvir za proučavanje poklada kao obreda prelaza*, Etnološke sveske I, Beograd 1978; ista, *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); isti, *Semiologija rituala*, Prosveta – XX vek, Beograd 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* . . .