

4Д-250/5

СРПСКА АКАДЕМИЈА НАУКА И УМЕТНОСТИ

ЗБОРНИК РАДОВА

НОВА СЕРИЈА Књ. I

ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ

Књ. 5

БЕОГРАД
1971.

ЗБОРНИК РАДОВА

НОВА СЕРИЈА Књ. 1

ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ

Књ. 5

ACADÉMIE SERBE DES SCIENCES ET DES ARTS

RECUEIL DES TRAVAUX

NOUVELLE SERIE N° I

INSTITUT ETNOGRAPHIQUE

N° 5

Rédacteur
DUSAN NEDELJKOVIC
Membre de l'Académie

Comité de rédaction
MIRKO BARJAKTAROVIC, DUSAN DRLJACA, SLOBODAN ZECEVIC,
DUSAN NEDELJKOVIC

Présenté à la VI séance de la Classe
des sciences sociales de l'Académie, le 6. IV 1971.

B E O G R A D
1971

СРПСКА АКАДЕМИЈА НАУКА И УМЕТНОСТИ

СРПСКА АКАДЕМИЈА
ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА
СРПСКА АКАДЕМИЈА НАУКА И УМЕТНОСТИ

И. бр. 17078

ЗБОРНИК РАДОВА

НОВА СЕРИЈА Књ. I

ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ

Књ. 5

Уредник

академик ДУШАН НЕДЕЉКОВИЋ

Редакциони одбор

МИРКО БАРЈАКТАРОВИЋ, ДУШАН ДРЉАЧА, СЛОБОДАН ЗЕЧЕВИЋ,
ДУШАН НЕДЕЉКОВИЋ

Примљено на VI скупу Одељења друштвених наука Српске академије наука
и уметности, 6. IV 1971. год.

БЕОГРАД
1971.



Лектор: Никола Родић
Технички уредник: Душан Дрљача
Словослагач: М. Матијевић и В. Кузмановић
Метер: М. Јовановић

*Штампано уз учешће средстава Републичке заједнице
за научни рад СР Србије*

Штампа: ГИП „ПРОСВЕТА”, Пожаревац, Д. Марковића 25. Тел. 24-54.

С А Д Р Ж А Ј

Мирослав Драшкић, Становништво лимитрофног српског села Свињице у Румунији — — — — —	7
Душан Масловарић, Привреда у Свињици — — — — —	21
Јелена Аранђеловић — Лазих, Ношња у Свињици — — — — —	39
Никола Пантелић, Породични односи и свадбени обичаји у Свињици — — — — —	57
Петар Костић, Годишњи обичаји у српским селима румунског Бердапа — — — — —	73
Слободан Зечевић, Народна веровања у Свињици — — — — —	89
Душан Недељковић, Народно певање лимитрофне темишварске српске етничке групе — — — — —	101
Душан Дрљача, Темишварски „Нови живот” о југословенским народностима у Румунији — — — — —	138
Мирко Барјактаровић, Трагови српских насеља у некадашњој „Новој Србији” Украјине — — — — —	139

TABLE DES MATIÈRES

Miroslav Draškić, Population du village limitrophe serbe de Svinjica en Roumanie — — — — —	7
Dušan Maslovarić, Economie au village de Svinjica — — — —	21
Jelena Arandjelović-Lazić, Costume populaire à Svinjica — — —	39
Nikola Pantelić, Famille et les coutumes nuptiales au village de Svinjica — — — — —	57
Petar Kostić, Cycle annuel de coutumes dans les villages serbes dans la région de Portes de fer en Roumanie — — —	73
Slobodan Zečević, Croyances populaires à Svinjica — — — —	89
Dušan Nedeljković, Chant populaire du groupe ethnique serbe limitrophe de Temišvar — — — — —	101
Dušan Drljača, The Timisoara magazine »Novi život« about the Yugoslav nationalities in Romania — — — — —	133
Mirko Barjaktarović, Once more about Serbs in Ukraina — — —	139

Мирослав ДРАШКИЋ

СТАНОВНИШТВО ЛИМИТРОФНОГ СРПСКОГ СЕЛА СВИЊИЦЕ У РУМУНИЈИ

Село Свињица се налази на самој левој обали Дунава у тзв. „Банатској клисури“ у Румунији, која се простире југоисточно од Беле Цркве дуж леве обале реке Нере и Дунава све до краја малог Берапа, а у подножју југозападних огранака јужних Карпата, захваћајући површину од око 600 км².¹⁾

У Банатској клисури налазе се следећа села, почев од реке Нере низ Дунав: Лесковица, Златица, Луговет, Соколовац, Базијаш, Дивич, Белобрешка, Радимна, Сушка, Српска Пожежена, Румунска Пожежена, Мачевић, Нова Молдава, Стара Молдава, Коронини, Св. Јелена, Горнеа, Сикевница, Љубкова, Брзаска, Дренкова, Козла и Свињица.²⁾

Од побројаних села четрнаест је претежно насељено српским становништвом: Лесковица, Златица, Луговет, Соколовац, Базијаш, Дивич, Белобрешка, Радимна, Српска Пожежена, Мачевић, Стара Молдава, Љубкова и Свињица.³⁾

Румунским становништвом насељена су следећа села: Сушка, Румунска Пожежена, Нова Молдава, Коронини, Св. Јелена, Горнеа, Сикевница, Брзаска, Дренкова и Козла.⁴⁾

Према Мил. Филиповићу сва села поред леве обале реке Нере; Лесковица, Златица, Луговет, Соколовац припадала би етничкој групи Хера, која, као што је познато, заузимају пределе око Беле Цркве. Остала српска села, почев од јужне подгорине планине Локве, чине посебну преону и српску етничку целину Клисуру. Ипак, Филиповић на једном месту истиче да понеко и Клисурац назива Херама.⁵⁾ Из студије др Павла Ивића о месту банатског херског говора међу српским дијалектима излази да сви становници српских насеља са обе стране границе говоре јединствених тзв. смедеревско-вршачким дијалектом, који се простире на много широј територији северне Србије, источне Шумадије и Мораве, што значи да обухвата и сва српска села Банатске клисура. То је по Ивићу стари говорни тип североисточних српских крајева.⁶⁾

1. Александар Станојловић, *Монографија Банатске Клисура*, Петровград 1938, стр. 7.
2. Исто, стр. 7.
3. Александар Станојловић је ова села у поменутој монографији означио као српска и посебно их је обрадио. У њих убраја и атар некадашњег српског села Округлице, стр. 89.
4. Александар Станојловић ова села посебно не обрађује, сматрајући их румунским.
5. Др Миленко Филиповић, *Банатске Хере*, Војвођански музеј, Нови Сад, посебно издање, 1958, стр. 13.
6. Др Павле Ивић, *Место банатског херског говора међу српским дијалектима*, Банатске Хере, стр. 326—353.



Поменућа села већином леже на уском појасу између леве обале Дунава и планина јужних Карпата. Одмах изнад Базијаша и Нове Молдаве уздиже се планина Локва са врховим од 300—618 м висине. Од ње, у правцу југоистока, протеже се планина Крак — Алмаш са врхом Молдавица (720 м) све до речице и села Брзаске. У продужењу, ка селу Свињици, простире се најјужнији део Карпата, кога Дунав у оштром луку заобилази, под називом Сретиње са врховима до 1226 м.⁷⁾

Дужина појаса клисурске долине износи од Лесковице до Свињице 110 км. Ширина ове долине варира између 250 м — 6 км.⁸⁾

Планине дуж Клисуре и данас су покривене густим шумама. Током 18. и средином 19. века, нарочито источни део Клисуре, био је покривен огромним густим шумама, које су у то доба захватале 468.025 км² јутара.⁹⁾ Ове густе шуме биле су све до двадесетих година овога века одлична склоништа за разне дивљачи (срна, дивљих свиња, медведа и др.¹⁰⁾

Долином Клисуре, код нас позната под називом Бердап, од Оршаве — која је данас примила изглед модерног града са успелом савременом архитектуром, сретно изниклим солитерима на прелепој обали Бердапског језера и реке Черне, која се тек на румунској страни открива у свој својој лепоти — води макадамски пут уз саму обалу Дунава ка селу Свињици удаљеном око 40 км. Пробија се кроз гвоздена врата низом оштрих и опасних окука. Од Свињице продужава све до Базијаша, односно српско-румунске границе у близини Беле Цркве. Овај пут изградио је инж. Вапхархељи 1837—1840. настојањем грофа Сечењија.¹¹⁾

Природно, сва поменућа села на дугачком потезу од Базијаша до Оршаве повезује Дунав, који је на овом делу постао плован тек 1830. године.¹²⁾ Међутим, ни данас свако од ових села нема сопствено пристаниште. Имају га само Дренкова (теретно), Нова Молдава и Базијаш. Она су, ипак, неподесна за саобраћај.

Овај претежно планински и запутни крај, поготово његов средишњи део, где је управо лоцирано село Свињица, опасан је као што сам нагласио моћним обручком Дунава. То донекле условљава релативно повољну климу, а самим тим и повољне услове за земљорадњу, сточарство, (тачније овчарство), виноградарство, воћарство и риболов.¹³⁾ Међутим, због природних неповољних саобраћајних веза како у прошлости тако још и данас; граничног положаја између некадашњих великих европских сила Аустрије и Турске; данашњег његовог положаја у такорећи мртвом углу југозападне Румуније, пољоприв-

7. Александар Станојловић, н. д. стр. 8.

8. Исто, стр. 8.

9. Срећко Милекер, **Историја Банатске војничке границе, 1764—1873**, Панчево, 1926, стр. 97.

10. Александар Станојловић н. д., стр. 8.

11. Ср. И. Стојковић, **На лепом српском Дунаву**, Београд, 1893, стр. 205.

12. Исто, стр. 219.

13. Александар Станојловић, н. д., тр. 9.

реда овога краја никада није била, а чини се није ни данас, на завидној висини.

Све поменуте привредне гране нису биле ни између два рата видније развијене, о чему нам даје податке А. Станојловић у својој монографији Банатске клисује. Томе је нарочито допринело разграничавање после првог светског рата између Југославије и Румуније. Откако је пристаниште Базијаш одвојено од своје економске позадине (Беле Цркве и Вршца), робни промет је готово замро. Губитак тржишта румунске власти су покушале да надокнаде одржавањем недељних пазарних дана у Новој Молдави, Соколовици и Старој Молдави, али без успеха. Изгледа да се овај крај пренуо тек изградњом Бердапске хидроелектране.

Села у румунском делу Бердапа данас су углавном укључена у државна социјалистичка пољопривредна газдинства (са дозвољеном индивидуалном окућницом) осим села Свињице, које је у условима поменуте географске конфигурације и саобраћајне изолованости, остало пасивно. Његова производања остаје испод просека рентабилности чак и за пољопривредна газдинства, која ни сама нису, како сам чуо, довољно продуктивна.

Становништво Свињице упућено је зато на рударство, пошто се у близини села налазе мањи угљени и кречњачки мајдани.

*

Нећу се упуштати у детаљно излагање историјске прошлости овога краја. Нагласићу само неке битне историјске чињенице, које су на свој начин могле имати утицаја на етнички карактер Свињичана.

Са освајањем Темишвара од стране Аустријанаца 1716. године ранија потиско-поморишка војничка граница са својим војничким уређењем постала је сувишна.¹⁴⁾

Променом војно-политичке ситуације између Аустрије и Турске, на Дунаву 1764. године Аустрија формира три гранична пешадијска пука, сваки са по 12 компанија. Свакој компанији је уступљено одређено земљиште са појединим селима чије је становништво, као што је познато, имало одређене војничке дужности.¹⁵⁾

Подручје данашњег Бердапа, односно Банатске клисуре, заузима су два граничарска пука: западно, илирски (српски) граничарски пук и источно, око Оршаве, влашко-илирски граничарски пук.¹⁶⁾

Првом су припадала сва српска и румунска клисурска села која смо напред набрајали. Други, влашко-илирски пук је 1774. године територијално заузимао свих једанаест оршавских села, а у Клисури српско село Свињицу и влашка села: Тисовицу, Плавишевицу, Дубову, Отрадину, Јасеницу и Кривицу.¹⁷⁾ Чини се да је управо у близини свињичког атара била граница ових двају пукова. Свињица се и у овој

14. Срећко Милекер, н. д., стр. 12.

15. Исто, стр. 67.

16. Исто, стр. 69.

17. Исто, стр. 43—44.

војно-административној подели издвојила од осталих српских села Банатске клисуре. Тако је било и са другим њеним животним и културним манифестацијама.

Ради олакшавања администрације и војничке службе 1777. године спојена су мања места на целој граници, а села са растуреним кућама су груписана.¹⁸⁾ Вероватно се тада губи село Округлица, које се спаја са Соколовцем.¹⁹⁾

Све до престанка институције границе, 1873. године вршена су даља реформисања, али се на подручју села Свињице ништа није битно мењало. У влашко-илирском батаљону било је 3.378 људи, који су војничку службу вршили у народном оделу, а порез на земљу плаћали бенефицирано.²⁰⁾

За село Свињицу у народу се чује назив „Свињица“, чисто словенска реч.²¹⁾ У нашој земљи често се налази на овај назив. Помиње се у 13. веку у Хрватској,²²⁾ а налази се у топономастици Србије, нарочито смедеревског округа и Млаве (у Млави се Петровац на Млави некада називао Свине).²³⁾ А. Станојловић га назива „Свињицом“.²⁴⁾ Међутим, у наводима др. Д. Поповића, Свињица се свуда наводи под називом „Свиница“.²⁵⁾

Под утицајем, вероватно, румунских лингвиста, свињички директор осмогодишње школе Плаве Петровић износи занимљиво тумачење. Њихови преци бавили су се у мањој мери свињогојством, а много више виноградарством. По његовом мишљењу село је добило назив од румунске конструкције реченице „село иза винове лозе“. На румунском се ова реченица конструише речима „сат“ (село), „вин“ (вино), „вита“ (лоза),²⁶⁾ што се слива на српском у „свињица“. Колико је то тачно и зашто ово село Д. Поповић наводи као Свиница, требало би да буде предмет даљих, нарочито филолошких истраживања. Највиши врх планине Сретиње (1226 м) 38 км северно у ваздушној линији од села, према географским картама, назива се такође Свињица. И то је моменат који би могао бити важан у разматрању назива овог села.

Према ономе што сам записао од разних казивача у самом селу, а што је забележио и румунски лингвиста Миле Томић, проф. уни-

18. Исто, стр. 48.

19. Др Душан Поповић, *Срби у Банату до краја осамнаестог века*, САН, Етнографски институт, књ. 6, Београд, 1955, стр. 187.

20. Срећко Милекер, н. д., стр. 61.

21. *Рјечник хрватскога или српског језика*, ЈАЗУ, св. 72, Загреб, 1960. 300.

22. Исто, стр. 300.

23. Исто, стр. 303.

24. *Монографија Банатске Клисуре*, стр. 111.

25. *Срби у Банату*, стр. 192.

26. Radu Flora, *Dictionar Sărb — Român*, Varsset, 1952 pod: selo, vino, loza.

верзитета у Букурешту,²⁷ у народу постоје неколико предања о пореклу свињичког становништва. По једнима, они су дошли из долине Тимока и Нишаве; по другима, из Македоније; по трећима „засељени“ су из околине Трове (вероватно из Бугарске); по четвртима село се заселило из Песака (горњи Банат, дакле, са северне стране села). А. Станојловић, који је био родом из Класуре и могао да прибележи старије традиције, наводи народно предање, по коме је један део становништва насељен из Крашове, један из Јабуре у Бугарској, а један део из Крајине (вероватно Тимочке).²⁸

Ова старија народна предања изгледа да имају историјске основе и стварно одговарају етничким процесима овог дела Баната.

Као што је познато, у Банату, је још пре сеоба Срба с југа између 15. и 18. века било староседелаца Словена, који никада нису ни прешли Дунав. Они су се спорадично разместили не само у Банату, већ и у планинским масивима Карпата. Једна оаза тог старог словенског становништва су Крашовани у околини Решице, око 100 км северно од Свињице. За њих је Ј. Ердељановић утврдио да су један од најстаријих словенских слојева у Банату.²⁹ Да ли је ово архаично становништво могло једним делом да се нађе у Свињици? Историјски подаци то допуштају. Свињица је веома старо насеље. Поред осталих класурских села, помиње се већ у 15. веку (1437. године.)³⁰ Посредно о Свињици имамо податке из 16. века. Србин Петровић бан Карансебешки и Лугошки у атару данашњег села Свињице у 16. веку подигао је утврђење за одбрану прелаза преко Дунава од стране Турака, од кога се и данас виде рестауриране три куле на самој обали Дунава.³¹ Кретања српског становништва у овом делу Баната нису текла само с југа на север, него и обрнуто. Таква струјања догодила су се после пада Баната под аустријску власт (1716-1736 године).³² Укидањем потиске и поморишке границе многи Срби граничари и друго невојничко српско становништво прелази на нову формирану банатску границу, на Дунав. Историјски чињенице допуњује и етнoлошки, па и филолошки материјал. Без даљег проучавања крашованске традиционалне културе не бих желео да извлачим никакве закључке (та истраживања би свакако морала да се спроведу), али указујем на један важан моменат: — свињички говор је у читавој својој структури сачувао старе словенске одлике, између осталог, чини ми се, стару словенску деклинацију са наставком „ов“ у шестом падежу, псеудо-икавизме, пошто се старо јат није заменило потпуно гласом е, те речи „санце“, „врв“ и сл. Говор, елементи ношње (нпр. кошпуља „карпатка“ са набраним станом код рамена није карактеристична за

27. Миле Томић, Нови живот, год. XI/1 стр. 83—86, Темешвар, 1967.

28. А. Станојловић, н. д., стр. 112.

29. Др Јован Ердељановић, Трагови најстаријег словенског слоја у Банату, Niderluf Zbornik, Прага 1925, стр. 293—300.

30. Др Душан Поповић, н. д., стр. 73.

31. Ср. И. Стојковић, н. д., стр. 205.

32. Др Душан Поповић, н. д., стр. 73.

српско становништво јужно од Дунава), низ архаичних обичаја, о којима ће моје колеге говорити, упућују на архаичну словенску културу, карактеристичну и за Крашоване. Све то указује да архаично словенско становништво није морало бити лоцирано само на околину Репице, него и јужније у углу Дунава, у коме је смештено тако изоловано насеље као што је Свињица — у пределу Малог и Великог казана где и иначе има веома архаичних културних елемената.

Народно тумачење да је становништво Свињице једним делом из Тимочке крајине, сасвим одговара историјским и антропологеографским чињеницама из тог дела наше земље. Као што је познато, из Тимочког краја, а нарочито Црне Реке, текле су знатне миграције стариначког српског средњовековног становништва преко Дунава у данашњу Румунију.³³⁾ Уосталом, исељавања Тимочана преко Дунава у Панонију догодила су се већ у првој половини 9. века под вођством тимочко-кучевског кнеза Борне.³⁴⁾ Ако нас свињичански говор унеколико упућује и на тимочки, изненађења не би требало да буде. Тимочки говор је знатно заостао у развоју и остао на архаичном ступњу, што се мање више догодило и са другим српскохрватским периферним говорима. Његову велику старину, а уз то и велику блискост са другим нашим старим архаичним говорима добро илуструје чакавски „Мисал“ из 1483. године са идентичним говорним карактеристикама.³⁵⁾ У посебном додатку овога саопштења записане су све породице које данас постоје у селу. Могуће их је било сврстати у родове, пошто се и данас још зна које све данашње породице потичу од једног родоначелника. Сматрају се родом, тако да унутар њих, колико сам могао то да проверим, не долази до брачних веза. Ти родови се називају, на пример, на овај начин: Балабановци, Цвејинци, Рашкинци, Пицуловци, Буринци и сл. Иста појава забележена је и у Тимоку, где се називи родова исто тако завршавају на „ци“.³⁶⁾ Уосталом, целокупна култура тимочког становништва одликује се такође бројним архаичним елементима заснованим на мешању пресловенских пороманизованих група са ранословенским досељеницима.

Предање о досељавању становништва из Бугарске могло би да се односи опет на досељавање из Тимока. Уочи пада под турску власт Тимочка и Негогиска крајина биле су пограничне области у саставу бугарског Видинског царства Ивана Страцимира. Тек после Никопољске битке 1396. године, која је дефинитивно решила судбину свих бугарских земаља, Турци су на територији некадашњег видинског царства успоставили крајишничку Видински санџак, из кога су вршили упаде у Влашку и Молдавију, у Угарску и српску Деспотовину.³⁷⁾

33. М. Станојевић, **Тимок**, Српски етнографски зборник, књ. LV, СКА Београд, 1940, стр. 425.
 34. Светислав Првановић, **Тимочко-кучевски кнез Борна, оснивач прве хрватске државе**, Развитак, 4—5, Зајечар, 1962, стр. 70—76.
 35. Исти, **Трагом старих Тимочана**, Развитак 6, Зајечар 1969, стр. 79.
 36. Маринко Станојевић, н. д., стр. 57—123.
 37. Др Душан Половић, н. д., стр. 73.

Природно, већ у то време из те области долази до пресељавања становништва, али то не значи да долази до пресељења Бугара, иако је и њих могло да буде,³⁸) већ старог тимочког, у то време, национално аморфног становништва.

По др. Д. Поповићу око 1700. године населили су се у Банат Срби из јужне Србије (вероватно се мислим на Македонију) и то у знатном броју. О њиховој даљој судбини немамо никаквих историјских вести, осим назива једног села а то је у Поморишју, „Македонија“.³⁹) Да ли је то становништво дошло и у Клисур, можемо само да нагабамо из народног предања. Иако би то питање такође требало да буде предмет даљег истраживања, лично одбацујем ту могућност. Старо српско средњовековно тимочко и арханчно српско банатско становништво очигледно су овде претежан слој и основни фактор у етничкој структури.

Село има данас (тачније 1969. године) 1541 становника. Домова има 375. Излази да просечна породица има четири члана. Сви становници говоре српским материјним језиком, а службено румунским.

Пре него што се сместило на данашњем месту тзв. „Циганском Вагонцу“, село се у прошлости два пута изменило. Традиција каже да је било не месту поменутих „трију кула“ код обале Дунава, па затим у планини на даљини од око 10. км. У планину су бежали од Турака да не би вукли „галије“ по Дунаву. Врло је занимљиво да о прошлости војничке границе у њиховом селу нема предања. Наравно, о томе се сазнаје из докумената. Из још сачуваних протокола крштених од 1824 — 1832. године поред имена и презимена стоји обично „граничар“ или „греницер“. Из истих књига сазнајемо да је било и „корманоша“.⁴⁰)

Село је збијеног типа, какав се среће у пределу источне Србије и Бердапа. Врло је могуће да је прописима, као што смо видели, збијано, пошто код становништва још и данас постоји стална тежња да се преселе на „салаш“ планинску кућу изграђену од тврдог материјала.

Има се утисак да се Свињичани ни до данас нису инкорпорирали у њима туђу државу. Стариначки слој, као најбоље прилагођен средини и срастао за месна средства за производњу, показује виталну снагу асимилације романских елемената. То закључујем на основу неколико елемената. У протоколу крштених из прве половине 19. века било је насељавања из околних румунских села. Стоји да се 5. јуна 1822. године крстило дете Јосифа Паул Снала и Катарине Хорничел, новодошљака из Тисовице. У многим родовима који носе искључиво

38. Телбизов, **Бит Бугара в Румунија**, Бугарска академија наука, Софија, 1963.

39. Др. Душан Поповић н.д., стр. 21.

40. Протоколи се чувају у месној комуналној канцеларији.

називе словенског родоначелника јављају се презимена карактеристична за влашку етничку групу јужно од Дунава. На пример, међу Пицаровцима има Јанкуловића, у Драганинцима има Курића, међу Гашпаровцима има и Јоновића и Јанкуловића и Балаћа, у Шулинцима има породица с презименом Влак, Влак, међу Царановцима (они би такође могли бити пореклом Романи) има Кувина итд. (види посебан део, додатак).

Оно што је, чини ми се, карактеристично за све старинце и староседеоце, Свињичани су, троми и изгледа непредузелживи. Становници српских села осталог дела Клисуре, који се по култури знатно разликују од Свињичана (говор смедеревско-вршачки, бантска српска ношња, банатски обичаји итд.), сматрају их нижим од себе, заосталим, непросвећеним, тврдоглавим и лењим. Нисам нашао појаву да је Свињичанин или Свињичанка отишла у неко клисурско српско село све до после овог рата. Данас већ има таквих случајева, али су разлози тог мешања између ове две српске етничке групе сасвим бизарног карактера. Свињичани нису, као што сам рекао, обухваћени сељачком радном задругом. Свако ради на свом сопственом имању. Девојкама из Љубкове то одговара и као најближе одлазе за снахе Свињичанима. Сасвим један споредан и у општем друштвеном процесу један контраверзан разлог. За историју потпуно неухватљив.

Такав третман Свињичана од осталог клисурског српског становништва, условљен вероватно њиховом етногенезом компонованом од архаичних етничких елемената, успоставио је и једну другу важну појаву: Свињица је у великој мери ендегамно насеље упућено на себе. На тај начин створио се један круг. Сложена етногенеза са посебним културним манифестацијама створила је један биолошки фактор, који опет својеврсно утиче на друштвени статус тог насеља. Друштвени статус, опет, има утицаја на биолошке факторе.

Све то укупно, чини ми се, учествује у одређивању националне свести Свињичана. У тој средини, страној администрацији, држави, они су национално свеснији Срби него, на пример, Љубковчани. То је доста слободно речено, али процес етничких стапања и губљење националне свести у Љубкови је видан. Додуше, тај је процес и тамо веома сложен и фино изнијансиран и заснован на другим етничким мешањима — мешањима Срба и Влаха, али је у току који је обухватио, колико знам, не само Љубкову, већ друга српска села: Лесковицу, Луговет, Пожежену, Златицу, и др.

О броју становника и домова у Свињици недостају подаци за један дужи период. Многи статистички подаци сумарни су за целу Клисуру па се подаци не могу издвојити. Углавном, први подаци о броју домова потичу из 18. века. Године 1713, село је имало 45 кућа, 1749.

године 78 кућа, 1783. имало је 100 домова.⁴¹ И у овим надасве скромним подацима може се утврдити један процес насељавања условљен историјским догађајима. Ако је 1713. село имало 45 кућа, можемо га сматрати већим селом, с обзиром на опште стање популације тога доба. Значи да је сасвим извесно постојало и у 17. веку и то свакако пре досељавања српског становништва 1690. године. Да би се у то време формирало тако једно велико село, требало је много дуже времена. Значи, постојало је пре велике сеобе Срба са Косова и Метохије. После аустријске владавине северном Србијом 1718—1736. године село се повећава скоро за 50%. То значи да је у то време било насељавања из северне Србије. У доба аустро-турских ратова и поред свих невоља оно се даље увећава чак на 100 домова. Из тог времена немамо број становника за Свињицу. Село Соколовац и Мачевац такође имају 100 домова, али око 600-800 становника.⁴² Може се претпоставити да их је Свињица имала чак и више.

Податке о броју становника имамо тек из 19. века. Године 1846. село је имало 890 становника,⁴³ 1880. је имало 1146;⁴⁴ 1891., Свињица је имала 1413 становника; 1905. године 1411; 1924. забележено је 1370; 1935. има 1489; 1938. је имала око 1660 душа.⁴⁵ Данас има, као што смо рекли, 1541 становника.

ПОСЕБАН ДЕО

Срби

Пауњеловци (Аврамовићи 3 куће, Св. Јован и Св. Никола; Јовановићи 1 кућа, Св. Никола); Балабановци (Илићи 6 кућа, Св. Никола); Сарафиновци (Грујићи 2 куће, Св. Петка); Цвејинци (5 кућа, Петровићи, Св. Никола); Пицаровци (4 куће, Јанкуловићи, Св. Никола, два брата су у току првог св. рата пресељена у село Бољетин код Д. Милановца); Шворцеловци (Петровићи 2 куће, Св. Петка); Ајдаковци (Јовановићи 3 куће и Балаћ 1 кућа, Св. Никола); Буринци (Бурићи 5 кућа, Филипковићи 1 кућа, Св. Никола); Пицуловци (Велимировићи 1 кућа Св. Никола); Рашкинци (Велимировићи 1 кућа, Петровићи 2 куће, Св. Никола), Дрнчуловци (Јанкуловићи 3 куће, Св. Никола); Бурка (Младеновићи 2 куће, Св. Јован); Пурбинци (Јовановићи 1 кућа, Св. Јован); Мантинци (Јанкуловићи 5 кућа, Св. Никола и Св. Димитрије); Шапановци (Стојнићи 2 куће, Св. Димитрије); Брезењевци (Јанкуловићи 2 куће, Св. Димитрије); Стојкинци (Мартиновићи 1 кућа, Стокић 1 кућа, Св. Никола); Туфчинци (Филиповић 1 кућа, Илићи 1 кућа); Стагаревци (Николићи 3 куће, Св. Јован, Србу 1 кућа, зет Румун; Аврамовић (Аврамовићи 3 куће, Св.

41. Душан Поповић, н. д., стр. 192.

42. Исто, стр. 197.

43. Исто, стр. 197.

44. Исто, стр. 197.

45. А. Станојловић, н. д., стр. 112.

Јован); Драганинци (Курићи 4 куће, Св. Петка); Драгуловци (Каталинчићи 4 куће, Св. Алимпије); Маркушовци (Бурша 1 кућа, Св. Никола); Пазаркинци (Јанкуловићи 5 кућа, Св. Никола); Штудак (стара породица, данас Петровићи 1 кућа, Св. Никола); Рцуловци (Петровићи 1 кућа, Св. Никола); Пумеловци (Петровићи 1 кућа); Дачинци (Петровићи 6 кућа, Јовановићи 1 кућа, Св. Никола); Буршинци (Бурша 1 кућа, Курић 1 кућа, Св. Петка; Лазаревци (Буршин 2 куће, Св. Петка, Св. Аранђел); Копиљњакковић (Јовановићи 1 кућа, Св. Јован); Гашпаровци (Јоновићи 2 куће, Јанкуловићи 1 кућа, Балаћ 1 кућа, Св. Никола); Јелчинци (Новак 2 куће, Св. Илија); Зајинци (Курићи 3 куће, Св. Никола); Прљинци (Курићи 1 кућа, Бурша 1 кућа); Пуринци (Илићи 1 кућа, Путник 1 кућа, Св. Никола); Шупинци (Влак, 5 кућа, Св. Никола); Шуваковци (Новак 3 куће, Св. Никола и Св. Илија); Андрешовци (Јовановићи 2 куће, Св. Никола); Милашовци (Грујићи 1 кућа, Аврамовићи 2 куће, Чејка 1 кућа, сви Св. Петку); Чвргинци (Максимовићи 1 кућа, Аврамовићи 1 кућа, Св. Лазар); Кузминци (Јовановићи 3 куће, Св. Петка); Жоринци (Јовановићи 3 куће, Петровићи 1 кућа, Св. Никола); Претичеловци (Јовановићи 1 кућа, Савићи 1 кућа, Св. Никола); Пудлинци (Аврамовићи 2 куће, Илићи 1 кућа, Св. Јован) Киверашовци (Велимировић 2 куће, Св. Никола); Пажинци (Јовановићи 3 куће, Св. Алимпије, Драгуца — Румун, зет из Плавичевице 1 кућа); Јованчевци (Филиповићи 1 кућа, Велимировићи 1 кућа, Петровићи 1 кућа, сви Св. Петка); Сандуловци (Шурлан су били раније, данас су Младеновићи, Божић); Бундуловци (Максимовићи 2 куће, Св. Никола); Неделковци (Јанкуловић 3 куће, Јерemiћи 1 кућа, Св. Никола); Рајинци (Предићи 3 куће, Војновићи 1 кућа, Св. Никола); Цагујовци (Новак 2 куће, Св. Никола); Мабаровци (Јовановић 3 куће, Св. Никола); Германовци (Фрумосу 1 кућа, Св. Никола, дошао зет Румун у кућу из Плавичевице); Мирчинци (Аврамовићи 1 кућа, Балаћ 1 кућа, Грујић 1 кућа, сви Св. Никола); Филиповци (Филипови 3 куће, Св. Никола); Јуминци (Јовановићи 2 куће, Св. Никола); Спасојенци (Илић, 4 куће, Св. Никола); Урсинци (Јовановићи 1 кућа, Јанкуловићи 1 кућа); Лошињици (Путник 1 кућа, Курићи 2 куће, Св. Лазар); Драгусеља (Радуца 1 кућа, Свети Лазар); Влајкинци (Влак 2 куће, живе на салашу изван села; Царановци (Кувин 2 куће, Св. Аранђео); Томинци (Каталинчићи 1 кућа, Аврамовићи 1 кућа, Св. Аранђео); Куринци (Величевићи 1 кућа, Св. Никола); Јанинци (Јовановићи 1 кућа, Св. Никола); Думинци (Мартиновићи 4 куће, Св. Лазар); Пекаровци (Марта 1 кућа, Св. Петка); Цибрешовци (Савић 3 куће, Божић 2 куће, Св. Петка); Чардакан (Илић 2 куће, Св. Никола); Цигане (Первулеску 1 кућа, Св. Петка); Прединци (Предић 1 кућа Св. Никола); Гешинци (Максимовићи 1 кућа, Јовановићи 1 кућа, Влак 1 кућа, сви славе Св. Николу); Попа (Деспотовић 2 куће, Св. Никола, кажу да је предак учио за попа па отуд надимак); Крајинци (Крајићи 2 куће, Св. Јован); Блаудеровци (Јовановићи 2 куће, Св. Никола); Алмаж (Алмаж 1 кућа, зет Румун у српској кући); Ковачовци (Петровићи 1 кућа, Св. Аран-

Бел); Ненадовици (Велимировић 1 кућа); Шунтринци (Велимировић 1 кућа, Владулеску 1 кућа, зет Румун у српској кући, Св. Никола); Цуцинци (Војновић 3 куће, Недељковић—Грујић 1 кућа, Св. Петка); Пачаоринци (Максимовићи 1 кућа, Св. Никола); Боћинци Велимировићи 1 кућа, Св. Лазар); Фуџинци (Величевићи 4 куће, Петковићи 1 кућа, Св. Никола); Донинци (Петровићи 3 куће, Св. Петка); Мартиновци (Војновићи 2 куће); Путниковци (Путник 2 куће, Св. Никола); Блажуловци (Максимовићи 2 куће, Курић 1 кућа, Св. Никола); Беровићинци (Величевић 3 куће, Св. Никола); Бутаровци (Петровић 2 куће, Св. Петка); Вицкинци (Петровићи 2 куће, Св. Петка); Миринци (Удреску 3 куће, дошао зет Румун у српску кућу, Св. Петка); Анујкинци (Велимировићи 7 кућа, кажу да су дошли из Македоније); Урбановци (Петровићи 2 куће, Св. Никола); Јакобовци (Грујићи 2 куће); Брзинци (Балач 2 куће, Св. Никола); Лачкинци (Петровић 1 кућа, Јовановић 1 кућа, Св. Петка); Мунџинци — Балабановци (Илић 2 куће, Св. Никола); Шаргуљиновци (Грујићи 1 кућа); Цопеловци (Тамеш 1 кућа, Св. Петка, зет Маџар у српској кући, а слави славу земље); Жидовци (Јовановићи 2 куће, Св. Никола) Карабашовци (Јовановићи 1 кућа, Св. Никола); Стаљинци (Јанкуловићи 2 куће, Св. Никола); Бранковци (Пластић 1 кућа, Осикак 1 кућа, зет Румун у српској кући); Балачевци (Балаш 2 куће, Св. Никола); Рубинци (Аврамовићи 3 куће, Св. Никола); Грујинци (Јанкуловићи 1 кућа); Чопљитинци (Јовановићи 3 куће, Св. Никола); Грашпићаровци (Петковић 1 кућа, Св. Петка); Бојинци (Јовановићи 3 куће, Св. Никола); Боцикинци (Мартиновићи 2 куће, Св. Јован); Херкулезовци (Јовановићи 2 куће, Св. Лазар); Чантоковци (Јеремић 3 куће, Св. Петка); Цинкинци (Јовановићи 3 куће, Св. Аранџео);

Румуни

Буковићеану 1 кућа, жена Српкиња; Јан Мока 1 кућа, жена Српкиња.

Маџари

Геза Соч 1 кућа; Јоан Галуц 1 кућа; Емил Галуц 1 кућа; Никола Галуц 1 кућа; Андреј Глуце 1 кућа. Сви ожењени Српкињама.

Цигани

Георгије Журж 1 кућа; Глигоре Журж 1 кућа; Максим Журж 1 кућа; Јон Журж 1 кућа; Русалин Шаин 1 кућа; Даринка Шаин 1 кућа; Димитру Димитру 1 кућа; Адам Шаин 1 кућа; Глигоре Шаин 1 кућа; Јон Мисирка 1 кућа. Говоре српски, румунски и цигански. Жене се између себе.

У протоколу крштених од 1824 — 1832. године помињу се следећа имена и презимена:

Женска: Стана, Агрипина, Параскева, Остина, Малрина, Елена, Ана, Еда, Станка, Петрија, Екатерина, Персида, Калина, Марија, Јелисавета, Мара, Филипона, Анастасија, Стамена, Иконија, Убавка, Самфија, Наста, Емпефимија, Олимпијада, Аготина, Ксенија, Цамфира, Христина, Цвета, Вирсанија, Косана, Евдокија, Сузана, Романица, Латинка, Стојка, Андријана, Наталија, Флора, Пелагија, Маргита, Ивета, Пауна, Румуница.

Мушка: Митрофан, Азар, Јаков, Паун, Петар, Јован, Илија, Аган, Никола, Емануел, Давид, Веселин, Павле, Софроније, Лаврентије, Јанош, Димитрије, Стефан, Касиандин, Марко, Алекса, Младен, Сима, Елисеј, Јосиф, Риста, Филип, Анание, Аксентије, Георгије, Евгение, Дионисие, Веселин, Никша, Игнатие, Спасол, Марин, Захарије, Харалампие, Самуел, Радул, Траило, Луна, Јанко, Сава, Станомир, Вукмир, Александар, Атанасије, Милутин, Миса, Голуб, Ухорија, Драгутин.

Презимена: Кузмановић, Велимировић, Костановић, Новак, Јовановић, Шалитраровић (ово је била јака породица, али је изумрла), Крстић, Петровић, Грујић, Николић, Балач, Савић, Предић, Курић, Илијич, Младеновић, Величевић, Путник, Рашка (изгледа словачка породица), Аграмовић, Војновић, Максимовић, Филиповић, Рашковић (име Мојсије, значи Јевреји).

Кумовали су се највише са житељима из влашких села Плавишевице и Тисовице. У поменутих књигама помињу се кумови Румуни, нпр. Адам Драгуца из Плавишевице. Значајна је појава да су кумови у великом броју жене.

Résumé

Miroslav Draškić

POPULATION DU VILLAGE LIMITROPHE SERBE DE SVINJICA EN ROUMANIE

Le village de Svinjica est situé sur la rive gauche du Danube, au bord même du fleuve, dans la partie roumaine du défilé dit «de Banat» ou de Portes de Fer.

Le territoire actuel du défilé était occupé, au 18^e siècle, par deux régiments frontaliers autrichiens: à l'ouest le régiment illyrien et à l'est valaco-illyrien. Dans le territoire de ce dernier se trouvait aussi le village de Svinjica. Il se distinguait, donc, aussi sous le rapport de division administrative militaire des autres villages serbes dans le Défilé de Banat. Il en était de même de ses autres manifestations de vie et de culture.

Le nom de «Svinjica», utilisé par le peuple, est d'origine purement slave.

Parmi la population du village il y a plusieurs traditions relatives à leur origine: selon l'une, ils sont venus des vallées du Timok et de la

Nišava, selon l'autre de la Macédoine, selon la troisième ils y ont immigré des environs de Trava en Bulgarie, selon la quatrième de la localité de Pesci en Haut Banat en Roumanie et, finalement, selon la cinquième ils proviennent en partie de Karasova aux environs de Resita en Roumanie Occidentale.

Ces traditions populaires ont un fondement historique et correspondent aux processus ethniques dans cette partie de Banat.

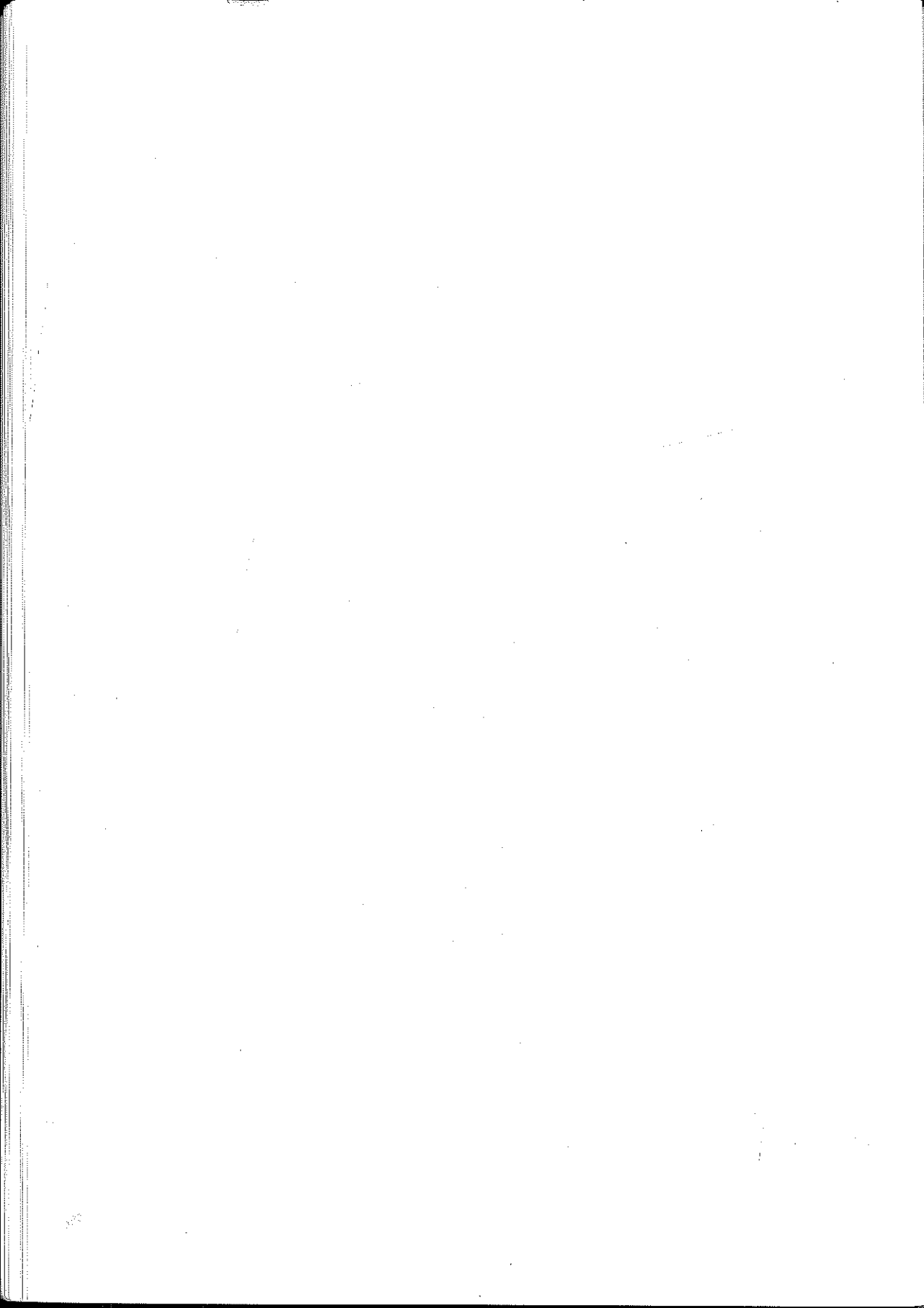
L'auteur souligne l'importance de la population autochtone tirant son origine des Karašovans qui représentent une des couches slaves les plus anciennes en Roumanie dont les migrations n'allaient jamais au-delà du Danube. Pour prouver sa thèse, l'auteur cite les exemples du parler de Svinjica qui a conservé, dans toute sa structure, les traits caractéristiques du vieux slave: l'ancienne déclinaison avec la terminaison »ov« au sixième cas, les pseudo-ikavismes, ainsi que les mots »slnce«, »vrv«, etc.

L'auteur insiste également sur les migrations de la région actuelle de Timočka krajina (Confins de Timok) dans la Serbie de l'Est dont la culture populaire a des analogies substantielles avec celle de Svinjica. La tradition sur l'immigration de la Bulgarie se rapporte aux arrivées des immigrants du bassin fluvial du Timok qui n'est habité, comme on le sait, par les Bulgares, mais plutôt par une population dite valaque, slavo-romane.

La couche autochtone, en tant que le mieux adaptée au milieu et accoutumée aux moyens de production locaux, montre une puissance d'assimilation des éléments romans. En nombre de familles qui portent les noms de l'ancêtre commun slave apparaissent souvent les nom de famille caractéristique du groupe ethnique valaque de la Serbie de l'Est.

Les habitants des villages serbes du reste du Défilé considèrent ceux de Svinjica comme étant leurs inférieurs, arriérés, incultes, obstinés et parresseux. Un traitement pareil des habitants de Svinjica par leurs voisins est conditionné, selon toute probabilité, par leur ethnogenèse composée d'éléments archaïques. Ce fait a constitué aussi un autre phénomène important: Svinjica est, dans une grande mesure, une agglomération endogame, tournée vers elle-même. De cette façon fut créé un cercle où l'ethnogenèse complexe avait créé un facteur biologique qui, à son tour, influe spécifiquement sur le statut social de cet habitat. Le statut social exerce aussi, de son côté, une influence sur les facteurs biologiques.

Le village compte aujourd'hui (en 1969) 1541 habitants et 375 maisons. Les habitants se servent du serbe comme de leur langue maternelle, tandis que le roumain est la langue officielle.



Душан МАСЛОВАРИЋ

ПРИВРЕДА У СВИЊИЦИ

Кратке уводне напомене

Од свих српских села у румунском делу Бердана, Свињица је несумњиво најинтересантнија за етнолошка и лингвистичка проучавања. У традицији и језику становника овога села уочени су многи пресловенски и словенски архаизми, који представљају значајне податке за проучавање њиховог порекла и културе. Ово саопштење ограничено је само на приказивање традиционалне привреде. Посматрано у склопу осталих саопштења у овој микромонографији, оно пружа потпунији увид у порекло овог становишта и његове културе.

Свињица данас има неразвијену привреду. Ово је последица географских и саобраћајних фактора, као и посебних историјских збивања у прошлости. Лоцирана на брдовитој периферији Трансилванских Алпа, изолована неразвијеним саобраћајним комуникацијама од привредних центара залеђа, није имала услове да развије значајније привредне односе. Поред тога, налазећи се на Дунаву у граничном појасу према Турској, ово насеље је било у саставу војне границе, у којој је живот био регулисан посебним прописима, који су имали такође негативан одраз на привредни развој овога села. Становништво је добијало на породицу 24 јутара оранице и ливада и 6 јутара пашњака, на којима је заснивало своју сточарску, ратарску или виноградарску производњу¹.

Овакав начин формирања поседа, уз забрану утуђивања земље продајом, условио је мање или више уједначену величину имања у војној граници.² Овај аграрни закон је спутавао привредни развој, јер мештани на просторно ограниченом поседу, а у екстензивним услови-

1. Александар Станојловић, *Монографија Банатске класуре*, Петроград, 1938, стр. 80.
2. Појединци су своје поседе могли увећати крчењем шума. Међутим, овим путем се нису могли добити значајније површине обрадивог земљишта, јер су многе законске мере спречавале масовно уништење шума. До двадесетих година прошлога века, због немарног односа надлежних према спровођењу уредбе о заштити шума (из 1787. године) становништво је крчевином могло доћи до нових, мањих обрадивих површина. Од 1818. године, царевом интервенцијом онемогућено је свако крчење шума. Том приликом било је наређено да се сви салаши и забрани, њиве и градине у шумском комплексу морају у року од десет година пошумити, а њихови власници обештетити доделом других парцела земљишта. После укидања војне границе, шумски комплекси су постали државно, сеоско и приватно власништво, у којима је сеча била регулисана посебним уредбама. Из тих разлога крчевина ни у каснијом периодима практично није имала никаквог значаја у добијању новог обрадивог земљишта (Срећко Миликер, *Istorija banatske vojničke granice 1764—1873*, Панчево, 1926, стр. 97—104).

ма привређивања и честим штетама насталим услед елементарних непогода, нису могли развити производњу која би давала тржишне вишкове. С друге стране, и тешке последице изазване ратовима и честим турским упадима током XVII и XVIII века, и њихов економски одраз на привреду, чиниле су живот овог становништва тешким и имовинским несигурним, због чега се оно није залагало да усавршеном производњом побољша свој привредни положај.³ У промењеним политичким условима, који доводе до укидања војне границе 1873. године, а убрзо затим и до слободног располагања имовином 1885. године, продајом и куповином земљишта почиње да се губи уједначеност имања, што доводи до богаћења једног дела становника.⁴ Међутим, ово богаћено становништво није се дуго задржавало у Свињици. У немогућности да успешније пласира свој капитал, продавало је своју имовину и исељавало се углавном у Молдаву, где се бавило трговином.⁵ Због тога у Свињици, као и у осталим селима Банатске Клисуре, према подацима Александра Станојловића,⁶ није било много мештана са поседом од 50 до 80 јутара. Две трећине становника је имало поседе од 4 до 5, а једна трећина 4 и мање јутара земље. Овако уситњена имања, са обрадивим површинама исцрпеним дугом екстензивном обрадом,⁷ данас нису у стању да произведу значајније приносе, због чега ово село није обухваћено колективизацијом имања и средстава за производњу.

Споредније занимање становништва било је ратарство и риболов. Радам у оближњем руднику угља бавило се становништво које није имало обрадивог земљишта, или је овим радом допуњавало недовољне приходе које је имало од пољопривредне делатности. Из истих разлога, као допунским привређивањем, многи становници Свињице бавили су се и риболовом.⁸

Важнија занимања становништва била су сточарство, земљорадња и виноградарство.

Стоچارство

У оквирима сточарског привређивања свињарство, говедарство и коњарство није било развијено.⁹ Коњарство је у току XIX века у потпуности изгубило сваки значај.¹⁰ Коње замењују говеда која се искључиво користе у ратарству. Њих има по један пар готово свако домаћинство. Крава имају мање. Једна крава долази у просеку на сваку трећу породицу. Свињарство такође има локални, домаћи значај, јер због неповољних веза са ширим тржиштем у залеђини се-

3. А. Станојловић, н. д., стр. 81., С. Милекер, н. д., стр. 90.

4. А. Станојловић н. д., стр. 38.

5. Исто, стр. 38.

6. В н. д., стр. 38.

7. С. Милекер, н. д., стр. 91—93.

8. А. Станојловић, н. д., стр. 113—114.

9. А. Станојловић, н. д., стр. 39—40, С. Милекер, н. д., стр. 104—108.

10. А. Станојловић, н. д., стр. 39, С. Милекер н. д., стр. 107.

ла, не могу да их пласирају на тржиште.¹¹ У оквиру сточарског привређивања овчарство је било најзначајнија и најразвијенија привредна грана.¹²

Према систематизацији бачијског сточарења, коју је дала Персида Томић,¹³ заснивајући је на начину како је организована исхрана стоке, овчарство у Свињници припада алпском типу, а према организацији бачије и коришћењу млека припада првој варијанти овог типа сточарства.

Овакав тип сточарства је, према резултатима истраживања поменутог аутора, распрострањен у североисточној и југоисточној Србији и у Македонији.¹⁴ У овим областима се под именом „бачија“ подразумева удруживање домаћинстава са овцама у циљу заједничког чувања и прерађивања млека преко лета. У Свињници је израз „бачија“ непознат. Ово удруживање се назива „лекница“. Овај термин, колико је нама познато, није раширен у нашим крајевима, нити је забележен у нашим познатијим речницима. „Лекницу“ сачињавају више домаћинстава која имају довољно стоке да могу сачинити један „састав“ од неколико стотина оваца. Стока је поверавана на чување плаћеним чобанима, који се називају „бурик“. И овај израз, колико је нама познато, није раширен у нашим крајевима, нити је забележен у речницима.¹⁵ Зависно од величине стада узима се 2 до 3 чобана, који су цело време са стоком у планини. У неким крајевима Србије и код Крашована бачијом управља један од чобана који се различито назива: код Крашована „ватав“,¹⁶ код Влаха у селу Злоту „кеја“,¹⁷

11. А. Станојловић, н. д., стр. 40.

12. А. Станојловић, н. д., стр. 39, А. Милекер, н. д., стр. 107.

13. Бачијање у Карпатској области Србије, јужно од Дунава, са освртом на бачијање уопште. Гласник етнографског музеја у Београду, књ. 30, Београд, 1968, стр. 24—25.

14. П. Томић, н. д., стр. 25.

15. Великом предусретљивошћу др Миљивоја Павловића, професора универзитета, добили смо етимолошка тумачења ова два израза, на чему му овом приликом најсрдачније захваљујемо. Реч „лекница“ је настала изменом сугласничке групе „тн’у“ „кн“, дајући облик „летница“ — у значењу пастирски стан, место где се преко лета изгоне стада на испашу (упоредити са „катун“).

Индиције указују на могућност да је реч немачког порекла (од „Lette“ — пуста земља), коју су донели Саси рудари. На падинама Скопске Црне Горе, уз само брдо „Летник“, налази се село „Летница“ са старим рудаштем које је било у вези са Јањевом.

Семантичка вредност у значењу речи „бурик“, упућује на функцију чувара стада који нема сопственички статус. Таква условљеност омогућава оријентацију према латинско бази „dies“ — дан, придев *diurnus*. Етимолошка база „diur-n“ одговара грчком „dia-con-(os)“ — бакон; тј. „dia“ даје „Ба“, управо „ди>Ај>В“. Таквој бази „diur-n“ одговара „бур“, а са наставком „ик“ (који уноси значење вршиоца радње и мисао) даје облик „бурик“ са значењем „дневничар“, „најамни слуга“, „пастир“, „најамник“. Реч је преко влашког, односно румунског дијалекатског облика могла ући у српски дијалекат.

16. Јован Живојиновић, Крашовани, Летопис Матице Српске, год. LXXXIII, Нови Сад, 1907, стр. 52.

17. П. Томић, н. д., стр. 16.

у Лужници и Нишави „леа”,¹⁸ а у српском селу Љубкова (Румунија) „бач”.¹⁹ У Свињици, као и код банатских Хера, управу над бачијом имају власници стоке који се наизменично смењују на бачији. Код Хера се он назива „газда”,²⁰ а у Свињици „стопанин”. „Стопанин” је (по Академијином речнику) реч албанског порекла и значи надзорник пастира. Има је и у старословенском језику у значењу господин, као и код Бугара где поред господин означава и мужа. Нама је непознато да се у Србији овако називају власници стоке. Међутим, код Хрвата се поред назива „панинка”, „маја”, и „станирица”, употребљава и назив „стопаница” или „стопаница” за жену која иде са чобанима на бачију, да уз помоћ некога од њих прерађује млеко.²¹

Редослед и дужина боравка „стопанина” на бачији одређује се, као и у нашим крајевима — према броју стоке. Најдуже бораве они који имају највише оваца. „С’ маз” је дан кад се сакупља стока. Овај дан се овако назива и у Македонији.²² У осталим крајевима Србије назива се „премаз”,²³ код Влаха „масура”²⁴, а код Крашована „смерљање”.²⁵ Тога дана сваки домаћин музе своје овце, а добијено млеко мери дрвеном кашиком коју називају „ћоб”, исто као и у Неготинској крајини.²⁶ Власи ову кашику називају „шој”,²⁷ а Срби у осталим нашим крајевима „ока” или „полока” (зависно од величине запремине).²⁸ Млеко мере и помоћу „рабоша” — „раваша”. Млеко се сипа у „стружњак” или „гаљату” па се у њу замочи рабош. Према дубини млека у „стружњаку”, или према зарезима на рабошу одређује се количина млека која припада једном домаћинству. Овако се ради у многим нашим крајевима у Србији.²⁹

Сваки „стопанин” подиже бачију на свом имању. Ово ради да би стоком набубрио своје обрадиве површине. На бачији се подиже „комарник”, у коме се прерађује и чува млеко, „кошара”, у којој бораве овце и једно примитивно станиште (зависно од могућности), у коме бораве стопанин и ђурици. Овако се исто радио и у источној Србији. Раније је бачија била ограђена торином. Данас се не зна кад је бачија престала да се ограђује. На торини су била врата која називају „струга”, исто као и у осталим нашим крајевима. На „струги” је Ђурик музао овце. Данас стругом називају оно место где музу овце и поред тога што торина није ограђена.

18. Владимир Николић, *Из Лужнице и Нишаве*, Српски Етнографски Зборник књ. XVI, Београд, 1910, стр. 16.
19. према сопственим истраживањима.
20. Рајко Николић, *Рад око стоке код Банатских Хера*, рад у саставу монографије: Банатске Хере, Војвођански музеј — Посебна издања, Нови Сад, 1958, стр. 104.
21. Milovan Gavazzi, *Pregled etnografije Hrvata I*, Загреб 1940, стр. 64
22. По усменом саопштењу П. Томић.
23. П. Томић, н. д., стр. 13.
24. Исто, стр. 14.
25. В. Живановића, н. д., стр. 55—56.
26. Према усменом саопштењу П. Томић.
27. П. Томић, н. д., стр. 15.
28. Исто стр. 15; за порекло речи види напомену под 4 на истој страни.
29. П. Томић, н. д., стр. 15.

Стопанин сира млеко и од сира прави „гомолѐ“. „Гомоља“, „гомолѐ“ по Речнику ЈАЗУ значи глава, главица, грудa сира. Овај израз је код нас очуван на отоку Брачу. По Остојићу то је прасловенска реч, позната и другим словенским језицима: код Руса „гомола“, код Чеха „хомолѐ“ и код Пољака „гомолка“.³⁰

Овако територијално распрострањење ове речи, повезано са археолошким локалитетима: „Омољица“ (село у близини Панчева) и „Гомолава“ (крај села Хртковци у Срему),³¹ као и са називом „Хомолѐ“ за етничку и предеону целину у источној Србији, уклапа се у путање једне сигурно утврђене миграције из јужне Русије у наше крајеве (средање Подунавље и североисточна Србија) извршене у раном бронзаном добу.

Народи — учесници те миграције припадају типу срубно-андроновске културе, чију привреду одликује претежно сточарска економија, у оквиру које земљорадња има споредан, локалан значај.

У другој фази ове миграције, крајем бронзаног доба, припадници ове културе почињу да се селе на југ, следећи узор својих претходника Ахајаца, па се у Грчкој појављују као Дорци.³² Они, по генеалогској шеми археолога Андроникоса (Солун), произилазе из једне етничке групе која се назива „Хомолѐ“.³³

Гомолѐ се ставља на лишће и чува у комарнику. Кад „стопанин“ заврши свој ред, он „гомолѐ“ слаже у чабрице и носи кући, где се сир соли. Масло нису вадили. Из сурутке, коју називају „сироватка“, као у Лужници и Нишави,³⁴ кувањем одвајају „зварницу“, („урду“ — посан сир). Некувано млеко стављају у ступу — „л'бњу“ и лупањем праве бутер.

30. Цитирано према *Rječniku Jugoslovenske akademije znanosti i umjetnosti*, под „gomolja“.

31. Село Омољица је, по народном казивању, добила име по гомилама (хумкама) земље у селу и око њега. Археолошки материјал припада бронзаном добу. Културни носиоци Сармати. Континуитет насеља се одржао до Римљана.

Локалитет „Гомолава“ је, такође понародном казивању, добио име по хумкама од земље. Археолошки материјал обухвата предмете од неолита до латена. Културни носиоци Панони и Бреуци. Континуитет насеља од неолита до Рима, а затим са прекидима до Турака.

32. О овим миграцијама видети опширније у докторској дисертацији др Војислава Трбуховића, научног сарадника Археолошког института у Београду, *Проблем порекла и датовања бронзаног доба у Србији*, у посебном издању Археолошког института књ. 6, Београд, 1968, стр. 124—136.

33. Ове податке изнео је Андроникос на Конгресу археолога у Прагу 1965. године, у свом саопштењу у коме је разматрао проблем Дораца у Грчкој.

Са свим наведеним археолошким подацима упознао ме је и љубазно ми их ставио на располагање др Војислав Трбуховић, научни сарадник Археолошког института у Београду, на чему му овом приликом најискреније захваљујем.

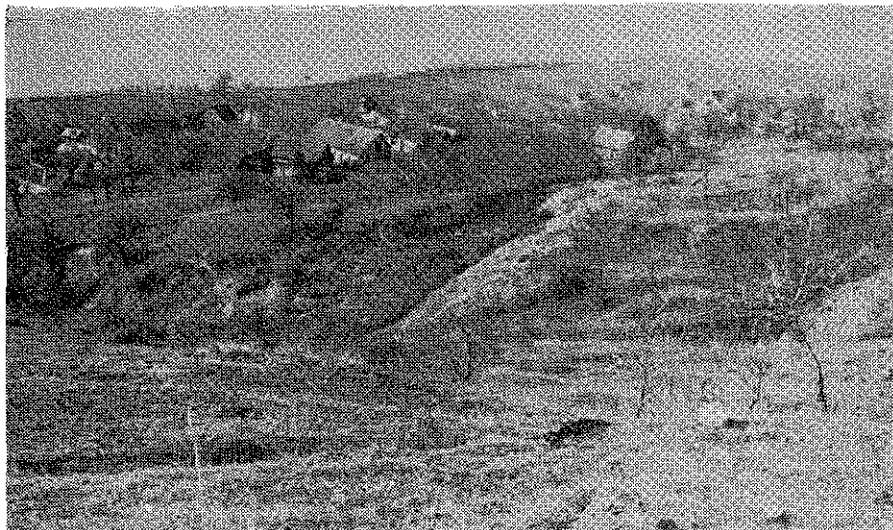
34. Владимир Николић, н. д., стр. 16.

Бачије после другог светског рата почињу да се губе, јер домаћинства немају толико оваца да могу да наставе са оваквим сточарењем. Данас се сматра за боље стојеће свако оно домаћинство које има око 10 оваца. Просечно домаћинство поседује 4 до 6 оваца. Пре рата овако домаћинство је поседовало од 80 до 100 оваца, а било је појединаца који су их имали и преко 200.³⁵

Установа бачијског сточарења је несумњиво врло стара и као облик привређивања јавља се давно пре доласка Словена на Балкан. На ово указују многи подаци изнети у овом саопштењу, као и чињенице које је изнела Персида Томић у поменутој систематизацији бачијског сточарења. То потврђује и очувана терминологија у Свињици, која не припада словенским језицима. Постојање ове терминологије напореда са називима који су распрострањени у североисточној и источној Србији (Неготинска крајина, Лужница и Нишава), као и присутност термина који су, по нашем мишљењу, непознати у овим деловима Србије, а познати у осталим нашим крајевима, указују на слојевито насељавање ове области етнички различитим становништвом, које је имало уједначену технолошку традицију бачијског сточарења, али различиту терминологију.

Земљорадња

Ратарску традицију у Свињици карактерише екстензивна технологија, која је после укидања војне границе незнатно унапређена. Овакво обележје ова привредна грана има и данас.



Сл. бр. 1. Поглед на један део села и њиве крај обале Дунава.

35. А. Станојловић, н. д., стр. 113.

По обиму занимања ратарство је на првом месту, али је његова производња по економском значају привређивања била упадљиво иза виноградарства и овчарства. У данашњим условима привређивања њен економски положај је нешто побољшан, углавном због опадања или стагнирања ове две привредне гране.

Овакво стање ратарства, поред напред изнетих историјских чињилаца, условило је и измештање села у прошлости, као и неповољна географска конфигурација земљишта и његова педолошка структура.

Због честих турских упада, насеље је у прошлости било подигнуто у планини, где се становништво више оријентисало на овчарство и виноградарство. Премештањем села на данашњу локацију, остварени су нешто повољнији услови за ратарство, јер је становништво у узаном приобалном појасу Дунава, у близини насеља, добило песковито и муљевито земљиште веома погодно за обрађивање. Међутим, потапањем села и његовим поновним премештањем на ранију локацију, становници губе ове обрадиве површине, што ће се веома негативно одразити на ратарску производњу.

Данас све обрадиве површине ору гвозденим плуговима фабричке производње, или дрвено-металним плуговима, које су по фабричким узорима правили сеоски ковачи. Ови плугови су по облику исти као и дрвено-метални плугови који се под општим називом „кучачи“ употребљавају у целој источној Србији. До краја XIX века за орање су употребљавани дрвени плугови, у које је урезано више пари волова. Данас ретко ко од старих људи памти ове плугове, њихов облик и делове, па су и наши подаци о њима прилично оскудни. Ни Милекер не даје опширније податке, сем напомене да су плугови „тешки и махом дрвени“.³⁶ Према казивању појединаца, овај плуг се састојао од правога дрвеног гредеља, две ручице — које су називане „рози“, „трупице“, „даске“, „чртала“ и „равника“. Облик плуга, а делимично терминологија, упућује на претпоставку да је овај плуг био сличан тешким плуговима, који су употребљавали у Неготинској крајини и Банату током XIX века.³⁷ Из систематизације дрвених плугова употребљаваних у Мађарској, коју је дао Ласло Ковач, види се да је пре овога плуга у Свињици, као и у осталим деловима Банатске Класуре, употребљаван други тип — тип тространог плуга са коленастим гре-

36. В. н. д., стр. 91. Ако је ова напомена тачна (да су плугови били тешки) — она је у супротности са њиховом функционалном применом, јер су такви плугови неподесни за рад на брдовитом земљишту. Код нас, а вероватно и у другим земљама, у периоду екстензивног ратарства, тежину плуга је условљавала понфигурација земљишта. На равничарским теренима, ради боље обраде, употребљавани су тешки плугови, а што је земљиште било брдовитије користили су се лакши плугови. На теренима на којима је рад плугом био немогућ, употребљавана су рала, или се то земљиште прекопавало мотикама. У условима географске конфигурације не само села Свињице, већ и већег дела територије влашколирске регименте, сматрамо да је употреба тешких дрвених плугова била технички немогућа, а економски неисплатива.

37. Према сопственим истраживањима. М. Милошев, **Оруђа и начини рада у земљорадњи** (у монографији Банатске Хере) стр. 70.

делом.³⁸ Колико је нама познато, код нас су тространи плугови са коленастим или кривим гредељом најраспрострањенији били по средњој и северној Босни,³⁹ и западној Србији (Јадар).⁴⁰ Може се претпоставити да су овај тип плуга у крајеве преко Саве и Дунава донели досељеници из поменутих наших крајева. Употребу овог дрвеног плуга, као и рала, савремена народна традиција не памти.

Јачање обрадивих површина вршено је на различите начине. Данас њиве ђубре стајским гнојивом у оноликим количинама колико га имају. Ко нема довољно ђубрива, меша стајско гнојиво са остацима сточне хране, које називају „торине“ и износе на њиве. Израз „торине“ у оном значењу који је познат у Србији, у Свињници је давно заборавањен, јер народна казивања маглавито помињу прављење ограда од дрвета на бачијама којима је ограђивана стока ради ђубрења појединих парцела. У периоду развијеног бачијског сточарења до другог светског рата, обрадиве површине су ђубрене на тај начин што се растурала сточна храна на појединим деловима њива и ту држала стока извесно време. Овакав начин ђубрења био је познат и у Неготинској Крајини.⁴¹

Јачање обрадивих површина обављано је и гајењем усева у плодореду. Данас у Свињници примењују тропољни систем плодореда, у коме се наизменично смењују кукуруз, пшеница и једна врста трогоде детелине, коју називају „трофој“. Овакав систем тропољног плодореда устаљен је данас у многим земљама, а много се примењује и код нас. До другог светског рата примењивао се двопољни плодоред, у коме су се смењивали кукуруз и пшеница у дужем временском периоду. Кад њива почне да даје слабији принос, остављала се под „делину“ (ледину) на 6 до 10 година. Израз „делина“ за њиве које се одмарају код нас је познат у Хрватској⁴² („дјелина“); за остале наше крајеве немамо података. Уз тропољан и двопољан плодоред примењивали су и угар (јесење орање — припрема за пролетњу сетву). Угарање њива је релативно новија технологија. Према изворним подацима које наводи Милекер, угар се до 1818. године није примењивао у целој влашколирској регименти, којој је припадала и Свињница.⁴³

Све обрадиве површине ору на два начина: једне године са стране, а друге на полак. Код орања са стране орање започињу са краја, а код орања на полак из средине њиве. Технологија орања је иста као и у Србији. Велике њиве, а њих у овом селу нема много, деле се на мање парцеле које такође називају „полак“. Оне се исто као и мале једне године ору са краја, а друге из средине. Да би се из-

38. Lázló Kovács, a *Nepraizi Muzeum Maguar ekéi* Budimpešta 1937, str. 26-28 i karta na 42 strani.

39. Branimir Bratinić, *Oraće sprave u Hrvata*, Zagreb 1940, I, str. 72.

40. Д. Масловарић, *Земљорадња у Јадру*, Гласник Етнографског музеја у Београду, књ. XXVII, Београд, 1964, стр. 87.

41. Према сопственим истраживањима.

42. Milovan Gavazzi, *Pregled etnografije Hrvata*, Zagreb, 1940, I, str. 72. („cjelina“).

43. В. н.д., стр.91.

бегле штете приликом орања на суседним њивама, оставља се на крајевима непоорани део њиве који се назива „обрати“ или „обратина“. „Обрати“ су приликом орања остављани у свим крајевима источне Србије, у којима се и различито називају. Од свих тих назива најсличнији овим терминима је „обртањ“, који се употребљава у Браћевцу и Брестовцу — селима Неготинске Крајине.⁴⁴⁾

Раније су њиве на падинама брда, које нису могле да се ору плугом, припремане за сетву свих усева копањем мотикама. За копање се употребљавала масивна мотика, која се састоји из ових делова: „мукија“ (ушица), „реп од мукије“ (врат), „подина“ (лист или тело мотике) и „крила“ (рамена листа). Од свих ових назива у североисточној Србији је познат само термин „мукија“, који је раширен код Влаха. Према систематизацији мотика прављених у Чехословачком ковачком центру Медзову, а коју је извршио Михаел Маркуш, ово је мотика „вршачког типа“, коју су у Банатску клисуру донели Цигани чергари.⁴⁵⁾ После првог светског рата овај тип мотике почео је и фабрички да се производи у Топлецу (месту око 12 км удаљеном од Оршаве).

Пооране њиве се дрљањем припремају за сетву. Данас само ретки појединци за овај посао употребљавају дрљачу са металним или дрвеним клиновима („зубима“). Остали употребљавају брану, која је по облику иста као и у источној Србији. Бране се употребљавају од почетка овога века. Раније су за обављање овога посла сечене гране од трња и њима влачене само оне њиве на којима ће се сејати пшеница. За сетву кукуруза се раније није употребљавала брана, углавном због уштеде у времену.

Од усева су највише сејали кукуруз, затим пшеницу, „р'ж“ (раж), јечам и „овес“ (овас). До краја XIX века сејан је и просо. Традиција гајења озимих усева је релативно млада,⁴⁶⁾ због чега се данашњих дана овде одржала јака традиција гајења јарих усева, што није случај у североисточној Србији, и поред велике подударности у ратарској технолошкој традицији.

Њиву на којој је посађен кукуруз називају „угар“. С обзиром да угар није био познат њиховој ратарској традицији,⁴⁷⁾ може се претпоставити да је овај назив за њиве под кукурузом одомаћен под утицајима који су долазили из Неготинске крајине и других крајева источне Србије, где се њиве под кукурузом овако називају.

Кукуруз данас саде помоћу плуга „под бразду“. До првог светског рата садили су га под мотику „на оцаке“. За друге начине сабења кукуруза данас не знају. И терминологија и технолошки поступак у овим пословима су потпуно исти, као и у Неготинској крајини.

44. Према сопственим истраживањима.

45. Michal Markuš, *Motiky z Medzeva*, Slovensky Národopis, Bratislava, 1967. str. 401 i sl. na str. 400 pod br. 32.

46. Према подацима које наводи С. Милекер, озими усеви се у целој влашкоконларској региони почињу да сеју од око 1808. године и то на велико залагање барона Дуже, тадашњег управитеља земље (в. н. а., стр. 91.)

47. С. Милекер, н. а., стр. 91.

Кукуруз се окопава два пута: прво се окопавање назива копање, а друго „награћање“ (нагртање). Приликом бербе сваки радник узима свој ред — „достату“, који држи код не обере кукуруз. Овај термин је настао од словенске речи „по-стад“, којом је у нашим средњевековним изворима означавао ред у ратарским или виноградарским пословима.⁴⁸ Карактеристично је да се овај израз у облику „постата“ очувао у влашким селима: Прахову, Радујевцу и Уровици у Неготинској крајини, која су имала очувану стару ратарску традицију. Поред Неготинске крајине, овај термин у овом облику налазимо у многим влашким селима у околини Петровца на Млави, Голупца, Нереснице, Жагубице, у Сврљигу и Бору, што сугерира претпоставку да је некад у далекој прошлости читава територија данашње Србије, а вероватно и многи крајеви ван њених граница, имала уједначену ратарску традицију јер се овај израз у облицима „достад“, „достат“, „постог“, „посток“, „поста“ или „постадија“ налази распрострањен на тој територији. Да термин у источну Србију нису донеле друге етничке групе, сведочи чињеница што се у српским селима данас употребљавају други изрази, као на пример: „препелица“, „уја“, „узница“, „чезија“ итд.⁴⁹ Прекид у континуитету назива насталих од речи „по-стад“ и појава нових термина којима су они потиснути, резултат су посебних околности кроз које је током историјских збивања пролазило ратарство у којима је оно, као привредна грана, имало и различит значај.

Њива на којој је посејано или пожњевено жита назива се „обљата“. Тако је зову све док је не поору за сетву кукуруза. Порекло и распрострањење овог израза не можемо да у овом тренутку објаснимо. Жито сеју мушкарци и жене бацајући га раширених прстију с десна у лево. На исти начин стрмни усеви су сејани у брдским и планинским деловима Неготинске крајине.⁵⁰

Жетва се обавља српом, који се по облику разликовао од српова употребљаваних у источној Србији. Српови које употребљавају у Свињици имају велики отвор и немају на зубљени рез. Ови српови су вероватно употребљавани под утицајима који су долазили из Баната, јер су српови који су употребљавани преко пута Свињице у селима око Доњег Милановца очували до наших дана облик старих српова, какав су имали и за време Римљана.⁵¹

Жетварске послове обављају по одређеној подели рада, која је иста као и у Србији: жене и девојке само жању, док сакупљање жи-

48. В. Rječnik Jugoslovenske akademije znanosti i umjetnosti под „postad“ и тамо изнету етимологију ове речи.

49. Према сопственим истраживањима.

50. Исто.

51. Упоредбујући римске српове откопане у Прахову и Гамзиграду са откупљеним срповима у селима дуж Бердапа, у Неготинској Крајини, Хомољу, Ресави и другим областима источне Србије, запазили смо велику сличност између старих српова откопаних у овим локалитетима, са овим откупљеним. Овакав облик ова пољопривредна справа је очувала до краја XIX века, а у неким селима и до наших дана.

та, везивање и слагање снопова раде мушкарци. Међутим, у последње време све ратарске послове преузимају жене, јер се мушка радна снага све више запошљава у рударству. Број жетварки је у зависности од величине њиве, а број сакупљача од величине сламе. Ако је слама већа, већи је и број сакупљача и обрнуто. Данас када жању, залазе сви заједно у њиву. Нико нема своје одређено место, нити ред којег ће се држати. Обухвата се један део њиве, који се назива „бразда“, и тако жање док се не заврши. Према причању старих људи некада се радило другачије. Сваки жеталац је имао свој ред — „постату“, који је држао док га не заврши. Не зна се када се овако престало да ради и због чега. Овако се исто ради и у целој источној Србији, за разлику од западне, где сваки жетвар има свој ред — „постат“.

Пожњевено жито слажу у „крстине“ и „стогове“, на исти начин као и у источној Србији.

Косом веома ретко косе житарице. Користе је углавном за кошење овса. Нерадо је употребљавају, јер много растура („троши“) зрна. Приликом кошења захват косом је такав да откоп пада на ледину.

Данас вршај обављају вршалицама. Пре њих су употребљавали „гепларе“, које су покретали коњи. До двадесетих година овога века вршај се обављао на гумну, које називају „вра“.⁵² Овај израз за гумно чује се и код Влаха у источној Србији, мада ређе, јер је код њих чешћи термин „арије“. У српским селима око Књажевца овако се назива жито на гомили после вршаја, или гомила махунастих плодова после млаћења.⁵³ У Лесковачкој Морави овако називају једно налагање снопова на гумну.⁵⁴

Гумна су неки правили на својим имањима крај села или на салашима. Други су правили заједничка гумна на сеоској утрини или на државној земљи. На овим гумнима вршај је обављан по унапред направљеном редоследу. Ако појединац није могао да обави вршај кад му дође ред, он га је уступао комшији или пријатељу, мењајући га за њихов редослед.

Гумна су прављена на исти начин као и у Србији. У средини је дрвени јак колац, који називају „стежар“ „стежер“ или „штојмп“. Прва два назива су очигледно изведена од нашег назива „стожер“, док за порекло трећег немамо података. Да зрно не би ишло у штету, око гумна је прављен венцац од траве или плевне. Жито се на гумно налагало водоравно положено у круг, најмање три реда, око стожера са класјем, кога називају „спик“, окренутих према стожеру. Прављење венца око гумна и водоравно налагање снопова распрострањено је у многим нашим брдским и планинским крајевима, како би се спречило да зрно („бобка“) приликом вршаја не оде у штету.

52. Реч „вр“, „вра“ по Вуку ознарава врх.

53. Према усменом казивању Љубомира Рељића, директора Народног музеја у Панчеву.

54. Драгутин М. Борбевић, **Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави**, Српски етнографски зборник САНУ, књ. LXX, II одељење, Београд, 1958, стр. 19.

Вршај се раније обављао коњима, а после воловима. Коњи су ужетом — „штрикељ” или штрикел” везивани за стожер и током вршаја нису мењали места у раду, што није био случај у нашим крајевима.

Вејање су обављали тако што су жито и плеву сипали у котарицу и полако на ветру просипали, како би ветар одувао плеву. Раније су вејање жита обављати дрвеним лопатама, као што се то радило у свим нашим крајевима.

Ратарство као привредна грана у будућности нема никакву перспективу у Свињици, јер ће изградњом бране и стварањем вештачког језера у Бердалу најплоднија земља бити поплављена. С обзиром да се нова Свињица гради у непосредној близини старе, тешко је претпоставити да ће мештани доћи у посед квалитетне земље, на којој би могли економски успешно да наставе са овим привређивањем.

Посматрајући технологију ратарске традиције и њену терминологију у Свињици и упоређујући је са одговарајућом традицијом у осталим нашим крајевима, а на основу података са којима располажемо, можемо да претпоставимо да се ратарска технологија највише развијала под утицајима који су долазили из Неготинске крајине и источне Србије, а нешто слабији утицаји долазили су и из Баната.

Виноградарство

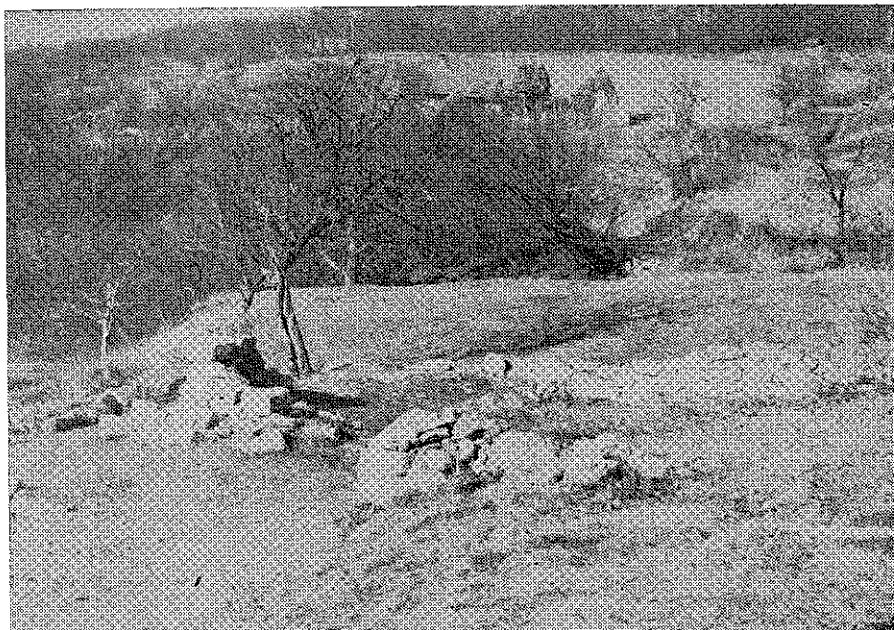
На основу добијених веома оскудних података, тешко је у овом саопштењу нешто одређеније рећи о развоју ове пољопривредне гране. Подаци везани за технологију производње дозвољавају увид у њен развој од краја XIX века до наших дана. Ти подаци показују да је развој виноградарства у овом селу прошао кроз два периода: први период обухвата раздобље у коме је гајена стара домаћа лоза и он траје до око 1895. године, када су филоксера и прорноспора уништили све винограде са овом лозом. Други период почиње обновом виноградарства на хибридној подлози. Овај период је по интензитету обнове прошао кроз три фазе: у првој, која траје од око 1900. године до 1918, виноградарство се споро обнавља; у другој, од 1918. године до другог светског рата, оно се интензивно развија, а у трећој од рата до данас, оно стагнира.

По економском значају ово је била запажена привредна грана до краја XIX века. У народу се и данас прича како је аустријски цар Јосиф II радо пио „црвено свињичко вино!” У XIX веку њихово вино се много продавало у Будимпешти и другим већим мађарским градовима. У том периоду је преко Земуна извожено и у Србију.⁵⁵ Данашња производња вина подмирује само домаће потребе.

Технологија производње указује да се виноградарство у Свињици током XIX века развијало под утицајима из Беле Цркве, у којој су немачки досељеници, колонизовани током XVIII века, били главни

55. С. Милекар, н. д., стр. 91.

носиоци ове привредне гране за цео Банат.⁵⁶ Од њих су и мештани Свињнице у посредном или непосредном додиру стицали нова знања и искуства која су примењивали на својим виноградима.



Сл. бр. 2. Остаци камених пивница на брду више села.

У овом саопштењу нећемо износити технологију виноградарског рада, јер оматрамо да није од значаја. Старија традиција је само фрагментарно очувана и он нема подударности са старом виноградарском традицијом Неготинске крајине. Нова технологија је неинтересантна јер је настала под научним и школским утицајима с краја XIX и почетком XX века. Међутим, очувана терминологија указује да је ово становништво имало још старију виноградарску традицију — кредњевековну српску, чија је технологија данас заборављена, али чији су називи и данас остали у употреби. Ово су веома архаични изрази, а у Србији се данас врло ретко употребљава. Тако се место израза „сади виноград!“ чује: „насади виноград!“ У повељи цара Лазара манастиру Раваници на једном месту стоји „Виноград насадих“.⁵⁷ Драгиша Лапчевић у једном свом раду, говорећи о подизању винограда крајем XIV века, наводи израз „Виногради насаждениа“ али не цитира извор.⁵⁸ Кад говоре о црвеном вину, Свињичани кажу

56. Исти, стр. 91. Рајко Николић, **Привредне прилике** — монографија Банатске Хере, стр. 60.

57. Драгиша Лапчевић, **Наша стара пољопривредна култура**, Београд, 1923, стр. 51.

58. Исти, стр. 52.

„чрвено“, а врло често уз „чрвено“ кажу и „рујно“ вино. Према Свет. Вуловићу, у старим српскословенским споменицима нема ове речи.⁵⁹ Према Вуковом, Миклошићевом и Даничићевом тумачењу овај епитет се изводи од речи „руј“, па би требало да означава боју.⁶⁰ Д. Лапчевић сматра да „рујно“ означава вино старо неколико година. Мишљење заснива на анализи садржаја епских народних песама.⁶¹ Насупрот овом аутору, С. Вуловић сматра да овај епитет означава младо, новогодишње вино. Ово мишљење изводи на основу података да се у јужној Србији и око Алексинца каже „рујно жито... грозђе“, „рујан пасуљ... кукуруз“ итд. у смислу ново, младо, овогодишње. У Источној Србији, према подацима са којима располаже овај аутор (из околине Књажевца), ова реч се веома ретко чује.⁶² Приликом наших истраживања виноградарства у Неготинској крајини нисмо ни од једног казивача чули да је поменуо овај израз. До краја XIX века све послове око прераде грозђа Свињичани су обављали у посебним зградама — пивницама. У прошлости су ове зграде називали „винице“ („виница“). Према неким народним казивањима по овим виницама је и село добило име.⁶³ У средњевековној Србији су „винице“ биле подруми у којима је чувано и, вероватно, прерађивано вино.⁶⁴

Ови подаци показују да је најстарије очувана виноградарска терминологија у Свињници потпуно идентична са виноградарском терминологијом која је употребљавана у целој средњевековној Србији. Ово упућује на закључак да је средњевековно српско становништво, насељавајући крајеве преко Дунава, наставило да се и у земљи колонизације бави виноградарством, успевајући да у овом селу до наших дана очува део старе терминологије, која је у земљи матици данас добрим делом заборављена.

У овом саопштењу нисмо у могућности да одговоримо на питање да ли је виноградарску традицију у ове крајеве донело и даље развијало српско средњевековно становништво, или је та традиција већ била развијена код стариначког живља.

Култура винове лозе у Панонији и Подунављу почиње да се развија за време Римљана. У време доласка Словена ова традиција је ухватила дубоког корена и на подгорини шумовитих Карпата. У једном од значајнијих археолошких налаза из првог периода сеобе народа нађених у Simlău-Silvaniei (на реци Красни, притоци Тисе) у северозападној Румунији, на једном златном ланцу нађено је тридесетак привезака, верних копија реалистички обликованог алата и других предмета из свакодневне употребе. Пет листова винове лозе и неколико косира приказаних на овом ланцу указују на велики зна-

59. Свет. Вуловић, „Рујно“ — прилог испитивању епитета у народној (усменој) српској поезији. Годишњица Николе Чупића књ. VI, Београд, 1884, стр. 264.

60. Исти, стр. 264.

61. В. н. д. стр. 53.

62. В. н. д. стр. 268—269.

63. Види рад др Мирослава Драшкића у овој микромонографији.

64. К. Лиречек, *Историја Срба II*, Београд 1952, стр. 169.

чај који је ова култура имала у привреди тог становништва.⁶⁵

Међутим, због нама (у овом моменту) непознатих података из каснијих периода, нисмо у могућности да пратимо развој виноградарства у овим прајевима до доласка српског средњовековног становништва.

Срби су културу винове лозе упознали тек доласком на Балкан. Немамо података како су технолошки развијали ову традицију, коју су несумњиво прихватили од затеченог становништва. Познато је да су виноградарство неговали привилеговани сталежи у српском феудалном друштву. У временском распону од XIII до XV века (до доласка Турака) оно је на њиховим поседима веома развијена привредна грана, на којој су сви, према прописаној наредби (Светостефанска хрисовуља), морали да раде: од отрока и работника, бака и попова, до свих мајстора.⁶⁶ Може се претпоставити, али не и доказати, да је ово српско становништво приликом досељавања у крајеве преко Дунава можда затекло виноградарску традицију код стариначког живља, али је она била на нижем технолошком ступњу развоја, па је оно својом напреднијом технологијом извршило јак утицај и потисло стариначку традицију. Неколико векова касније ова технологија је била потиснута новом традицијом, коју су у ове крајеве донели нови досељеници — немачки колонисти.

Закључна разматрања

Посматрајући традицију овчарског, ратарског и виноградарског привређивања, запажамо да се у овим привредним гранама није у подједнаком интензитету очувала архаична технологија или терминологија.

У овчарском сточарењу очувана је уједначена технолошка традиција, тако да се она у вертикалном културном развоју током времена није много мењала. Разноврсно језичко, а самим тим и етничко порекло терминологије, међутим, показује да је ово село насељавано различито становништво. То становништво је у својој традицији имало идентичну технологију бачијског сточарења, коју вероватно због тога није мењало, али је у њу уносило своју терминологију прасловенског, словенског и српског порекла, која се одржала до данас.

И поред тога што је земљорадња у Свињици због посебних географских, климатских и педолошких услова у дужем временском периоду имала другоразредни економски значај, у очуваној терминологији запажају се утицаји који су долазили из ратарских развијених крајева. С обзиром на чињеницу да је у целој Србији доласком Турака дошло до опадања ове привредне гране, порекло ових утицаја треба тражити у српском средњовековном становништву, које је насељавало Свињицу, јер је то становништво у земљи матици имало раз-

65. Marijana Gušić, *Etnička grupa Bezjaci*, Zbornik za narodni život i običaje, књ. 43. Zagreb. 1967, стр. 40, 55, 65—66, слика на 67. стр., 71, 91—92.

66. Коста Н. Костић, *Културне биљке у српским земљама за турског времена*, Наставник, књ. XXV, Београд 1914, стр. 119.

вијену ратарску традицију. У каснијим периодима, када се овде населило ново становништво из североисточне и источне Србије, донешена је и нова ратарска традиција, која је једним делом прихватила и очувала стару традиционалну терминологију.

У виноградарству стара технологија није очувана. У њој данас доминирају научна знања с краја XIX и почетком XX века. У терминологији су сачувани поједини архаични изрази, које доноси српско средњевековно становништво, јер се ти изрази поклапају са виноградарском терминологијом употребљаваном у Србији пре доласка Турака.

На основу изнетих података из области привреде, сматрамо да је реална претпоставка по којој порекло становништва у селу Свињици треба тражити у синбиози старог средњевековног српског становништва са словенским и пресловенским становништвом Балканског полуострва, која је у каснијим периодима било освежавана и аругим српским становништвом, доследног првенствено из североисточне и источне Србије.

Résumé

Dušan Maslovarić

ÉCONOMIE AU VILLAGE DE SVINJICA

En donnant l'exposé de l'économie traditionnelle, l'auteur fait ressortir l'importance spéciale de ce village pour l'étude de l'origine de la population et de sa culture dans les villages serbes de la partie roumaine de la région de Portes de Fer (Djerdap). Les recherches se basaient sur la tradition et la langue de la population de ce village où l'on a remarqué de nombreux traits archaïques pré-slaves et slaves. Sous cet aspect l'auteur examine la tradition d'une économie fondée sur l'élevage de moutons, la culture des champs et de la vigne et trouve que la technologie et la terminologie archaïques ne se sont pas maintenues dans ces branches de l'économie à une intensité égale.

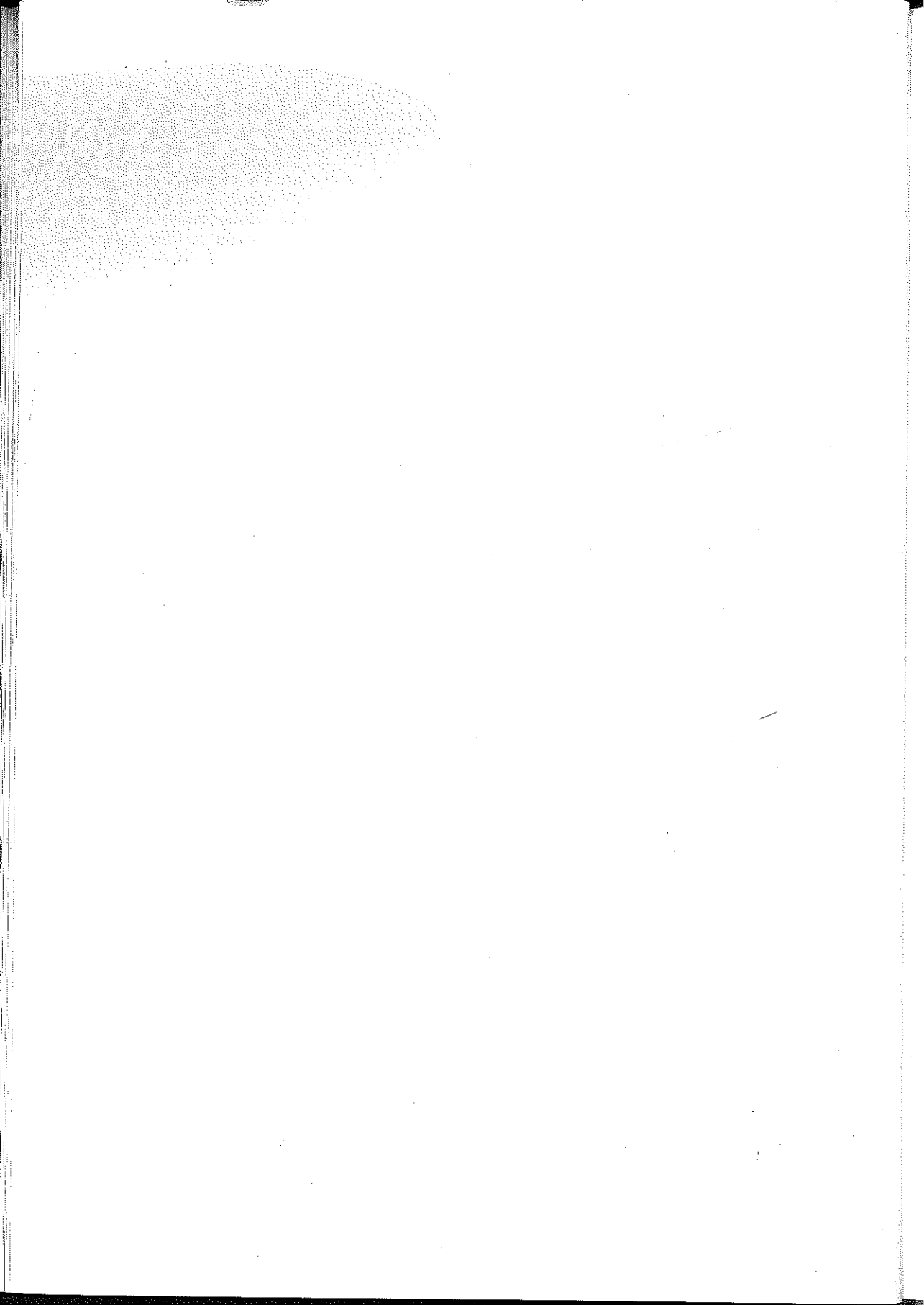
Dans l'élevage de moutons a été observée une tradition technologique bien conservée et unifiée, ce qui veut dire qu'elle n'avait pas subi de changements importants dans l'évolution culturelle verticale au cours du temps. L'origine variée linguistique et, par conséquent, aussi ethnique, témoigne, pourtant, que ce village a été habité par une population hétérogène. Dans sa tradition, cette population avait la technologie identique d'élevage de montagne qu'elle n'a pas, probablement pour cette raison, changée, mais elle y introduisait les éléments de sa propre terminologie d'origine pré-slave, slave et serbe qui s'est maintenue jusqu'à nos jours.

Nonobstant le fait que la culture du sol, à cause des conditions géographiques, climatiques et pédologiques spécifiques à Svinjica, avait

pendant une assez longue période de temps une importance économique secondaire, l'auteur note, dans la terminologie conservée, les influences provenant des régions agricoles plus développées. Étant donné que la conquête turque de la Serbie avait produit, dans tout le pays, une décadence de cette branche de l'économie, l'origine de ces influences doit être recherchée dans la population médiévale serbe qui avait colonisé Svinjica, car cette population possédait une tradition culturelle développée dans la région mère. Au cours des périodes ultérieures lorsqu'une nouvelle population, provenant de la Serbie du Nord-Est et de l'Est, était venue s'y installer, elle apporta une nouvelle tradition agricole qui a, en partie, adopté et conservé la terminologie traditionnelle.

L'ancienne technologie n'est pas conservée dans la viticulture. Dans cette branche de l'économie prédominant de nos jours les connaissances scientifiques de la fin du 19^e et du début du 20^e siècle. Dans la terminologie se sont maintenus certains termes archaïques, apportés par la population médiévale serbe, car ces expressions concordent avec la terminologie viticole, employée en Serbie avant l'arrivée des Turcs.

Se basant sur ces données, empruntées au domaine économique, l'auteur considère comme réelle l'hypothèse selon laquelle l'origine des habitants du village de Svinjica devrait être cherchée dans la symbiose de l'ancienne population médiévale serbe avec la population slave et pré-slave de la Péninsule Balkanique, rafraîchie dans les périodes ultérieures d'autre population serbe qui émigrerait, en premier lieu, de la Serbie du Nord-Est et de l'Est pour s'établir dans ce village.



Јелена АРАНБЕЛОВИЋ-ЛАЗИЋ

НАРОДНА НОШЊА У СВИЊИЦИ

Резултати истраживања румунских научника показују да код српског становништва у Румунији постоје извесне разлике у говору и да се према језику ово становништво може издвојити у неколико група. Премда детаљна и свеобухватна етнолошка истраживања нису вршена, може се на основу досада познатих чињеница закључити да разлике постоје и у другим видовима културе. Један од елемената за постојање ових разлика свакако је различито порекло овог становништва, које се у одређеним историјским периодима досељавало у ове области из различитих крајева наше земље. Међутим, сигурно је да једним својим делом ово српско становништво може бити и аутохтоно, односно водити порекло од старог словенског становништва које није прелазило Дунав у периоду насељавања Словена на Балканско полуострво. И на крају, не упуштајући се у све друге услове који могу допринети стварању, постојању и даљем продубљивању или елиминисању језичких, односно етничких разлика код становништва једне националности, неопходно је напоменути да се српско становништво у овим областима у мањој или већој мери мешало са румунским становништвом такође различитих етничких група.

Село Свињица припада групи српских села у румунском делу Бердана и налази се поред Дунава као крајње источно српско насеље у области познатој као Банатска клисура.

За време нашег кратког боравка у овом крају вршили смо истраживања у два српска села, Свињици и Љупкови. Прва истраживања у вези са ношњом открила су нам да се народна одећа у ова два српска села знатно разликује и да припада различитим типовима ношње.

Народна ношња у селу Љупкови по својим основним елементима, кроју, украшавању и називима, припада широко распрострањеном типу банатских ношњи. Резултати наших истраживања у овом селу поклапају се са подацима које у својој књизи „Банатска клисура“ даје Александар Станојловић,¹ говорећи, истина сажето, о ношњи у свим селима Банатске клисуре, обухватајући и село Свињицу.

Задржаћемо се, сасвим кратко, на ношњи у селу Љупкови, с обзиром да она припада типу одеће карактеристичном за већину села Банатске клисуре.

У Љупкови су жене у прошлости носиле „оплећак“ и „скуте“ од памучног платна, које се називало „ћенар“. Оплећак је кројен равно, са право углављеним рукавима, а око врата је био мало набран и украшен белим везом „шлингерајем“. Скути су били из две поле, са стране проширени „ребренцима“. На саставу пола налазила се чипка „преплет“, рађена шиваћом иглом. Преко оплећка опасивале су ву-

нени „појас“, а преко њега „канице“ са хоризонталним пругама, обично црвене и црне боје. Сукња је ткана од танко предене вуне и шивена из пет или шест пола. У појасу је била набрана — „легована“. Ношена је лети и зими и није си никада ишло само у скутима. Преко сукње опасивала се кецеља „преборњача“, ткана од вуне и украшена хоризонталним пругама са ситнијим геометријским орнаментима. На горњем делу тела лети се носио само оплећак, а зими се преко њега облачила блуза или „душанка“, шивена од куповне тканине. Зими се носило и „кожушке“ од крзна, кројено „на струк“.



1. Женска ношња из села Љулкове, Румунија (Сним. 1969. год.)

Девојке су у свечаним приликама ишле гологлаве. Косе су плеле у „пунбу“, која се носила на потиљку. Венчавале су се са венцем на глави, а у прву недељу после свадбе свекрва је невести на главу стављала капу — „ћулу“, коју су правиле жене „мајсторице“ од куповне златне чипке. Ову капу млада је носила у свечаним приликама неколико година. Касније је преко пунбе носила „чепак“, који су

жене саме за себе шиле од белог платна. Преко њега се стављала „капа“ од црвеног или црног сомота, која је понекад била украшена металним шљокицама — „бануцима“. Преко капе повезивала се марама.

Мушкарци су лети носили кошуљу и гаће од домаћег памучног платна. Зимом су носили сукнене чакшире са равним ногавицама. На горњем делу тела, преко кошуље, носили су кожух или „прослук“ од сукна и капут од сукна. Сукно за чакшире и горње делове одећа ткали су од вуне са основом беле боје, а потком црне, тако да је изгледало тамно сиво. На глави су лети носили купљени филцани шешир, а зими „капу“ од јагњеће коже. Обично је била црне боје и са истакнутим врхом.

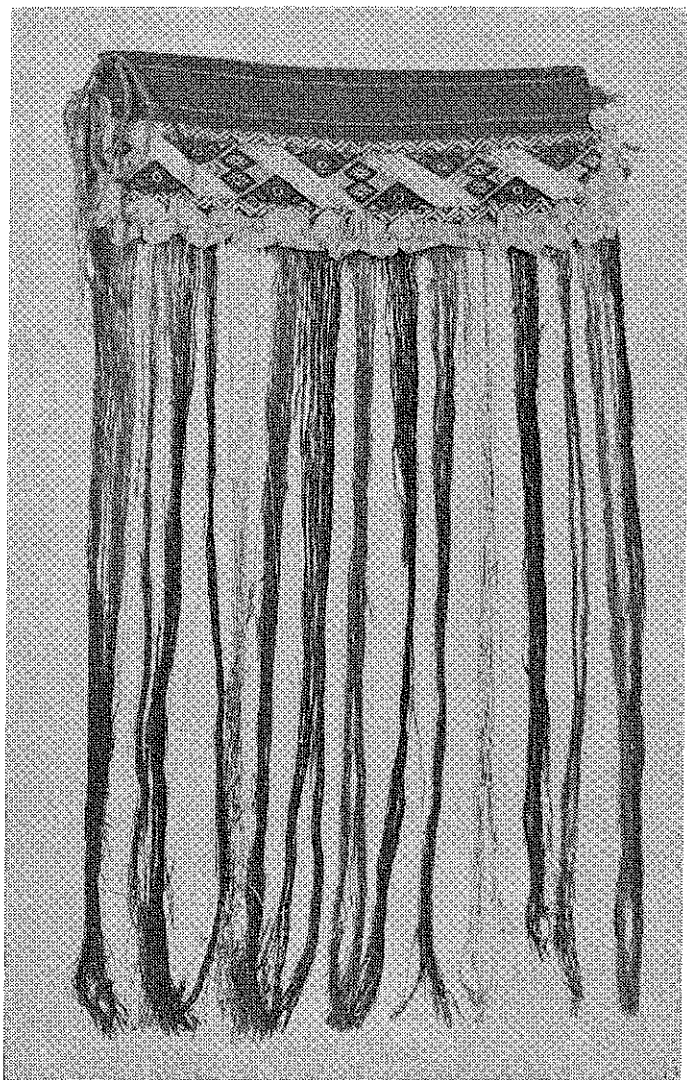


2. Мушка ношња из села Љушкове, Румунија. (Сним. 1969. год.)

На ногама су жене и мушкарци носили „обојке“ ткане од вуне претежно црвене боје. Опанци су били „чињени“ или су их куповали од говеће коже. Некада су носили и свињске опанке, које су жене везивале „вршцама“ од вуне, а мушкарци „каишима“.

Из овог кратког описа види се да основне делове женске ношње

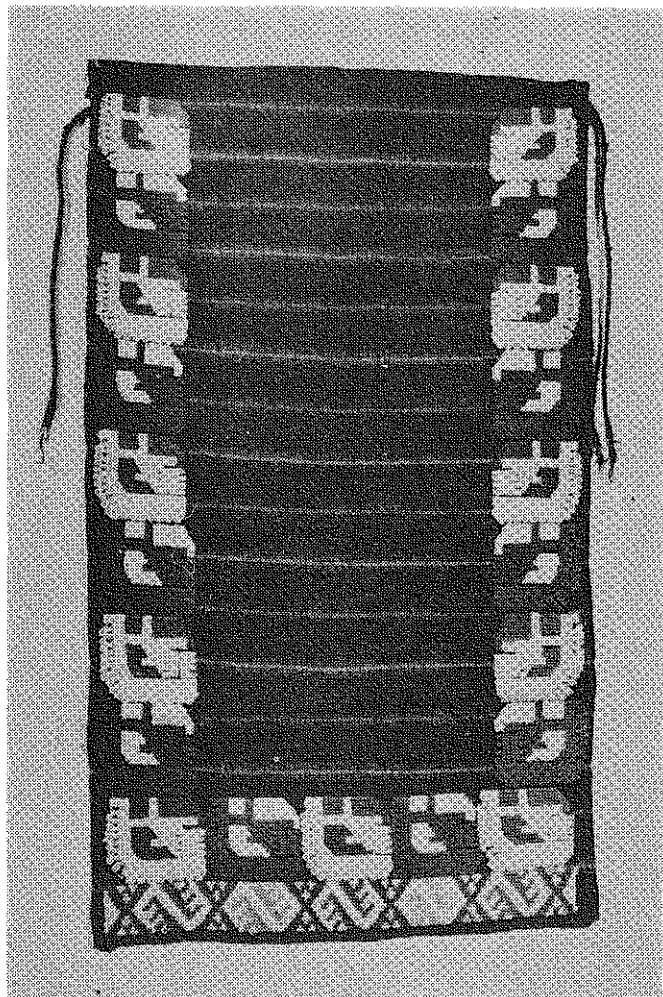
у Љупкови чине оплећак, скути, сукња, кецеља, капа ћула и чепац. За мушку ношњу, поред осталог, карактеристична је тамно сива боја сукна. Ношња у селу Свињици, као што ћемо из даљих излагања видети, састоји се из друкчијих елеманата одеће који, и поред својих типских одлика у начину обликовања, имају и карактеристичне називе.



3. Прегача са ресама, село Свињица, Румунија. (Сним. 1969. год.)

У Свињици, као и у многим селима код нас, народна ношња је углавном изобичајена. Данас се носи одело од фабричке тканине, али

ту и тамо и понеки хаљетак израђен од домаће вуне, сукна или домаћег платна. Извесни делови старије ношње могу се још наћи у појединим кућама, а многи старији људи још се сећају каква је ношња била крајем XIX и почетком XX века.



4. Прегача — „катрница”, село Свињица, Румунија. (Сним. 1969. год.)

Старинске женске кошуље састојале су се из једног дела и шивене су од домаћег кудељног „књепа” — платна. Тек у новије време носе се одвојено горњи део кошуље „оплећак” и доњи део кошуље „поље”. Старинска кошуља кројена је са широким рукавима који полазе од самог колира „гуљера” и била је око врата богато набрана, „мрћкана”, како кажу у Свињици. Украшавана је везом који се пружао у редовима дуж груди и рукава. На раменима се стављао попр-

чно везени појас широк око десет сантиметара. Ова кошуља имала је „алтицу“, наине, сечена је на раменима. Преко кошуље опасивао се широки вунени појас — „обравница“ или „лосев“, преко њега ужи појас „канице“ или „брашир“. Најчешћи орнаменти на ужем појасу су ситни ромбови, а називају их „окца“.



5. Конфа „рога“, село Нересница, ок. Кучева. (Сним. 1950. год.)

Преко кошуље жене су носиле две кецеље и лети и зими. Сукње су почеле да носе после првог светског рата. Кецеље су тканине од домаће вуне и састојале су се од сасвим мале тканине „луј“ и дугих

вунених реса, „чукури“. Тканина је украшавана разнобојним геометријским орнаментима, а најчешћи мотив је ромб и кука — „окца“ и „крљуге“. Понекад је уткивана и срмена нит. Крајем XIX века ове кецеље, које су називали „чукури“ или „жицеље са чукурима“, ношене су као предња и задња кецеља. Од почетка XX века предњи „чукури“ замењују се „катринцом“, једноставном равном кецељом без реса. „Катринца“ је ткана из једне поле у две или четири нити. Била је претежно црне боје и украшена узаним хоризонталним пругама модре, зелене и тамно црвене боје. Радним даном су често катринцу опасивали и позади, док су чукуре носили само у свечаним приликама. У време између два светска рата престали су да ткају кецеље, већ су их шили од сомота и украшавали везом и стакленим перлама „маниста“. Орнаменти су углавном били са мотивом цвећа.

На горњем делу тела зими се преко кошуље носио кожух — „кожок“, без рукава или са рукавима. Кожуси су били богато украшавани. Сем тога, жене су носиле „аљину“ од белог сукна — „вига“. Кројена је равно и са стране проширена клиновима — „клин“. Рукави су дуги пресавијени изнад шаке. Хаљина је напред отворена, а по ивицама украшена вуненим гајтаном модре или црне боје. Понекада су од гајтана правили ситније цветиће.



6. Крашованска ношња, село Клокотич, Румунија. (Сним. 1928. год.)

Неки казивачи напомињу да је ношња у Свињци у прошлости била слична крашованској. Према једном, истина недовољно провереном, податку, жене су некада носиле сукње које су биле сличне крашованским.

Девојке су у свечаним приликама ишле непокриврене главе. Удате жене у другој половини XIX века носиле су „плећер“ са „ћапсом“ и „партом“ преко чела. Плећери су прављени од сукна и вуне и представљали су врсту конџе са два рога. Преко њих се ставља капа од платна „ћапса“, украшена везом, а преко чела се везивала уза на платнена трака — „парта“, такође украшен везом. Плећере су некада носили и без ћапсе, са врстом пешкира или са марамом — „крпа“, и онда су се звали „дубовански плећери“, јер су их тако носиле жене из села Дубова. Плећере не носе од краја XIX века. Нисмо били у могућности да видимо ово оглавање, али према опису морало је бити слично ношњи на глави какву су носиле Влахиње у Звижду и Млави.



7. Влашка ношња, село Гамзиград, ок. Зајечара. (Сним. 1943. год.)

Пошто су престале да носе плећере, од почетка XX века удате жене су носиле „конџ“ — конџу кружног облика, начињену од дрвета и увијену тканином, коју су заједно са косом у виду пунџе носиле

на потиљку. Преко конђе и косе увијале су мању троугласту „крпу“, а када побу ван куће, везују још једну већу мараму — „крпу“. У свечаним приликама стављали су купљену мараму, чији су крајеви са ресама висили низ леђа.

Жене су раније, као и мушкарци, ноге увијале обојцима, „објала“. Обојци су ткани у четири нити од црне и црвене „црне и црвене“ вуне. Опанци — „опанци“ су прављени од свињске или говеђе коже. Правили су их сами сељаци. Везивали су их узицама од козије длаке, „обрвци“. Богатији, особито млађи људи, носили су и чизме, „чизме“.

Мушкарци су лети ишли у кошуљи и гаћама шивеним од домаћег или памучног платна. Кошуље су биле са високим колирима, „гуљером“ и таслицама, „ловнаш“, на рукавима. Кројене су од две поле, „фоје“, и са стране су проширене клиновима. На саставу пола урабена је чипка — „кеица“, која се ради шиваћом иглом. Кошуље су увек украшаване само белим везом. Биле су дуге до испод колена и ношене су лети преко гаћа, опасане вуненим појасом. Гаће су шивене од истог платна. Ногавице су шивене обично од две поле платна. За свечане прилике гаће су на саставу пола биле украшене кеицом, а по дну ногавица и чипком.

На горњем делу тела, преко кошуље, носили су прслук — „лајбер“ од сукна, „вига“, које је раније било беле боје, а у новије време је углавном црне. У новије време свечани прслук шио се често од чохе или сомота, такође црне боје.

Зими су мушкарци носили чакшире од белог сукна које су звали „клашње“. Испод ових чакшира нису се носиле гаће. Чакшире су биле са равним ногавицама, а на предњем делу од појаса пружала су се два коса отвора. Украшаване су вунинем гајтаном модре или црне боје — „брнаш“. Чакшире су касније шивене од црног сукна.

Зими се на горњем делу тела носио гуњ од црног сукна — „јанкеа“. Кројен је равно са рукавима и напред се закопчавао. Такође су носили кожухе без рукава и са рукавима, као и дуге кожухе до земље. Били су украшени.

На глави су мушкарци лети носили куповне шешире, а зими шубаре од јагњећег крзна, — „клобуће“ беле и црне боје. Биле су са високим врхом. Правили су их мајстори кожухари.

У Свињници одело зову „доље“ и кажу да је то српски.

Суседно село Берзаска, где живе Румуни, који за разлику од Свињичана говоре румунским језиком, има исту ношњу као и село Свињница. Разлике се јављају само у неким називима, док је већина назива за делове ношње иста као и у Свињници. Тако у Берзаски кажу „камаша“ за кошуљу, а горњи део женске кошуље називају „ћупаг“, а не оплећак, док доњи део кошуље зову „доље“ као и Свињичани. Жене су и у Берзаски некада носиле плећер са ћапсом и партом и кецеље са дугим ресама — „кицељ ку ћукури“, као и хаљину од белог сукна коју називају „шуба“. Исти називи су: „виг“ за сукно, „клин“, „брнаш“ за гајтан, „фоје“, поле, „кеја“ чипка рабена иглом, мараме

— „крпа“, „објала“ или „објеље“ — обојци, „лајбер“ — прслук. Исту ношњу имало је румунско село Сикејевице.

Према подацима које сам о ношњи успела да сакупим приликом веома кратког боравка у Свињици, а које сам овом приликом изложила, може се закључити да је ношња Свињичана веома слична, чак у неким елементима истоветна са ношњом коју су носили Власи у североисточној Србији, од Дунава до Ртња и од Поречке Реке до Мораве. У исто време ова ношња се по свом основном типу разликује од ношње неготинских Влаха познатих под називом Царани.

Могло би се претпоставити да су Свињичани примили ову ношњу од Румуна, међутим, нема никакве сумње да се ради о њиховој старој традиционалној ношњи, која се од половине XIX века, а особито од краја XIX века, постепено губи као и ношња у другим областима. Ако би претпоставили да је ово позајмљена ношња наметнуло би се питање зашто исту ношњу нису примили и Срби у Љупковци, који су такође окружени румунским селима, а и у самом селу постоји „Влашка мала“.

Познато је да се тип ношње каква се носила у Свињици, са извесним варијантним разликама, налази у областима јужних Карпата и то у Румунији, у областима Хаџегу, Долини реке Бистре и Алаамашу, а у североисточној Србији у Поречкој Реци, Звижду, Млави, Пожаревачкој Морави, Хомољу, Ресави, Тимоку и Црној Реци. Узимајући као најизразитију варијантну разлику ношњу на глави код удавих жена, по чему се варијанте овог типа ношње најјасније разликују, налазимо да ношња у Свињици највише сличности има са ношњом у Хаџегу и Долини Бистре у Румунији, и са ношњом у Звижду и Млави у нашој земљи.

Пре него што пређемо на разматрање појединих одевних елемената ове ношње, њихово распрострањење и порекло, неопходно је да се задржимо на неким чињеницама везаним за ношњу Крашована. Из доста оскудне литературе² може се закључити да ношња у Свињици има извесне подударности и са ношњом Крашована. То су, пре свега, крој и изглед женске кошуље, затим, назив за доњи део кошуље, — „поље“, конфа у облику два рога, марама која се назива „крпа“. Мушка летња ношња са гаћама и дугом кошуљом преко гаћа, опасаном вуненим појасом, јелек од белог сукна, равнот кроја, шешир и шубара, затим обојци које Крашовани називају „објала српска“. И на крају, са извесном резервом узимамо податак да су жене у Свињици носиле сукњу као Крашованке, а то је комад вунене мрке тканине, која се увија око доњег дела тела од појаса до колена и која по дну има карактеристичан украс од једне или две узане пруге. Премда је овај податак недовољно проверен за Свињицу, познато је да су Влахиње у североисточној Србији (Пореч, Хомоље, Ресава, Црна Река и др.) носиле поред кецеља са ресама и кратку мрку или црну сукњу,

1. Александар Станојловић, **Банатска култура**, Петроград 1938.

2. Фотографије у Календару Матице Српске за 1908. годину, стр. 114, 118, 119, 121, Војводина, Нови Сад 1924, фотографија на стр. 97.

која се увијала око тела и била напред несашивена. Набори које ова сукња има могли су доћи каснијим развојем, као што је то случај и са другим сукњама овога типа, запрегом, футом, које су такође првобитно представљале раван комад тканине.

Поменуће елементе крашованске ношње, изузимајући сукњу, др Јован Ердељановић³ узима, поред других чињеница, као доказ за постојање старог словенског слоја становништва у Банату, и доводи их у везу са ношњом која је у прошлости била распрострањена на широј територији Баната, а који су у исто време несумњиво словенског порекла. Тако он каже: „Од највећег је значаја што Крашованке и сад носе на глави онаку исту ношњу, какву су данашње старе жене по средњем Банату запамтиле на својим бабама и парабама као старињску оштру женску ношњу. То је тзв. „конџа са два вршка“ или „са два рога“, која дође преко косе као дворога капа, а преко ње се пребаци „крпа“ (тако је зову и у Банату), тј. повезача бела, или у млађих шарена.“ Говорећи о мушкој ношњи, Ердељановић каже: „Иначе као поуздане сагласности са старијом мушком ношњом у доњем Банату налазимо (према досадашњим подацима) ово: на глави се носи кожна шубара и шешир, преко дугачке кошуље, опасане узаним вуненим појасом (никада кожним као код Румуна), обично се носи кожух или (већином код млађих и лети) кратак гуњац од загаситог сукња, познати „банаћански“ обојци, црвени и бели (по крашованском називу: „објала, српска и бела“).

Кошуља о којој говори Ердељановић, а која је ношена у Свињици крајем XIX и почетком XX века, припада широко распрострањеном и веома архаичном типу који неки истраживачи називају „карпатским“.⁴ Иста кошуља установљена је код варварских народа приказаних на споменику у Адамклиси.⁵ У нашој земљи, сем код Влаха у североисточној Србији и Румуна у Банату, кошуља овога типа јавља се у српским ношњама Посавине, Славоније, Барање и Мачве, углавном у Подунављу и Посавини. Исти тип кошуље распрострањен је у Румунији, једним делом у северној Бугарској (околина Бијеле)⁶, затим у Украјини, нарочито у Закарпатју⁷ и у планинским, карпатским областима Пољске.⁸ У Румунији, као и код нас, ова кошуља има више варијаната. Кошуља убрана око врата толико је распрострањена код великог дела Словена да је М. Тилке једноствено назива

3. Др Јован Ердељановић, *Трагови најстаријег словенског слоја у Банату*, Niderly Sbornik, str. 275, 308.

4. Ч. С. Маслова *Народная одежда русских, украинцев и белорусов в XIX начале XX в.*, „Восточнославянский Этнографический сборник“, Москва 1956, стр. 609.

5. L. Niederle, *Slovanske starožitnosti*, deo I, sv. 2, Praha 1913, str. 481.

6. Хр. Вакарелски и Д. Иванов, *Български народни носии сега и бѣмналото*, Софиа.

7. G. S. Maslova, n. d., str. 609.

8. Kazimierz Moszynski, *Kultura Ludowa Slowian*, Krakow 1929, str. 441.

словенском. Међутим, и поред широког распрострањења ове кошуље, Мошињски сматра да је она у основи најтипичнија за области Источних Карпата.⁹ Кошуља из Свињице највише сличности показује са кошуљама из Хацега, Долине Бистре, Алмаша¹⁰, са влашким кошуљама из североисточне Србије и са крашованским кошуљама.

Други важан одевни елеменат који ношњи у Свињици даје основни облик и одређује њен тип је кецеља са ресама, која је ношена раније као двојна, предња и задња прегача. Кецеља са изразито малом тканином и другим вуненим ресама, и то првобитно као двојна прегача, типична је за ношење у планинском делу Баната, у Хацегу, Долини Бистре, Алмашу¹¹ и за влашку унгуреанску ношњу у североисточној Србији.¹² У свим овим областима она се јавља под називом „опрег“, „опрег куфуре“ — „опрег са концима“ „кецеља са ћукурима“, „кецељ ку шјукури“ или само „ћукури“. Поред ових назива у нашим областима, особито у Пожаревачкој Морави и Тимоку, позната је као „поднитарка“, „поднита“ или „поднићена кецеља“.

Мада се по дужини тканог дела кецеље у овим областима у извесној мери разликују, све оне показују изразиту сродност у начину ткања и типичним орнаменталним мотивима, као и њиховој композицији. Основни мотив је ромб, кука и крст са кукама „крџиг“ и „врћеница“. Исти орнаменти типични су и за остале делове ношње у овим областима и јављају се на кошуљама и женским капама — тако да и у садржајно естетском погледу делови ове ношње особито кошуља, кецеља, и капа, показују јединствену типолошку припадност и заједничко порекло.

Као што смо видели, кецеља са ресама налази се у ношњама периферних области Румуније, (Банат, Хацег, Алмаш), док се на Балканском полуострву, особито у нашој земљи, јавља као саставни део народне ношње у североисточној Србији, у Босни и Херцеговини, Кордуну и Далмацији. Истина, у неким ношњама ових области мала прегача са ресама носила се само као предња или само као задња прегача. Међутим, сем североисточне Србије, у змијањској, прњаворској, дебељачкој и сасинској ношњи удатих жена мала прегача са јако дугим вуненим ресама јавља се као двојна, предња и задња прегача.¹³ Сличне прегаче са ресама налазимо и у народним ношњама Албаније. На фотографијама из 1904. године женска ношња из околине Кроје одликује се малим предњим прегачама са дугим ресама и белим сукненим хаљацима (хаљина и зубун).

9. Kazimierz Moszynski, *isto*, str. 441.

10. Paul Petrescu, *Costumul popular românesc din Transilvania si Banat*, 1959, str. 47.

11. Paul Petrescu, *isto* str. 47.

12. Јелена Аранђеловић — Лазић, *Ношња Влаха Унгуреана крајем XIX и почетком XX века*, ГЕМ, књ. 26.

13. Зорислава Чудић, *Народне ношње у Босни и Херцеговини*, Сарајево 1963, стр. 14. Мирослав Драшкић, *Ношње Северозападне Босне*, Бања Лука 1962.

Посебно интересантан хаљетак, сродан прегачама са ресама, који може бити веома значајан за њихову генезу, налазимо у ношњи Горње Мораве и Изморника,¹⁴ односно у околини Гњилана. То је „накит“ или „реп“ за који се пре може рећи да је појас него прегача. За појас који је веома грубо израђен од кудеље и вуне, причвршћене су ресе од фино предене вуне које су у три до четири низа поребане једне испод других, тако да покривају задњи део тела. Сличан хаљетак налазимо у средњем Поволожју, у ношњи Моравина-Ерза.¹⁵

Према Нопчи, на неолитским фигурама из Кличевца види се спреда испод појаса мала правоугаона прегача са ресама. „Из давне прошлости“, каже даље Нопча позивајући се на Фишера, „већ су нам познате фигуре нађене у претхеленским гробовима у Беотији, обучене у прегаче са ресама.“¹⁶ Свакако је интересантно и значајно да се орнаменат свастика који налазимо на кошћуљама, прегачама и капама у Подунављу и североисточној Србији, види на сукњи фигуре из Ковина, као и на колицима из Дупљаје.¹⁷ Румунски научник Флореа Бобу Флореску, полазећи од археолошких података, доказује да тип ношње коју карактеришу прегаче са ресама води порекло из традиционалне одеће преилирско-трачких и илирско-трачких племена.¹⁸

Ношња на глави код удатих жена један је од елемената који често веома дуго чува своје архаичне облике. Дворога капа коју су носиле удате жене у Свињници очувала се и у другим ношњама, а била је у прошлости распрострањена на далеко већој територији. Као што смо напред видели, Ердешановић ову капу код Крашована доводи у везу са старим словенским елементима ношње и каже да је некада ношена у средњем Банату.¹⁹ Као што је познато, очувала се до наших дана у шокачкој ношњи у Барањи. Налазимо је такође у ношњама Хапега и Долине Бистре²⁰, у Румунији, а у нашој земљи у Звижду и Млави²¹, док је за Алмаш у Румунији, и за већи део територије у североисточној Србији карактеристична троугласта капа у виду једнорог оглавља. Интересантно је да се у Звижду конџа-подлога за капу назива „клашиш“, док се назив „плећер“, који срећемо у Свињници, јавља у другим областима североисточне Србије и то за конџу-подлогу употребљавану уз једнорогу капу. По свему судећи, у области коју посматрамо, као и у неким другим областима наше земље, сусрела су се два облика по садржају и значењу јединствене капе, чије је порекло у давним временима могло бити различито. Оглавља облика двороге капе веома су распрострањена код словенских народа. Постоја-

14. Атанасије Урошевић, *Горња Морава и Изморник*, СЕЗБ књ. 51, стр. 124.

15. С. А. Токарев, *Етнографиа народов СССР*, Москва, 1958, стр. 155.

16. Dr Franz baron Porcsa, *Albanien*, Berlin i Leipzig 1925, str. 214.

17. Војислав Трбуховић, *Пластика вршачко-жутобраске културне групе*, Старинар, нова серија књ. VII—VIII, Београд 1958, стр. 134, сл. 5 и 6.

18. Florea Bobu Florescu, *Geneza costumului popular rominesc*, Studii si cercetari de istoria artei, 1, 1959, str. 19-43.

19. Др Јован Ердешановић н. д.

20. Paul Petrescu, н. д.

21. Ј. Аранђеловић — Лазих, н. д.



ње ових капа у давној прошлости потврђено је археолошким налазима на територији Кијевске губерније, где је пронађено неколико глинених женских фигура са дворогим капама.

С друге стране, оглавље оштро конусног облика у виду једног рога, које у Румунији налазимо само у Алмашу, веома је често и карактеристично за многе старе ношње у нашој земљи. Познато је да су овакву капу носиле Фрижанке у старом веку.²³ Г. И. Боровка тврди да је у скитско-сарматској култури постојала женска капа оштроконусног облика и да је припадала представама Велике богиње мајке, која је у разним местима носила различита имена, али која је у многим старим религијама стајала на челу пантеона. За оштро конусну капу са врхом начињеним од коже, он такође сматра да је карактеристична и за хетитску културу и да се њеним утицајем могу сматрати и објаснити критске култне статуе богиња са високим оштроконусним капама.²⁴

Према овоме, могло би се претпоставити да је капа са истуреним врхом у виду једног рога могла постојати у нашој земљи у веома давном периоду, пре досељавања Словена на Балкан, а да су дворогу капу могли донети Словени, мада су и једна и друга вероватно биле познате Словенима пре досељавања. У сваком случају, обе ове капе имају исто симболично значење плодности, и у коезистенцији, у оквиру ношње једнога типа, трају до наших дана.

Да размотримо, укратко, још само неке главније елементе мушке ношње. Несумњиво је да дуга кошуља, ношена преко гаћа и опасана вуненим појасом представља једну од битних одлика словенских ношњи, те је Ерделановић сасвим у праву када и овај елемент вежује за најстарији словенски слој у Банату. Као што је познато, овај начин одевања карактеристичан је за многе ношње у нашој земљи. Међутим, у нашој земљи постоје многе области, пре свега планинске, где је овакав начин одевања непознат и где се гаће никада нису носиле, већ се и лети и зими ишао у сукненим чакширама са кошуљом која се носила унутар чакшира. Овакав начин карактеристичан је за планинске, изразито сточарске области североисточне Србије, Црну Реку, Тимок, Пирот, Горњу Ресаву и др. и сматра се за остатак пресловенског начина одевања на Балкану. Као што смо видели, у Свињници су позната оба начина одевања и то у виду летње и зимске одеће, што представља симбиозу словенске и пресловенске ношње, како се то среће и у неким нашим областима.

Од посебног је интереса што се у Свињници чакшире од белог сукна са плитким туром и равним ногавицама називају „квашње“. Овај назив за одређени тип чакшира распрострањен је у већем делу североисточне Србије, док се у крајњем источном делу, Тимок, Пи-

22. G. S. Maslova, n. d., str. 670

23. Ђ. Трухела, *Фригијска капа*, ГЗМ Сарајево 1894.

24. Ч. И. Боровка, *Женские головные уборы гершомлыского кургана*, Известия ГАИМК Т, I, 1921.

рот, Власина, чакшире истога типа називају „беневреци“ или „бре-венечи“.

Један од битних словенских елемената у ношњи Свињичана су карактеристични обојци — „објала“, који се сем у Банату носе и у другим областима Румуније. Интересантно је да се у оквиру ношње истога типа, у Хашегу, уместо обојака носе сукнене чарапе — „калцуње“, које у нашој земљи налазимо у ношњи Влаха Унгуреана, у српској ношњи из околине Пирота и неким другим планинским областима. Сукнене чарапе — „капчуре“ познате су и у ношњи Влаха Хуцула.²⁵

И на крају да поменемо још једну од изванредно важних чиње-ница, а то је да се шубара у Свињници назива „клобута“, један од старих словенских назива за крзнену капу „клобук“, који се веома ретко среће у нашој земљи (углавном у Хрватској).

Крзнена капа, једна од најстаријих капа уопште, била је позната народима Европе и Азије. Носили су је Илири и Трачани, као и стари Словени, а по М. Будимиру за шубару са истакнутим врхом (купасту) знали су и стари Пелазги. Будимир такође сматра да је антички термин „salamaucus“ „трачким посредством дошао на Медитеран, у класичне језике, са совенског севера, и да је истоветан са словенским називом „клобук“.²⁶

Североисточна Србија и Војводина су области у којима је шубара основна и најкарактеристичнија капа. Но у овим областима поред високе купасте шубаре ношена је и шубара кружног облика са веома дугим власима, коју М. Влаховић доводи у везу са Трачанима²⁷, а каква се у Румунији налази само у Алмашу.

Како је у североисточној Србији крзнена капа позната под називима „капа“, „шубара“, „барла“, „баретина“, „кашцла“ или „каћула“, док је термин „клобута“ за сада непознат, сасвим је вероватно да овај назив у Свињници потиче од слоја старог словенског становништва.

Кратка анализа само главних елемената показује да се ношња у Свињници састоји из веома архаичних елемената, који с једне стране, упућују на словенско порекло, а са друге, на ношњу која је у овим областима ношена пре досељавања Словена и која се у извесним елементима може пратити до неолита.

Ношња у Свињници припада типу ношње који је карактеристичан за области јужних Карпата и североисточне Србије. У нашој земљи највише сродности показује са ношњом која се очувала код Влаха Унгуреана, а која је, судећи по неким елементима, била у знатној

25. Г. С. Маслова н. д.

26. М. Budimir, *Kouretes, Korybantes Orthokorybantioi Salamaucus Klobuk*, „Ziva Antika“, god. V. sv. 2, Skopje 1955, str. 217-225.

27. Митар Влаховић, *О најстаријој капи код Југословена с обзиром на збирку капа Етнографског музеја у Београду*, Зборник Етнографског музеја у Београду, 1953, стр. 158.

28. Paul Petrescu, n. d.

мери типична и за старо средњовековно становништво североисточне Србије. Тако се као старији облик кошуље у овим областима може сматрати кошуља убрана око врата (карпатска), а не кошуља право кројена (облик тунике) какву налазимо у ношњама српских досељеника. Сима Тројановић каже да су мале претаче са веома дугим ресама у пожаревачком округу носиле и Српкиње и Влахиње.²⁹ Новији подаци из Звижда потврђују да су овакве претаче носиле и Српкиње. У Тимоку, где иначе има више стариначког становништва, кецеље са ресама носиле су и Српкиње, а називале су их „лоднићена кецеља”. За старију женску ношњу у Власини Риста Николић сматра да је морала бити слична ношњи коју носе Влахиње у североисточној Србији.³⁰

Што се тиче мушке ношње, везе између влашке и старије српске ношње у овим областима још су очигледније и огледају се у кроју и начину ношења чакшира, шубари, као и у типичним сукненим горњим деловима одеће беле боје.³¹ Разлике које су у ношњама ових области јављају данас последица су каснијих миграционих струјања с југа, пре свега косовског становништва, чији су елементи културе, особито у ношњи, веома лако уочљиви.

На основу свега изложеног и судећи првенствено према ношњи, сматрамо да порекло становништва у Свињици треба пре свега тражити у симбиози старог словенског становништва у овом подручју, са старијим влашким становништвом, при чему је словенска компонента у формирању Свињичана била од посебног значаја.

Уколико је ово становништво освежавано извесним миграционим струјањима са југа, а историјски подаци за Банат уопште то несумњиво показују, судећи опет по ношњи, сматрамо да је, што се тиче Свињице, а изузимајући остала села Банатске културе, то могло бити само старо становништво североисточне Србије, које је у себи такође садржавало словенско-влашке елементе и било сродно по својим етничким карактеристикама са затеченим становништвом у Свињици.

Résumé

Jelena Arandjelović — Lazić

COSTUME POPULAIRE A SVINJICA

Lors des recherches sur le costume national que l'auteur avait faites au village serbe de Svinjica en Roumanie, elle a observé qu'il différait par son type du costume des Serbes habitant les autres villages du Défilé de Banat, mais qu'il avait de nombreuses ressemblances avec le costume porté par les Valaques de la Serbie du Nord-Est, depuis le

29. Сима Тројановић, Народна енциклопедија Ст. Станојевића, III, Београд 1928, стр. 144.

30. Риста Николић, Крајиште и Власина, СЕЗБ књ. XVIII, стр. 273.

31. В. Кариф, Србија, Београд 1887, стр. 119

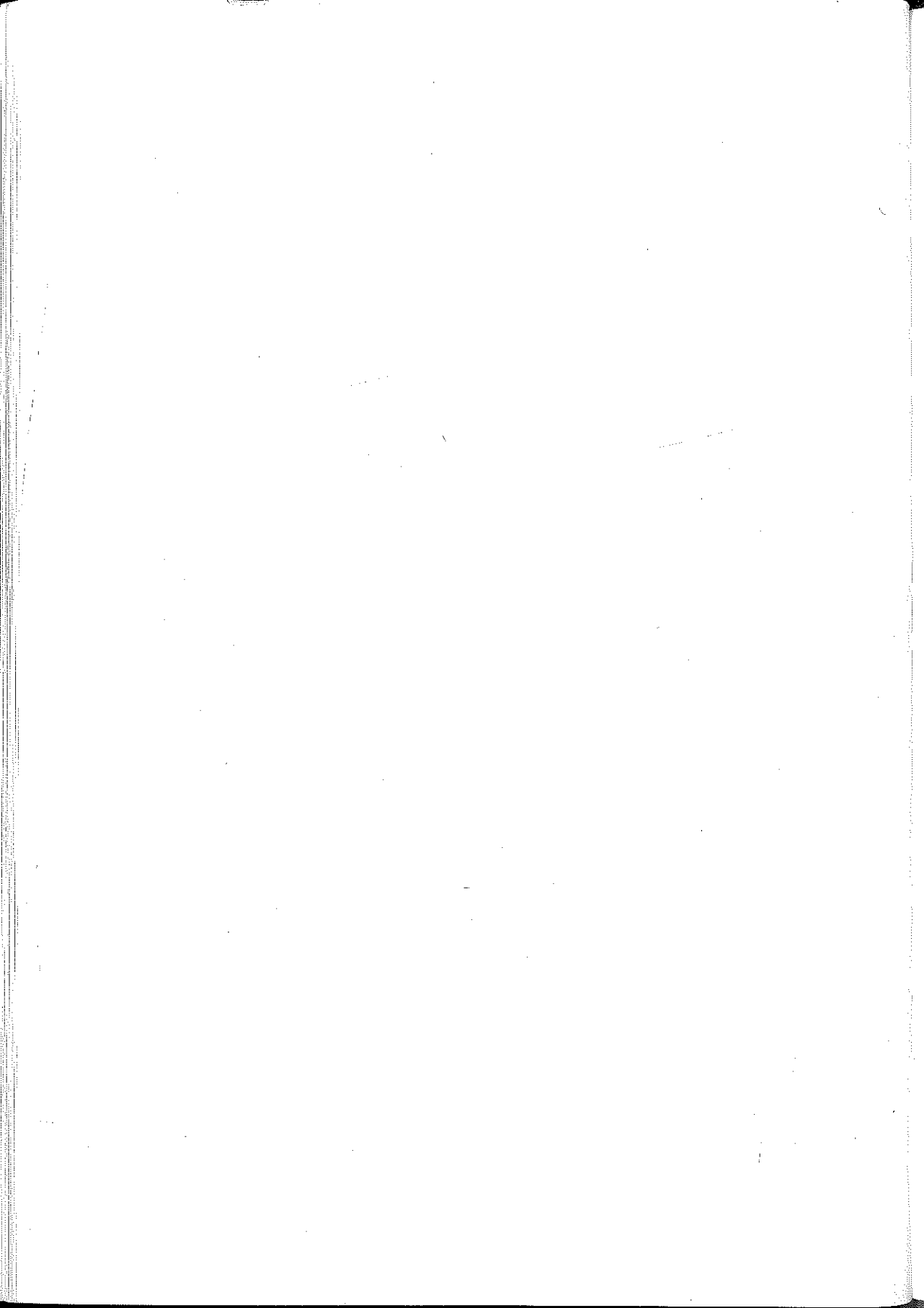
Danube jusqu'à la montagne de Rtanj et de la rivière de Porečka Reka à la Morava. Les éléments essentiels de ce costume chez les femmes sont: une chemise très longue, plissée richement autour du cou, et deux tabliers, l'un porté au devant et l'autre à l'arrière, caractérisés par un petit morceau de tissu et de longues franges de laine. Les femmes mariées portaient sur la tête une **konda** (sorte de coiffure) à deux „cornes" saillantes. Dans le costume d'homme on distingue le costume d'été qui consiste d'une chemise et d'un caleçon de toile et le costume d'hiver qui comprend la chemise, un pantalon et les pièces de vêtement supérieures de drap blanc.

Le type du costume autrefois porté à Svinjica se trouve, avec quelques variations, en Roumanie, dans les régions de Haceg, la vallée de la Bistra et d'Almaç ainsi que dans la Serbie du Sud-Est, dans les régions de Porečka Reka, Zvižd, Mlava, Morava de Požarevac, Homolje, Resava, Timok et Crna Reka. Prenant comme différence la plus marquante la coiffure des femmes mariées, qui distingue les variantes de ce type les unes des autres le plus clairement, l'auteur constate que le costume de Svinjica a le plus d'analogie avec le costume de Haceg et de la vallée de la Bistra en Roumanie et avec celui de Zvižd et de Mlava dans notre pays. En comparant le costume des habitants de Svinjica avec celui du groupe ethnique des Krašovans, l'auteur trouve certains éléments communs, en premier lieu ceux qui ont une origine commune et représentant les restes du costume de l'ancien ne couche slave de la population.

Par l'analyse des principaux éléments du costume de Svinjica, l'auteur a démontré dans le présent travail que le costume de Svinjica était composé d'éléments fort archaïques qui indiquent, d'un côté, l'origine slave et de l'autre le costume porté dans ces régions avant la colonisation slave, lequel, dans certains de ses éléments, peut être retracé jusqu'au néolithique.

Se basant sur l'étude du costume, l'auteur considère que l'origine de la population de Svinjica doit être recherchée avant tout dans la symbiose de l'ancienne population slave-serbe dans ce territoire avec la population encore plus ancienne valaque, le composant slave ayant été d'une importance particulière dans la formations des habitants de Svinjica.

Si cette population a été rafraîchie par certains courants migratoires venant du sud, et les sources historiques se rapportant au Banat en général le montrent incontestablement, l'auteur est d'avis que, dans le cas de Svinjica, il s'agissait de l'ancienne population médiévale de la Serbie du Nord-Est laquelle renfermait également les éléments slaves et valaques et par ses caractéristiques ethniques était apparentée avec la population qu'elle avait trouvée à Svinjica lors de son arrivée.



Никола ПАНТЕЛИЋ

ПОРОДИЧНИ ОДНОСИ И СВАДБЕНИ ОБИЧАЈИ У СВИЊИЦИ

Истраживања која је вршила наша екипа у селу Свињици трајала су кратко време, а поред тога рад се обављао у доста специфичним условима (ужурбане припреме целог села за пресељење због изградње хидроелектране) па стога овај прилог не треба схватити као дефинитивну студију. Поред осталог, нисам успео прибавити потребне статистичке податке, нити направити анализе, на пример, о сродничкој повезаности породица, броју бракова између становника у селу у односу на број бракова где је један супружник из другог села, број развода бракова у разним временским периодима, просечан број деце, старосну структуру становника села и породица итд. Подаци су углавном прикупљени од неколико старијих мештана, који су изложили своја знања о навикама, односима и обичајима својих сучужана. Ову напомену чиним зато да бих скренуо пажњу на потребу даљих истраживања друштвених односа и обичаја код Срба у Румунији, јер су они носиоци драгоценог древног културног наслеђа наших народа у суседној земљи. Извесне појединости сачуване су често у много архаичнијој форми него што се могу наћи код нас. Свестрана испитивања Срба у Румунији и анализа прикупљене грађе пружила би нам знатно веће могућности за реконструкцију развоја и порекла одређених породичних и друштвених односа и обичаја код нас и њихово целовитије разумевање.

Упорно одржавање овог српског насеља, окруженог насељима са румунским живљем, добрим делом треба тражити у сеоској ендагамији. У прошлости је био мали број оних који су доводили девојке из неког другог села, а исто тако мало се девојака удавало у друга села. Кажу, само ко није могао да се ожени у селу или није могао према себи и свом богатству да нађе прилику, ишао је у друго село. То значи да су се раније имућнији, таквих је било врло мало, више и лакше одлучивали за мешовите бракове са Румунима. Раније су, углавном, само удовци доводили жене из румунских села. Пре првог светског рата појединци су доводили жене из Србије. Тек у новије време има више брачних веза са Румунима из суседних села, посебно са Тисовицом, која је најближе суседно село удаљено око 9 км. Ипак и данас највећи број бракова склапа се у оквирима села.

Да напоменемо овде још и то да је ово село било доста изоловано, а у просветном погледу доста заостало и до скора није имало образованих људи. Тек у најновије време неколико мештана је стекло високо образовање, а већи број сељака је запослен у рударству и шумарству.

1.

Групе породица у сродству већином имају заједнички назив који се завршава на -ци, као на пример: Буринци, Доњинци (Доинци), Маринци, Шворцеловци и др. како је изложено у прилогу М. Драшкића о пореклу становника села Свињице. Али има и мањи број породичних група које имају заједничко име као Новак, Попа и др. У оваквим сродничким групама, родовима, неки сељаци тврде да се не узимају међусобно. Ово се унеколико коси са другом тврдњом да се већ од трећег колена рођаци, или како они кажу **вњрули**, не сматрају за близак род и могу склапати брачне везе. Веле, деси се да се узму и други вњрули, што значи да се узимају већ у трећем односно чешће у четвртном степену сродства. Ово нисам довољно испитао и можда се првенствено односи на рођаке по мајчиној линији сродства, зато што више њих сматра да је важније сродство по оцу него по мајци. С друге стране, треба знати да су и породичне групе доста мале — од по неколико породица.¹

Назив **вњрули** (синг. **вњрула**) — рођаци (рођак) долази од румунског *vâr* (пл. *veri* — рођак). Али не може се пренебрећи и необична сличност овог сродничког назива са **врвљ** у Пољичком статуту, где по тумачењима, има исто значење. Наиме, означава линију сродства, крвно сродство.² Не упштајући се у етимологију речи, треба нагласити да у румунском језику род се каже, поред осталог, *soi* и *rudă*, а родбина *rude*, *rudenie*, *ribedenie*. Други сроднички називи Свињичана су углавном исти или слични називима у нашој земљи па зато наводи или само неколико примера: мама, мајка; тајко, тато (отац); т'ст, т'шта — таст, ташта; свекар, свекрва; залва — заова; сваста — свастика итд. Млађег очевог брата зову чича, а његову жену ујна. Овај последњи назив настао је вероватно под утицајем румунског језика. Познато је да се код њих и стриц и ујак називају истом речи, па тако и стрина и ујна. Међутим, посебну пажњу привлачи називање старијег очевог брата и његове жене. Деца млађег брата свог старијег стрица зову тата (тато), а стрину мама. Слично називање старијег очевог брата забележио је В. Николић у Лужници и Нишави. Тамо старијег стрица у кући деца зову **стари тате** или **стари башта**, док млађе стричеве деца зову чичо. Стрину називају стринке или стрино³. Сигурно је да назив за стрица **тато**, **стари тате** открива трагове старије породичне структуре и односе у породици. Интересантно је да се код Чимбула на Новој Гвинеји стриц на *pidgin* — енглеском зове *small papa* (мали тата).⁴ Из назива за стрица у Свињици, као и у Лужници

1. Упор. напред М. Драшкић, **Становништво личитрофног српског села Свињице у Румунији**, чланак се налази у овој свесци.

2. И. Божић, „**Врвљ**” у **Пољичком статуту**, Зборник Филозофског факултета у Београду, IV—V, Београд 1957, 107, 108, 110.

3. В. Николић, **Из Лужнице и Нишаве**, Српски етнографски зборник, књ. XVI, Београд 1910, 93.

4. Margaret Mead, **Spol i temperament u tri primitivna društva**, Zagreb 1968, 256.

и Нишави, а колико сам обавештен сличан назив налази се и код Бугара, могао би се извести закључак да је некада старији брат имао право или да је могао бити у полном односу са невестом свога брата, тј. да је и он могао бити отац деце која га називају **тато**. Ако овоме додамо податак С. Грбића из околине Бољевца (Црна Река), у којем стоји да нису били ретки односи између девера и снахе⁵, као и констатацију до које је Т. Р. Борђевић дошао на основу судских архива, а то је да у српској задрузи није реткост да ~~т~~ девер живи са снахом⁶, можемо овај назив, чини се, слободно сматрати као остатак сродничке номенклатуре, која је одражавала прави однос у породици, а који се сачувао неизмењен, само му се одавно заборавила права суштина. Најзад да кжемо и то да се трагови оваквих односа налазе у сродничким називима индоевропских народа⁷.

Кумство се још увек чува и преноси са колена на колено. Кад се прави неко весеље у породици позива се увек и кум. Кумови су редовно из села и веома се поштују. Знају за познату изреку „Бог па кум“. Ретко ко напушта старог кума јер верује да се томе може затрти фамилија. Са кумом се из истог разлога не ваља ни сваћати, а не може се ни пријатељити, ту је чак строжа езогамија него код крвног сродства. Кум је онај који кумује, присуствује обреду крштења или венчања, а **фиљен** онај коме се кумује. Крашовани такође кажу **фиљен** и **фиљна** за кумчад.⁸

Ако неко има више фамилија којима кумује, кад му одрасту синови, уколико их има, раздели им своја кумства. Из ових неколико података види се да овакав облик духовног сродства и друштвеног односа садржи, уз неке нужне специфичности, основне карактеристике какве кумство има и у нашој земљи.

2.

Савремена породица у Свињци углавном је инокосна и са мало чељади. Истина, има један број породица које се састоје од неколико генерација брачних парова, који су преко једног од супружника у директном сродству. Али чини се да је много већи број правих нуклеарних породица уз доста непотпуних породица и старијих брачних парова, који живе у засебном домаћинству. Одавно нема великих сложених породица — задруга, о њима се сачувало само сећање у традицији, а по неки старији човек још нешто о томе зна да каже. Сећају се да им је неко старији говорио како је било кућа у којима је живело по тридесет људи. Шездесетогодишњи Никола

5. С. Грбић, **Српски народни обичаји из среза бољевачког**, Српски етнографски зборник, књ. XIV, Београд 1909, 319.
6. Т. Р. Борђевић, **Наш народни живот**, књ. II, Београд 1930, 154.
7. Упор. S. Kulišić, **Tragovi arhaične rodovske organizacije i pitanje balkansko-slovenske simbioze**, Biblioteka etnološkog društva Jugoslavije, sv. 5, 1963, 24—25.
8. J. Живојиновић, **Крашовани**, Летопис Матице српске, год. LXXXIII, књ. 242, Нови Сад 1907, 52.

Крајић вели да му је баба причала како се раније живело у великим породицама у којима је било по три до четири ожењена брата са децом у једној кући. Најстарији је водио рачуна о домаћинству и заповедао шта ће који члан домаћинства радити. У таквим кућама било је и устаљених дужности, као, на пример, рибар, овчар, свињар и др.

Свињница је, што је познато, била у саставу Аустро-угарске Војне границе, у којој је задруга као облик породице била законом прописани и заштићени начин породичног живота са патријархално-деспотским односима. Од укидања Војне границе (1872) породични живот се слободније мењао, али су се задруге одржале до краја XIX века у већем делу бивше Границе.⁹ Чини се да је у Свињници задруга доста брзо нестала после укидања Војне границе. Можда извештај траг ранијег живота у задругама представља и то да још увек старији брат, кад се ожени, неће одмах тражити деобу и оснивати посебно домаћинство, већ ће причекати да се и млађа браћа ожене, а сестре удају. Али ретко где се деси да ожењена браћа дуже времена живе заједно у истој кући.

За деобу породице, исто као и код нас, као главни разлог наводи се неслога жена. Наводно, жене се не могу „углавити”, већ морају да се „разбашкају”. Али пре него што се изврши одељивање појединих брачних парова који могу имати већ и децу, праве се свадбе за сву браћу и сестре. Сестре нису узимале тал (део) од браће, нити је у прошлости девојка приликом удаје добијала непокретну имовину, осим ако је била наследница или јој је муж дошао у кућу. У Војној граници сесија се није могла цепати, па тако удаваче нису могле добијати у миру непокретно имање. Код банатских Хера све до краја XIX века девојка није могла добити земљу у мираз¹⁰. У Свињници девојци је припадао само њен дар — дрзаље, који се састојао од шкриње са спремом и постеља. Код Крапована покобани који доносе невестине дарове називају се дрзари¹¹. У Свињници још увек не дају мираз, па и сама реч мираз им је непозната, што је још једна потврда да је давање мираза почело тек крајем XIX и негде почетком XX века. Ако жена ипак наследи неко имање зато што није имала браће, од тога може оставити део ћерки (ћеркама) а део сину (синовима).

Отац и синови учествују у деоби имовине. Са оцем у кући редовно остаје најмлађи син, изузетно неки други, и њему припадне после очеве смрти део имовине који је отац за себе задржао приликом поделе породице. Дужност овога сина је да се стара о родитељима кад остаре и да их сахрани по обичајима, као и да им даје помене, исто је и у североисточној Србији.

9. В. Милаутиновић, Друштвени живот, Банатске Хере, Нови Сад 1958, 213—214.

10. Ibid., 216.

11. Ј. Живојиновић, *op. cit.*, 65.

У случају да сама браћа међусобно деле имовину, то чине **братски**, што треба да значи да све деле на равне делове без обзира на брачно стање и величину уже породице. Чак се и храна дели на браћу, а не по главама како је иначе уобичајено у нашој задрузи, осим у Неготинској Крајини, где се сусреће и деоба хране на браћу.

Занимљив је пример поделе породице Илић, у којој су пре поделе живели родитељи и четири сина. Пре но што су се поделили, сву имовину су поделили на шест делова. Два дела су узели отац и мати, а остала четири дела поделила су браћа међусобно. Приликом поделе браћа су водила рачуна, по препоруци оца, да немају заједничких меба да не би дошло до сукоба око земље. Овде посебну пажњу привлачи то да је и мати учествовала у деоби породичног имања, исто као и отац са синовима. Родитељи су остали да живе у заједници са другим сином по старости, јер је он имао највише деце. После смрти родитеља, унуци су наследили имање бабе и деде.

3.

Брак је претежно патрилокалан, али има доста и домазетства. Неколико људи ми је саопштило да је у прошлости био обичај да синови из сиромашних породица, кад их је више, одлазе за зетове, а само један остане са оцем на имању. Боље је, веле, било ићи за зета, него правити нову кућу. Данас, међутим, мало који младић жели да оде за зета. Онај који нема сина, настоји да доведе зета у кућу. Уколико је у кући више кћери, свака добије по нешто на дар приликом удаје, али **имање остаје зету**. У случају да у кући има млађих неуда тих свастика, зет прима обавезу да их опреми за удају и да свакој припреми свадбу. Код банатских Хера за домазета кажу и „уписао се у кућу”, што треба да значи да је таст део имања преписао на зета.¹² Матрилокални брак у Свињници, исто као и у североисточној Србији и код банатских Хера углавном се не сматра за нижи, недостојнији брак за мушкарца.¹³

Младић који у женину кућу долази за зета обично унесе нешто имовине. Ретко је та имовина већа од имовине куће у коју улази. Углавном се младићи из сиромашнијих породица прижењавају. По неки чак ништа не одељује од браће ако има довољно код жене. Слично је било код Хера¹⁴, а тако је још увек у Неготинској крајини кад зет дође из потпланинског села у равницу око Неготина. Ти, који немају своје имовине, славе само женину славу. Ако пак унесу нешто земље, помињу и свој **свет'ц**; не раде тога дана, пале свећу и месе колач. И жена, такође, ако је донела мужу неку непокретну имовину, пали свећу на дан славе.

12. В. Милутиновић, *op. cit.*, 214.

13. Упор. Н. Пантелић, **Домазетство у Неготинској крајини**, Развитак, јануар—фебруар 1968, бр. 1, стр. 77-79.

Село и породица, Гласник етнографског музеја, књ. 25, Београд 1962, 126-128; **Село, сродство и породица**, Гл. етног. музеја, књ. 28-29, Београд 1966, 169-170; В. Милутиновић, *op. cit.*, 214-215.

14. В. Милутиновић, *op. cit.*, 215.

Разводи бракова као да нису били чести. Било је срамота отерати жену, чак и кад нема порода. Иначе, више се жели мушко дете, али свако воли да има и сина и ћерку. Раније су рабали, веле, више деце, а од пре 20—30 година брачни пар има по двоје до троје деце. Малобројни су брачни парови без бедеце.

Ако жена остане удовица, а још је млада и жели поново да се уда, враћа се у дом свога оца и одатле се поново удаје. Деца, уколико их има, остају у мужевљевој кући, а мајка понекад може узети једно дете, обично само женско.

Време за удају је између 15 и 20 година старости, са старијом девојком мало који момак хоће да се ожени. Мушкарци се најчешће жене између 18 и 20 година старости. Већ са 12 година девојчице почињу да се састају са дечацима — момцима од 15—16 година на **корзу** и на игранкама. Сваке вечери улицом, дуж које се пружа село, шетају младићи и девојке, а старији стоје или седе у групицама пред кућама и разговарају. Из овога се види да малолетнички бракови нису тако чести, што иначе није случај у северисточној Србији, са којом Свињица има много подударности у народном животу и обичајима.

Пре првог светског рата, али и касније, није била реткост да мушкарац и жена проведу дужи време у дивљем браку, невенчани. Неки, поред тога што се нису венчавали, нису правили ни свадбу. Ако ипак одлуче да се венчају, односно да направе свадбу, жена би се вратила у кућу својих родитеља да би се свадбени обред обавио по обичајима. Невенчаних бракова било је и још су доста чести, али сад код малолетника, као у северисточној Србији и код (помињаних) банатских Хера¹⁵.

4.

Момак („мокан“) и девојка („девка“) који желе да се узму саопште то својим родитељима. После тога момков отац или неко други из његове фамилије распитује се код девојчиног оца, односно њених старијих укућана да ли су вољни да удају своју ћерку. Кад се родитељи **угоду**, договоре време свадбе.

Просидба се обично обавља понедељком и то рано изјутра. У прошевину иду момкови родитељи и још неко од укућана, сестра, брат, деда, баба или неко други из породице, а неки воде и кума. Кажу, да је раније просидба била врло скромна, док сада иду као на свадбу и прави се читаво весеље са гозбом. Просиди су полазили на сат-два пре сванућа док се „прави“ дан. Разлог да овако рано иду у прошевину објашњавају тиме, да им се, ако не успеју у просидби, село не смеје. У овоме се сигурно крију и мађијски елементи, јер се иде почетком првог дана у недељи, све треба да напредује и да се развија па ће вероватно успети и просидба, а напредоваће и биће

15. Ibid., 219 и 239.

срећан брак који треба да се закључи. Момак не иде са просцима, он долази код девојке касније, кад се просидаба повољно обави и кад му неко то јави.

Сви који иду као просци носе по неки дар за девојку (јелек, халину, кригу, сукњу, ципелене или што друго). Кад дођу у девојкину кућу, кажу да су дошли да виде да ли ће дати девојку за њиховог сина. Уколико су девојкини родитељи сагласни, позову ћерку и питају је да ли их познаје и да ли зна зашто су дошли ови људи. Она обично одговара да их познаје и да зна зашто су дошли, а то уједно значи да пристаје на удају. Тада просци дарују девојку оним што су јој донели, а младожењин отац јој даје и 1—2 дуката или 100—200 леја. Неко у међувремену јави момку да и он може да дође јер је прошевина повољно окончана. После овога „вреју“ (разговарају) и договоре се кад ће правити свадбу, а за то време младини спремају „фруштук“. Често се одмах изврши и прстеновање. Свадба се уговори да буде кроз три до четири седмице.

Свадбе се праве највише у јесен, од Госпођиндана или Петковице до запошћања (почетак Божићног поста), и после Божића па до Белих поклада. Дешавало се да се у истом дану одрже три до четири свадбе.

Свадба је по обичајима трајала три дана, почињала је већ у суботу увече и завршавала се у уторак. Али многи се обичаји редуцирају и сажимају, те данас није реткост да се свадба обави за један или два дана. Ово у знатној мери зависи и од материјалних могућности породице. Свадбени церемонијал почиње у суботу увече **т'кмом** код девојке. **Т'кма** долази од румунске речи *toasteala*, што значи удесити, угодба, уговор. У Ресави код Влаха **токма** је долазак сватова по младу уочи свадбе¹⁶. У недељу сватови долазе на „фруштук“ код младе, затим одлазе на венчање, после чега се опет враћају у невестин дом на ручак. Свадба се сутрадан наставља код младожење, а затим иду код старојка на врућу ракију и на ручак. Најзад, у уторак се свадба завршава „кршењем барјака“ на крају села. Данас **т'кму** најчешће праве у суботу, у недељу је ручак код младе после венчања, а увече су већ код младожење. У понедељак рано изјутра старојко даје фруштук, а затим „скрше барјак“ и завршавају свадбено весеље. Старији за овако скраћену свадбу кажу „праве полак свадбе“ а не целу.

Старешине и важнији сватови на свадби су: **кум**, исти онај који је и крстио младожењу или неко из његове куће ко га заступа. **Старојко** је неко из младоженине фамилије, кажу да није мајчин брат — ујак, али из излагања ће се видети да његове функције симболично одражавају и могу се повезати са улогом ујака—старојка у на-

16. М. Матић, **Свадбени обичај**, Гл. Етног. музеја, књ. 25, Београд 1962, 162.

шим свадбеним обредима, односно представљају трагове авункулата¹⁷. И код Крапована стари сват је неки ближи младожењин роџак¹⁸. **Девер** је младожењин брат, брат од стрица или неки други ближи роџак, само мора бити момак. Он чува младу од када је прими и води је до цркве. **Деверица** је такође младожењина роџака. Она иде са младожењом до цркве. И **барјактар** је младожењин роџак, он на свадби носи барјак и стара се о њему. Барјак се прави код кума у суботу и он је дужан да донесе барјак и **сувоњ** (венац са велом). И у Неготинској крајини у неким влашким селима називају га **сувоњ**, и дужан је да га донесе кум, а на главу младе ставља га кумица. Барјак се кити цвећем код младожење, а на врх набоду јабуку. Барјактар мора добро да чува барјак и јабуку на њему, не сме дозволити да га изгуби или да му га неко украде. Ако се ипак деси да му неко украде јабуку или цео барјак, мора врло скупо да плати да му га врате, чак и до 1000 леја, што је знатна сума новца. **Стрчало** је опет неко из младожењине фамилије, али са женске стране. То треба да буде неки окретан млађи човек који зна да прави шале. Он је раније у невестину кућу доносио печено јагње и сир, а уза се стално носи буклију са ракијом. Некада је преносио младине дарове на рамену. Сад кад се дарови превозе, стрчало има улогу чувара, а у томе му помаже и девер. За стрчала знају у неким влашким селима у Неготинској крајини, само се све мање сећају његове праве улоге и врло често га идентификују са ручним девером (кумнат Ђе м'не), који има улогу да је уз младожењу и да му помаже. Неки чак кажу да је то стари сват. У Истри је био сват **нестачило** као помоћник старешине сватова, а у Далматинској загори **стачило** пировни и **стаћел**, са улогом војводе свадбеног пира¹⁹.

*

Уколико се свадба спроводи по старијим обичајима, она има следећи ток: у суботу младожењин отац са буклијом ракије позива сватове да дођу у недељу на свадбу. Истовремено девојчин отац позива своју родбину да испрате младу. У суботу предвече иду из младожењине куће са музиком по кума, а затим по старојка да иду на т'кму код младе — **говије**. По Рјечнику ЈАЗУ **говјети** (говијем, говим) у значењу угађати, покоровати се коме, слушати кога, поштовати и сл. прасловенска је реч. У старословенском постоји реч *gověja* и *govlja*; у руском **говѣтъ**, **говѣю**, у чешком *hověti*. Међу њима налази се

17. Упор. Š. Kulišić, *Tragovi arhaične porodice u svadbenim običajima Crne Gore i Воће Kotorske*. Gl. Zemaljskog muzeja, Nova serija, sv. XI, Sarajevo 1956, 223; Р. Борели, *Трагови авункулата код Срба*, Гл. Етног. институ-та САН, књ. VII, Београд 1958, 71-86.

18. Ј. Живојиновић, *op. cit.*, 57.

19. М. Стојковић, *Nastačilo, stačilo, svatovski član*, Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slovena, knj. 27, Zagreb 1930, 82-83.

20. *Rječnik Jugoslovenske akademije znanosti i umjetnosti*, dio III, Zagreb 1887-1891, 284-285.

и примедба из дела М. Држића — „говни ко' невјеста"²⁰. Сазнао сам да се и данас у Србији употребљава глагол **говити** у значењу служити кога, угађати коме.

На г'кму иду младожењини родитељи, кум, старојко, девер, деверица и још неко из фамилије, те младожења. Свако носи по неки дар за младу. Младожења дарује ташту. Свекар доноси венац, данас и плајер, венчаницу и нешто новца за младу. Овом приликом добија и златан прстен са каменом. Старојко доноси печено јагње на ражњу, а на рогове му натакну јабуке и наките га цвећем. И други сватови доносе частове. Веселе траје до два-три сата после пола ноћи и тада се разилазе. Неки веле да младенци већ те ноћи одлазе у другу собу и спавају заједно. Ово је изгледа новија појава.

Цела свадба, почевши од г'кме, има одређене обреде и симболичне радње, чији редослед није увек и у свему могуће прецизно реконструисати. До извесних пермутација и недоследности у току свадбе долази можда из разлога сажимања и примања других обичаја, а сигурно и услед нестајања неких делова обичаја као и њихових извођења, који нису били обављени на претходној свадби, јер се неко тога присетио итд. Некад је немогуће да се све обави одређеним редом услед општег метежа који настаје у оваквим приликама. Ипак постоји главни редослед којег настоје да се придржавају, па ћу се трудити да укратко изложем ток свадбеног церемонијала, који има колико симболичан толико и мађијски карактер.

На дан свадбе рано изјутра, кажу неки, момак са ракијом у буклији иде по селу те зове своје другове, момке — **мокање** и сватове. Момци долазе код младожење на фруштук. Исто чини и девојка, само што она зове своје другарице. Девојке после доручка „оправљају говију“ (облаче невесту). То уствари обично ради једна жена која је томе вична, а девојке јој помажу да наките невесту. Други кажу да младожења тог јутра са музиком иде прво по кума, а затим по старојка и остале сватове. Пре тога младожењини другови се сакупе рано изјутра код старојка на фруштук.

Сватови се ујутру сакупе у младожењиној кући и одатле одлазе код говије. Неки кажу да сватови одлазе невести од старојка. У свадбеној поворци иду прво кум и старојко, и обојица носе по једну велику свећу, а за њима иду остали. На улазу у младину кућу код неких их дочекују девер или стрчало са штапом (чумагом) поред суда са водом и неће да пусти никога да уђе док не плати, тј. док не баци новац у суд са водом. Новац после предаје говији. Други веле да се ово чини у суботу увече на г'кми.

Пре доласка сватова млада припреми једну јабукову гранчицу којом домаћица — ташта намерава да удари младожењу кад дође на врата, али га штите његови момци.

У невестиној кући сватови седну на једну страну стола, а насупрот њима, са друге стране младица родбина²¹. Чим се сватови сместе,

21. Упор. Д. Борђевић, *Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, Српски етног. зборник, књ. LXX, Београд 1958, 458.

кум тражи да изведу младу. Али пре него што изведу говију, изведу неку малу девојчицу. Кум неће да је прими и вели да ће она тек бити млада. На наваливање младине родбине кум је дарује. Затим доведу неку старију жену — бабу, коју кум такође одбија и каже да је она некоме некад била млада. На крају изведу праву невесту, кум је при-ма и дарује, а сваки пут претходно пита младожењу да ли је то права невеста. Символичног подметања лажне невесте има и у неким се-лима Неготинске крајине. У Равним Котарима и Буковици изведу сва-товима прво бабу па друге жене редом и најзад младу²². У околини Макарске деверу изводе неколико девојака једну за другом уместо невесте, на крају уз откуп изведу праву младу²³. Сличан обичај се изводи у Сињској крајини. Тамо прво изведу старију жену, затим де-војчицу, па две-три девојке и најзад девер мора да плати младином брату да би му извео праву невесту²⁴. Извођења лажне невесте било је у Истри и у Словенији.

После примања невесте девер скине са себе велики пешкир и уз-ме барјак, па тиме покрије главе младенаца. Тада сватови повичу „гу-рајте наши сватови“. Девер затим узме пешкир и поново га стави себи преко рамена, а барјак врати барјактару. Девојка тада дарује пеш-киром кума, па старојка и остале сватове, а они јој плаћају за пеш-кир. Новац дају куму који га касније предаје млади. Иза овога сви сеану за сто, а млада и младожења се налазе једно наспрам другом. Младожењини сватови тада повичу „дај да се спасајемо“. Младини с друге стране питају: „Како?“. Младожења одговара „с чашом и ви-ном“, а затим са уздигнутом чашом каже млади: „спаси Бог“, на што му она одговара „на спасеније“ и то понављају три пута. Тек после овога одлазе у цркву на венчање. Чини се да овај обичај представља траг некадашњег народног венчања у невестиној кући. У околини Прешева и у североисточној Македонији у околини Куманова обред венчања се обављао обавезно у младином селу, а ако село нема цркву, онда у невестиној кући²⁵. У Љупкови (рпско село у Клисурси, удаљено око 30 км северозападно од Свињице) управо су биле две свадбе, од-носно венчања кад је наша екипа вршила истраживања. Младожење су биле из других села, али се венчање и овде обавило у младином селу.

У свадбеној поворци, кад иду у цркву, напред иде кум и ста-ројко, а за њима млада са девером и младожења са деверицом. Бар-јактар и стрчало иду поред сватова. После обављеног венчања у цр-кви, излазе на „игру“ на сред села. Једни кажу да прво **оро** одигра млада са свећмама које су донели кум и старојко. Други велe да, прво ксло игра (поведе) кум, а до њега се хвата говија, па младожења и

22. V. Bogišić, *Zbornik sadašnjih pravnih običaja u Južnih Slavena*, Zagreb 1874, 243.

23. *Ibid.*, 246.

24. J. Milićević, *Narodni običaji i vjerovanja u Sinjskoj Krajini*, Narodna umjetnost, knj. 5-6, Zagreb 1968, 448-449.

25. J. Хаџи-Васиљевић, *Јужна стара Србија, Кумановска област, Београд 1909, 377. и Јужна стара Србија, Пожаревачка област, Београд 1913, 326.*

остали сватови. Данас је у обичају да сватови појединачно играју са младом и сваки јој плаћа за игру. Новац сакупља барјактар и предаје га невести. Играње кола на одређеном месту, после венчања, обавља се и у Љупкови, а изгледа да је то обичај и у другим клисурским селима. После неколико одиграних кола, сватови се враћају у младину кућу. На повратку све куће, које су у сродству са младенцима, износе пред своја врата грејану ракију, сачекују сватове и нуде их да пију. Исто чине и у Љупкови и код Крашована²⁶. Сватови ручају код младе, а после настаје весеље које траје до касно у ноћ, када се разилазе. Кума са музиком опрате кући па се код њега још нешто попије. Млада остаје у свом дому, а младожења одлази својој кући. Ни у Доњој Љупкови млада се није преводила у младожењин дом првог дана, већ сутрадан изјутра²⁷. Обичај повратка сватова с младенцима у дом невестиних родитеља после венчања познат је углавном у свадбеним обичајима периферних крајева наше земље, у Славонији, Хрватском загорју, Белој крајини, деловима Војводине, неким крајевима источне Србије, у Македонији, код икаваца југозападне Босне, у Далматинској загори, у веће мјелу Приморја и на острвима. Исти обичај познат је био код Украјинаца, Белоруса и Пољака. Ш. Кулишић сматра да овај обичај одражава симболичан траг матрилокалног брака²⁸.

Данас, како сам поменуо, напред, већ исте вечери младенци прелазе у младожењину кућу и тада преносе младину опрему на колима (камиону). Преношење младиног дара раније се такође обављало у понедељак ујутру. Прво се ишло са свирачима, по кума, па по старојка, а затим сви заједно су одлазили код товије да је преведу у младожењин дом. Истовремено се вршило преношење младиног дара — дрзаља. Млада је ишла иза кола са упаљеним свећама. За време преношења дрзаља појављују се „Турци“. То су маскирани људи који као да хоће да украду ствари. Они носе велике штатове, обучени су у кожухе окренуте наопако, одело им је исцепано, а праве и шале са сватовима. Један од њих носи везаног петла на мотки, а други га тукју. Обично успеју по нешто од ствари да узму и покушају тобоже да побегну, али сватови их гоне и одузимају „украдену“ робу. Други веле да су „Турци“ пастири младиног руха и чувају да га неко не украде, они и уносе ствари у кућу код младожење. Маскиране групе за време свадбе, се појављују такође, углавном у периферним крајевима наше земље, а било их је и у Словачкој, Мађарској, код Пољака и Украјинаца. Нидерле мисли да је ово прастари обичај којим се желе одстранити од младенаца демони и зле силе²⁹.

Младенце код куће сачекује свекрва са хлебом (малајком), сољу и ракијом, и све то даје снаји у руке. Хлеб касније за време вечере разделе сватовима. Свекрва онда опаше снају и сина тканицом и уво-

26. Ј. Живојиновић, *op. cit.*, 60.

27. А. Станојловић, *Монографија Банатске клисуре*, Петровград 1938, 58.

28. Ш. Кулишић, *Tragovi arhaične rodovske organizacije*, 85. i karta u prilogu.

29. L. Niederle, *Život starých Slovanů*, dlu I, svazek I, Praha 1911, 89.

ди их у кућу. Ово чини, како кажу, да се не раставе. И код Крашована свекрва уводи младенце у кућу опасане тканином³⁰ У неким селима североисточне Србије младенцима стављају оглавље за коња и дизгине и тако их свекрва у кућу уводи. У другим пак селима хватају се у лесу (коло) које води свекрва и уз повике ојс! ојс! (како се терају волови) уводе младенце у кућу. У Свињици је на кућном прагу простирка, обично неки ћилим или кудељно платно, на коју треба младенци да стану. Ту сад свекрва ставља млади јаје у недра које кроз кошцу треба да падне на земљу и да се разбије. Ово чине јер се верује да ће се млада лакше порабати.

На улаз затим стане стрчало и постави штап (**чумаг**), не пушта никога да уђе док не плати и не прескочи чумаг. Новац сватови бацају у **стружњик** — ведро са водом. Прикуљени новац припада млади. У младожењиној кући сватови остају само на доручку, на ручак одлазе код старојка, који овај обед, наводно, прави да помогне младожењи. Уствари, у овоме се вероватно крије траг некадашњег односа ујак — сестрић. Увече од старојка поново прелазе код младожење, где се одржава вечера и тада сватови дарују млади, а она им узвраћа дарове. После тога се весеље наставља до дубоко у ноћ. Код Крашована првог дана свадбе, увече, млада, младожења и још неки сватови иду на спавање код старог свата. Сутра се у његовој кући доручкује руча и тек после иду код младожење³¹.

Трећег дана свадбе (у уторак) код младожење се припрема ручак за време којег се ломи погача украшена тисовом гранчицом. Док траје обед, млада дели **дрзаље** — дарове свима сватовима. После обеда одлазе на крај села под један **јагодар** — дуда да **скрше барјак**. Прво кум скине јабуку с барјака, расече је на пола, па један део да младожењи, а други говији и каже им: „Ти да буднеш момак кад пролиста јарам, а ти да буднеш девка кад пропева штучка“. Затим барјактар изнад глава младенаца почне да ломи барјак, а млада и младожења се окрену и беже кући. За све време док ид у кући ништа не говоре и не окрећу се чак и ако их неко дозива. Сватови остану код дуда и одатле се разилазе и тиме је свадба завршена. Младенци тек увече иду у заједничку постељу.

У четвртак после свадбе је повраћај или како још кажу **праве пријатељство**, тј. одлазе млада, младожења, свекар, свекрва и најближа родбина с младожењине стране у кућу младињих родитеља. Тамо греју ракију и чаше се. За овај обичај кажу још да младожења **пушта млади пут** да може ићи код својих. Док се не пусти пут, млада не може одлазити својим родитељима. За ову прилику млада ставља **плекери** и венац као говија.

30. Ј. Живојиновић, *op. cit.*, 64.

31. *Ibid.*, 64.

5.

Сличне појаве и подударност у друштвеном животу и свадбеним обичајима становника села Свињице у Румунији са североисточном Србијом, као и са Крашованима и банатским Херама, вишеструке су, а с обзиром на не тако велику удаљеност и могуће везе, то се могло и очекивати. Бројне паралеле са влашким становништвом североисточне Србије, чешће него са српским, говоре нам и прилог дуготрајног контакта ове две етничке групе. Ово потврђује мишљења да су Свињичани бар делимично старији слој словенског становништва.

Подударност неких елемената са Далматинским загорјем и Истром као и другим периферним областима наше земље, који се у анализи исказују често као словенски, нису случајне. Редовно исти елементи се јављају и код Влаха у Србији. Ако овоме додамо чињеницу да су се на подручју јадранског залећа и у Истри релативно дуго одржали Власи, долазимо до закључка да се захваљујући словенско-влашкој симбиози очувало доста архаичних традиција у тим регионима³². Власи нису могли остати сасвим изоловани ни у културном ни у биолошком смислу од Словена, већ од досељавања ових других. Управо су Власи конзервирали старе словенске, а истовремене и сопствене влашке традиције исто као и словенске мањинске групе међу румунским становништвом што чувају врло старе словенске а вероватно и румунске традиције.

Спајањем двеју култура и етничких структура долази до квалитетно нове културно-етничке структуре која се даље развија и диференцира и од једне и од друге, али у себи садржи њихове елементе. Истовремено прекида се еволутивни развој извесних примљених и аутохтоних етничких традиција, које настављају паралелно да трају док се постепено не изгубе. Тако долазимо до дијалектичке супротности да туђа етничка група упркос релативне изолације, у овом случају на једној страни Власи а на другој Срби, становници села Свињице, подједнако чувају архаичне етничке елементе својствене не само за сопствену него и за другу етничку групу, у чијој се средини налазе.

Résumé

Nikola Pantelić

FAMILLE ET LES COUTUMES NUPTIALES AU VILLAGE DE
SVINJICA

Dans l'article sont exposés les résultats de brèves recherches sur les rapports sociaux (parenté, mariage, famille) et les coutumes nuptiales des Serbes vivant au village de Svinjica en Roumanie. Se basant sur les matériels rassemblés, les comparaisons et les analyses partiel-

32. Упор. Š. Kulišić, *Tragovi arhaične radovske organizacije*, 7, 48. и даље.

les, l'auteur conclut qu'il y a de nombreuses correspondances dans la vie sociale aussi bien que dans les coutumes nuptiales de cette population avec celles des groupes ethniques de Krašovani et de Here de Banat et des habitants de la Serbie du Nord-Est ce qui était à attendre, vu que le village de Svinjica est situé dans un territoire entouré par ceux-là. Les analogies plus fréquentes avec la population valaque de la Serbie du Nord-Est qu'avec la population serbe de cette même région font ressortir des liens durables entre les habitants de Svinjica et la population romane ou romanisée. Ce fait témoigne en faveur de l'opinion que les habitants de Svinjica, du moins au fond, représentent la couche plus ancienne de la population slave, installée depuis longtemps dans cette région.

La concordance de certains éléments avec ceux que l'on rencontre dans l'arrière-pays de Dalmatie et en Istrie qui se montrent lorsqu'on les analyse, le plus souvent, d'origine slave, n'est pas fortuite. Ces mêmes éléments apparaissent aussi parmi les Valaques dans la Serbie du Nord-Est. Si nous ajoutons à cela le fait que la population valaque s'était maintenue pendant un temps relativement long dans le territoire de l'arrière-pays dalmate et en Istrie, nous arrivons à la conclusion que, grâce à la symbiose slavo-valaque qui s'était formée ici de bonne heure, assez de traditions archaïques ont été conservées. Les Valaques ne purent rester isolés ni au point de vue culturel ni au point de vue biologique, des populations slaves dès l'arrivée de celles-ci et c'étaient précisément les Valaques qui avaient conservé les traditions anciennes slaves ainsi que les traditions valaques, analogiquement aux groupes minoritaires slaves parmi la population roumaine. La réunion de deux cultures et de deux structures ethniques a eu pour conséquence la formation d'une nouvelle structure ethnique continue à se développer tout en gardant les éléments de l'un et de l'autre ensemble ethnique. En même temps s'interrompt le processus de l'évolution des traditions déterminées ethniques, autochtones et adoptées, qui continuent, pendant un certain temps, à durer pour disparaître graduellement. De cette façon, nous arrivons à l'antithèse dialectique qu'un groupe ethnique étranger, dans les conditions d'un isolement relatif ou total, du groupe original, dans ce cas, d'un côté les habitants de Svinjica et les Valaques de l'autre, garde les éléments ethnique archaïques, caractéristiques non seulement de leur propre groupe ethnique, mais aussi du groupe ethnique étranger. Ceci explique pourquoi nous avons constaté parmi les habitants de Svinjica certaines anciennes traditions, assez bien conservées, de l'ensemble ethnique slave aussi bien que de l'ensemble ethnique roman.

Петар КОСТИЋ

ГОДИШЊИ ОБИЧАЈИ У СРПСКИМ СЕЛИМА РУМУНСКОГ БЕРДАПА

Годишњи обичаји српског становништва у селима Свињици и Љупкови, која се налазе у Румунији поред Дунава у Бердапској Клисури, мало се разликује од обичаја у југословенском Банату, источној и јужној Србији. Постоје извесне разлике у ова два села, а то ћемо посебно нагласити. Сви ови обичаји имају за циљ да утичу на плодност усева и стоке, као и на благостање у кући.

Ови обичаји могу се поделити на зимске (новогодишње), пролећне, летње и јесење обичаје. Везивање обичаја за поједине празнике настало је у хришћанству, када је црква многа паганска веровања пренела на своје празнике. Тако се кроз све ове обичаје преплићу пагански и хришћански елементи.

Зимски (новогодишњи обичаји). — Циклус зимских обичаја траје од божићних Поклада (6 недеља пред Божић) до ускршњих Поклада (7 недеља пред Ускрс). Главни празници у овом циклусу су св. Андреја, св. Варвара, св. Игњат, Бадњи дан и Божић, Нова година, Богојављење и Покладе.

У Свињици СВ. АНДРЕЈУ (13. XII) празнују због медведа, па га и зову „МЕЧКОДАВА“, као у целој источној Србији,¹ док у Љупкови не знају за овај назив. Општи је обичај, да се не ради, посебно жене не преду, да вукови не би нападали овце. Исто веровање постоји и у источној Србији. Из овога се види да се у Свињици са традицијом поштовања медведа преплиће традиција поштовања вука, што није случај у Љупкови. Поштовање медведа било је распрострањено код свих европских народа, па и код старих Словена.² Такође је и поштовање вука било распрострањено код многих индоевропских народа, као и код наших народа, што се види из обичаја у вези са вуковима³.

СВ. ВАРВАРУ (17. XII) називају СВ. БАРБУРА као Власи у источној Србији.⁴ У Свињици на овај дан не раде жене нарочито иглом, да црви не би нападали воће. За разлику од Свињице, у Љупкови месе колач од пшеничног брашна, у који стављају зрно жита и кукуруза.

1. Милосављевић С., **Обичаји српског народа из Среза хомољског**, Српски етнографски зборник, књ. XIX, Београд 1913, стр. 67; Грбић С., **Српски народни обичаји из среза Бољевачког**, Српски етнографски зборник, књ. XIV, Београд 1909, стр. 75; Костић П., **Новогодишњи обичаји у Ресави**, Гласник Етнографског музеја, књ. XXVIII—XXIX, Београд 1966, стр. 192.
2. Живанчевић В., **Волос — Велес, словенско териоморфно божанство**, Гласник Етнографског музеја у Београду, књ. XXVI, 1963, стр. 45.
3. Чајкановић В., **Божић, његово порекло и значај**, Српски књижевни гласник, Београд, 1941, стр. 62.
4. Костић П., н. д., стр. 210.

Овај колач има исто значење као варица у нашим крајевима, која се прави од разног жита и има исто значење као чесница.⁵

На СВ. ИГЊАТА (2. I) коље се свиња која је у Свињици намењена да буде печеница за Божић. На овај дан се не ради. Посебно жене не пређу, већ само чешљају вуну. Власи у источној Србији такође на овај дан кољу свињу, а Срби у околини Бољевца уводе свињу у кућу.⁶ У Љупкови, за разлику од Свињице, рано ујутру домаћица цара ватру, као у источној Србији.⁷

Божићни обичаји. На Бадњи дан иду коледари, коље се прасе и уноси слама. На овај дан у Свињици почисте целу кућу да би преко Божића била чиста. Тоба дана такође не раде, да црви не би нападнали воће, посебно шљиве. За овај дан, као и дан пре њега, немају назив „Тучиндан“ као у Србији.

У Свињици је раширенији обичај да за печеницу употребљавају свињско месо. Свињу кољу на св. Игњата, мада има случајева да на Бадњи дан кољу прасе, као што је то обичај у Љупкови и другим крајевима Србије.⁸ У Љупкови, ако немају прасе, кољу овцу. У Свињици и Љупкови кољу и кокошку, од које праве суглу.

У Свињици не секу „бадњак“, као што је то обичај у целој Србији и другим крајевима Југославије,⁹ већ ките јелку бомбонама и колачима. Ову јелку називају „крискиндер“ (од немачког „крислакиндел“) што указује да је тај обичај дошао посредством Немаца, који су га донели у Банат. Јелку у кућу уноси „Мош Крачун“ — „деда Божић“, који има сличности са „дедицом“ у нашим маскираним опходима.

У Љупкови, као и у осталим српским селима у румунском и југословенском Банату, бадњак сече домаћин и уноси у кућу и ставља на огњиште, као што је то обичај у осталим нашим крајевима.¹⁰

Бадњак није познат северним словенским народима, а исто тако нису га познавали ни стари Словени.¹¹ Овај обичај такође не познају ни Румуни.¹² По мишљењу М. Гавација јужни Словени су примили овај обичај по доласку на Балканско полуострво.¹³ Иначе, бадњак је познат од Кавказа, преко Балканског полуострва, Италије и јужне Француске до Велике Британије.¹⁴ Одсуство бадњака у Свињици могло би се на тај начин довести у везу са старим словенским слојем, који није познавао овај обичај.

5. Кулишић Ш., *Порекло и значење божићног обредног хлеба код Јужних Словена*, Гласник Земаљског музеја, књ. VIII, Сарајево 1953, стр. 17.

6. Костић П., н. д., стр. 211; Грбић С., н. д., стр. 78—79.

7. Костић П., н. д., стр. 207.

8. Исто, стр. 199.

9. Gavazzi M., *Godina dana hrvatskih narodnih običaja*, knj. II, Zagreb 1939, str. 13—14.

10. Исто.

11. Исто, стр. 18.

12. По саопштењу Бермине Команичи, сарадника Етнографског института Румунске академије наука у Букурешту.

13. Gavazzi M., н. д., стр. 18.

14. Кулишић Ш., *Необични обичаји*, Београд 1968, стр. 24.

Домаћица увече уноси сламу и посипа је по кући. За разлику од Свињице, у Љупкови, за њом иду деца и пијучу као у другим нашим крајевима.¹⁵ Обичај уношења сламе постоји у многим земљама Европе, па и код северних Словена и Румуна.¹⁶

На Бадње вече од куће до куће иду коледари — група деце која носе штапове од леске — „коледаче“ — украшене спиралним шарамма, као код Влаха у источној Србији. Штапове носе и коледари у Румунији, Бугарској, јужној Србији и Македонији, док коледари у нашим западним крајевима немају штапове.¹⁷

За разлику од Љупкове, коледари у Свињици улазе у кућу, седну на земљу, домаћица им да сито са кукурузом који круне и после дају кокошкама. Затим коледари царају ватру штаповима и говоре: „Да се роде свиње, јагњаци, телад, пилићи. . .“ Домаћица опаше коледаре конопљом и у сити им даје суве шљиве, јабуке, бомбоне и брахе. Исте обичаје изводе коледари у Македонији, Румунији, Бугарској и источној Србији.¹⁸ У Љупкови коледари само добу до прозора и певају песме, као у нашим западним крајевима.¹⁹

У Љупкови, као и у Србији, раније су вечеравали на платну од тежине простртом на слами. За вечеру једу само посно јело. Цело време вечере гори свечарска свећа. У Свињици нема тог обичаја.

На Божић домаћица рано ујутру иде на бунар да донесе воду. Овом водом не месе обредне хлебове, као што је то случај у Србији.²⁰

У Љупкови првог човека који на Бадњи дан рано ујутру дође у кућу називају полагањик, као у нашим крајевима²¹. Кад дође, он седне поред огњишта, а укућани му дају сито са кукурузом који баца у ватру. Затим цара ватру и говори: „Господ бог да да здравља, да се плоде свиње, пилићи, говеда, телад итд.“ У неким кућама домаћица пази да цара ватру пре него што неко дође са стране, јер верују да неће бити пилића ако је полагањик јалов. Из овога се види да домаћица има примарну улогу у обичају полагања и да се она директно доводи у везу са пилићима: Она представља кокошку јер седи на поду кад цара ватру. Сви ови обичаји воде порекло из периода женске мотичке земљорадње, када је кокошка била првобитни полагањик кога је заменила жена.²²

15. Кулишић Ш., *Порекло и значење божићног обредног хлеба*, стр. 30-31.

16. Gavazzi M., n. d., str. 23—24.

17. Костић П., н. д., стр. 211; Борбевић Т., *Кроз наше Румуне*, Београд 1906, стр. 26; Борбевић Д., *Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, Српски етнографски зборник, књ. LXX, Београд 1958, стр. 325; Karaman P., *Obrzed koledowania u Slowian i Rumunow*, Krakow 1933, стр. 352. 359; Филиповић М., *Обичаји и веровања у Скопској Котлини*, стр. 371.

18. Види напомену 17.

19. Милачевић И., *Коледа у Јужних Славена*, Зборник за народни живот и обичаје Јужних Словена, књ. XXII, Загреб 1917, стр. 1—72.

20. Кости П., н. д., стр. 197.

21. Чајкановић В., *Људски и животињски полагањик*, Српски етнографски зборник, књ. XXXI, Београд 1924, стр. 150—156.

22. Кулишић Ш., *О улози и значењу животињског и људског полагањика*, Етнолошки преглед, књ. 6—7, Београд 1965, стр. 51.

У Свињници домаћица не цара вагру, већ само човек који први доба у кућу ујутру на Божић. Он изводи исте обичаје као полагањик у Љупкови, само у Свињници не знају за овај назив. Исти је случај и код Влаха у источној Србији.²⁴

До пре 30 година рано ујутру на Божић ишли су од куће до куће „звездари“. То је била група деце обучене у свечане одоре, која је носила звезду од хартије и певала црквене песме. У Свињници су неки од звездара носили маске од хартије са великим носем, брадом и брковима од вуне. Један од њих био је обучен у кожух окренут наопако. Њега су називали „стари Божић“. У Љупкови звездари се нису маскирали. У Свињници у овом црквеном обичају, који је сличан ношењу вертепа у Војводини,²⁴ назиру се трагови старих маскираних поворки које су ишле у време божићних празника и Поклада. Слично су се маскирали коледари на Косову, Лесковачкој Морави и Ресави. На Косову се „дедица“ исто маскирао као „стари Божић“ у Свињници.²⁵ У џамаларима, који су ишли на Нову годину у Македонији, поред „попа“, „лекара“ и „бабе“ ишао је и „старац“.²⁶ У Љупкови су маскиране поворке ишле на Покладе.

У Свињници за Божић месе само један обредни хлеб — „божићни колач“, који је исти као славски колач у Србији и Румунији. Овај хлеб има главну улогу у словенским новогодишњим аграрно-мађијским обичајима.²⁷ У Љупкови, поред овог хлеба, месе чесницу и већи број мањих хлебова у облику њиве, волова, оваца, винограда, месеца, сунца. Ове мање хлебове називају „закони“, као у Банату и Неготинској крајини.²⁸ Они представљају развијенији облик основног обредног хлеба и настали су од знакова који се налазе у чесници.²⁹ Сличне хлебове месе и у другим крајевима источне Србије.³⁰ У Свињници поред божићног хлеба месе онолики број „бабица“ колико има мртвих у породици.

23. Власи у Ресави употребљавају српски назив полазник (Костић П., н. д., стр. 213), док Власи у околини Бора не знају ни за овај назив. (По мојим испитивањима).
24. Филиповић М., *Различита етнолошка грађа из Војводине*, Нови Сад 1962, стр. 20, 93.
25. Дебељковић Д., *Косово Поље*, Српски етнографски зборник књ. VII, Београд 1907, стр. 309—311; Борђевић Д., н. д., стр. 325—335; Костић П., н. д., стр. 194—195; 211—212.
26. Филиповић М., *Обичаји и веровања у Скопској Котлини*, стр. 379.
27. Кулишић Ш., *Порекло и значење божићног обредног хлеба*, стр. 9.
28. Димитријевић С., *Обичаји о празницима преко године, Банатске Хере*, Нови Сад 1958, стр. 296.
29. Кулишић Ш., *Порекло и значење божићног обредног хлеба*, стр. 28.
30. Костић П., н. д., стр. 198; Мијатовић С., *Левач и Темнић*, Српски етнографски зборник, књ. VII, Београд 1907, стр. 114; Станојевић М., *Обичаји и веровања на Тимоку*, Гласник Етнографског музеја у Београду, књ. IV, 1929, стр. 48—49; Грбић С., н. д., стр. 80; Милосављевић С., н. д., стр. 70; Петровић П., *Божићни обичаји* (Алексиначко Поморавље), Зборник за народни живот и обичаје Јужних Славена, књ. XXVI, Загреб 1919, стр. 139—140; Борђевић Д., н. д., стр. 337—338; Дебељковић Д., н. д., стр. 280—281.

Божјињи колач стоји на столу у тањиру испод кога ставе мало сламе. Поред колача стоји тањир са житом које је посејано на св. Николу, као у Србији. Божјињи колач секу трећег дана Божића. У Љукови сече га домаћин са сином, као на слави. Кад га пресеку, прекрсте га, прелију вином и пољубе говорећи: „Христос се роди“. Исти је обичај у целој Србији,³¹ док у Свињици нема тог обичаја.

Од Божића до Крстовдана су „некрштени дани“. У Свињици је обичај да у те дане не крсте дешу.

У Свињици на Нову годину (14. I) месе слатке колаче, а за ручак закољу гуску или кокошку. У Љупкови не кољу кокошку, јер она чепрка унатраг па верују да ће им све поћи уназад. Ко има прасе, закоље га или оставе месо од божјиње печенице. Поред тога, у овом селу, за разлику од Свињице, месе „васуљице“ од пшеничног брашна, које шарају цевком од чунка, на којој је везан црвени конач. Ове колаче носе ближним рођацима. У Србији такође месе један колач који негде називају „васиљица“ и шарају га цевком од чунка.³² Овај хлеб има исто значење као чесница.

У Свињици и Љупкови на овај дан девојке гатају за кога ће се удаати. У Љупкови кажу да се „васиљају“. Иду у поноћ у поље, понесу златан прстен и гледају да ли ће им се момак појавити у огледалу. Неке месе „галушке“ (врста теста) и у њих стављају парче хартије са именом свог момка. У поноћ кувају „галушке“ у води. Када се скувају, отварају их, па чије име прво нађе, тај ће бити први младожења. Постоји и други начин гатања за удају, који је у вези са улогом брачне мађије у обезбеђењу плодности. Под неколико тањира ставе чешаљ, огледало, маказе, напрстак, угаљ, лутку и прстен. Свака девојка гледа шта ће наћи под тањиром. Ако нађе чешаљ, удаће се за момка који има велике зубе, огледало, за лепог момка, маказе, за кројача, лутку, удаће се идуће године итд. Исти обичај постоји и у околини Бољевца у источној Србији.³³

На *Богојављење* (19. I) се доноси освећена вода — „молитва“, из цркве која се чува преко целе године, па ако се на њој појави скрама, верују да ће неко из куће умрети у току године.

Пре другог светског рата на овај дан је ишла литија на Дунав, у који су бацили крст. Један од присутних скакао би у хладну воду и вадио крст. За то је добијао новац. Ови обичаји на Богојављење распрострањени су у целој Србији.³⁴

На *Св. Трифуна* (14. II) жене не раде, да не би птице јеле кукуруз у пољу и грожђе у винограду.

На *Сретење* (15. II) се по народном веровању, срећу зима и лето. Тада се гата какво ће време бити следећих шест недеља. Ако

31. Костић П., н. д., стр. 208.

32. Исто, стр. 209.

33. Грбић С., н. д., стр. 21.

34. Дебељковић Д., н. д., стр. 22—23; Милосављевић С., н. д., стр. 22; Петровић П., *Живот и обичаји народни у Гружи*, Српски етнографски зборник, књ. LVIII, Београд 1948, стр. 235.

сија сунце и медвед изађе из своје рупе и види своју сенку, верују да ће бити рђаво време. Исто веровање постоји и у Србији.³⁵

На овај дан не ради се због змија. Верују да ће онога ко ради ујести преко године змија. Да би се одбранили од змија, пале крпу с којом су праи судове у уторак и понедељак на божићне месне Покладе. Крпу ставе у суд, упале је и обиђу око куће, штале и коша. Ово се ради и на Младенце. Исти је обичај и у Србији на Младенце, Благовести, Цвети или Ускрс.³⁶

Поклада. Целе недеље пре Поклада зове се Месне покладе. Тада се праве питије и вари жито. У суботу се месе „бабице“, које су намењене мртвима.

Цела недеља после Поклада зове се Бела недеља или Тодорова недеља. Тада почиње пост — „запошчање“ и једу само сир, па се зато и зове Бела недеља. На Покладе жене не раде. Не пале се ватре као у Србији.³⁷ У околним румунским селима пале ватру.

У Љупкови у Белој недељи од понедељка до среде, која се назива „пепељива“, иду „фашанге“. Ова реч долази од мемачког „фашинг“ што значи — Покладе. То је маскирана поворка, чије учеснике називају и „Турцима“. Маскирају се мазањем лица црном бојом и маскама — „дорфама“ од хартије и коже са брадом и брковима од вуне. Поред тога носе кожухе окренуте наопако и опасани су клепетушама. У руци држе криве штапове — „кржије“. „Фашанге“ иду по селу, певају и веселе се. У поворци иду два мушкарца маскирана у младу и младожењу са свирачима као у правој свадби. У среду схрањују једног од присутних што одговара схрањивању пуста у другим нашим крајевима. Пуст означава зиму која се симболично схрањује и тиме наговештава долазак пролећа. „Мртваца“ ставе на носила или кола за којим иде поп, који га опева, и цела погребна поворка. У тим песмама преовлађује сексуална тема, а у вези је са култом плодности. Поворка иде до гробља где мртваца симболично схрањују. С Свињици нема ових обичаја, само се у суботу, коју називају „Тудор коњ“, маскирају као „Турци“. Носе маске од платна са брковима и брадом од вуне. Један обуче кожух окренут наопако и представља „мечку“. Највећи мушкарац представља „Тудор коња“. Он нагарави лице и на кату стави перје од кокошке.

Фашанге су врло сличне покладним маскираним поворкама у другим нашим крајевима, посебно у Хрватској и Словенији, где такође схрањују пуста, као и са чаројницама у Босни.³⁸ Исто тако има-

35. Грбић С., н. д., стр. 90; Борбевић Д., н. д., стр. 358; Димитријевић С., н. д., стр. 301; Петровић П., *Живот и обичаји народни у Гружи* стр. 236.

36. Зечевић С., *Пагански елементи у српским обредним играма*, (докторска дисертација), Београд 1962, стр. 81—127 (у рукопису).

37. Костић П., н. д., стр. 210, 215.

38. Bene — Bošković K., *Neki pokladni običaji i drvene maske u Međimurju* Narodna umjetnost, knj. I, Zagreb, 1962, str. 81—90; Kuret N., *Praznično leto Slovencev*, knj. I, Celje, 1965, str. 11—83; Gavazzi M., *Čaroljice*, Hrvatska enciklopedija, knj. 4, Zagreb 1942, str. 198.

ју сличности и са маскираним коледарима у источној Србији и „кукерима“ у Бугарској о Тудоровој недељи.³⁹ У источној Србији и Македонији на Тудорову суботу се такође маскирају. Овде нема обичаја сахрањивања пуста, исто као ни у Свињници.⁴⁰ У Мохачу, у Мађарској, у покладним обичајима такође се појављују „Турци“ као сећање на посебна историјска збивања, у којима су они одиграли главну улогу, па су касније њихови ликови унети и у покладне обичаје.

Тодорова недеља — „Тудоровци“ почиње у уторак у Белој недељи и завршава се следећег уторка који се у Свињници зове „Марца коњата“, а у Љушковима „Куњају“. У суботу је „Тудор коњ“ када долази главни — „Велики Тудор“. Целе недеље се не раде, посебно жене не раде са црном вуном, али са платном раде, јер је она бело. У Свињници месе седам хлебова, јер толико има тодоровских дана. Ове хлебове називају „копите“, јер су у облику потковица, и намењују их Тодоровим коњима. У Љушковима не месе овакве хлебове. У ове дане не раде, јер верују да ће их у супротном ноћу изгравати „Тудоровци“, које замишљају као јахаче на белим и црним коњима. Постоји прича да је нека жена умрла јер је радила за време ове недеље. На њој су остале неке белоге за које су веровали да су од копита тодоровских коња. На крају ове недеље, у среду, појављују се хромци и ћорави „Тудоровци“, који закључују Тодорову недељу.

Веровања да ноћу за време Тодорове недеље јуре јахачи на коњима, који могу наудити људима, распрострањено је у Банату, источној Србији и Румунији.⁴¹ Ови обичаји су у вези са тотемистичким поштовањем коња које је било распрострањено код свих словенских народа и Румуна, а такође је било у вези са култом трачког коњаника, чији су носиоци били Трачани, који су насељавали источни део наше земље.⁴²

У источној и јужној Србији, Македонији и Бугарској такође месе колаче које намењују Тодоровим коњима. У околини Лесковца комад колача, који је у облику потковице, дају коњима, а у Македонији ставе на колач клинац од потковице.⁴³

Пролећни обичаји. — Циклус пролећних обичаја почиње после Поклада. Он је у вези са новим вегетационим периодом када се природа буди. У овом циклусу има неколико празника који су у вези са култом природе, посебно култом биља, као и плодношћу стоке.

На *Младенце* (22. III) месе се мали обредни хлебови од кукрузног и пшеничног брашна, које у Свињници називају „туртијица“, а у Љушковима „младенчићи“, као у Србији.⁴⁴ У Свињници „туртијице“

39. Види напомену 25; Маринов Д., *Кукери или кукери*, Известија на етнографическија музеј, књ. I, Софија 1907, стр. 21—28.

40. Филиповић М., *Трачки коњаник*, Нови Сад, 1950, стр. 20.

41. Исто, стр. 25—29; 31—32.

42. Костић П., *Обичаји о Тодоровој недељи у Неготинској Крајини*, Развитак, год. VIII, бр. 3—4, Зајечар 1968, стр. 70—73.

43. Филиповић М., *Трачки коњаник*, стр. 16—21.

шарају цевком од чунка, као што то раде у Љубкови са „васуљницама“ на Нову годину. Ови колачи имају исто значење као остали обредни хлебови, што се види из обичаја у Свињици да се намењују за заравље ужућана, стоке и плодност земље. Назив „турта“, који на румунском значи божићни колач, употребљавају Власи у источној Србији и Цинцари у Македонији за обредни хлеб који месе на св. Варвару, а који има исту улогу као наша чесница⁴⁵ У Пољацима и Ливањском Пољу, где има доста утицаја влашког становништва, такође месе мале хлеччиће „турте“. Из овога се види да се у Свињици за један хлеб, који има велику улогу у словенским аграрно-мађијским обичајима, употребљава влашки назив.

На *Св. Лазара* (субота пред Цвети) имају обичај „врбице“, као у Србији.⁴⁶ То је стари словенски обичај којим се желела пренети мађијска снага младог биља на људе.⁴⁷

На *Велики четвртак* рано ујутру бере се у шуми шибље од леске, која има велику улогу у мађији као свето дрво.⁴⁸ Пред сваком кућом пале се ватре, које у Свињици зову „просед“. Ватра се пали и на гробовима умрлих. Поред тога месе колаче — „бабице“, које намењују мртвима. Ујутру се иде на реку и излива вода за мртве. Вода се излива прво Богу, па божјој мајци, а затим мртвима, месецу и сунцу. Воду излива дете коме дају новац, тј. „плате му“. Једну канту воде, у коју ставе новац, донесу кући. Пуштање воде за мртве постоји и у Банату, источној Србији и на Косову.^{48а}

На *Велики петак* жене шарају јаја у разним бојама. До пре 60 година су се шарала воском и бојила у рују или варзилу. Ова техника позната је свим словенским народима.⁴⁹

Ускрс у Свињици називају *Великден*, као у источној Србији и Македонији.⁵⁰ У Љубкови овај назив није познат.

За *Ускрс* се меси један велики колач на који се ставља једно, три или пет јаја, као у источној Србији.⁵¹ Меси се још неколико ма-

44. Петровић П., *Живот и обичаји народни у Гружи*, стр. 241; Грбић С., н. д., стр. 45; Милосављевић С., н. д., стр. 134; Николић В. *Из Лужнице и Нишаве*, Српски етнографски зборник књ. XVI, Београд 1910, стр. 131; Димитријевић С., н. д., стр. 304.

45. Костић П., *Новогодишњи обичаји у Ресави*, стр. 210—211.

46. Вукмановић Ј., *Прољећни обичаји*, Рад IX-ог конгреса Савеза фолклориста Југославије, Сарајево 1960, стр. 265.

47. Исто, стр. 265—266.

48. Кудишић Ш., *Веровања о лесковини у Босанској Крајини*, Развитак, књ. V, Бања Лука 1939, стр. 48—60.

48а. Димитријевић С., н. д., стр. 305; Чајкановић В., *Студије из религије и фолклора*, Српски етнографски зборник, књ. XXXI, Београд 1924, стр. 56—84.

49. Томић П., *Бојење и шарање јаја*, Гласник Етнографског музеја у Београду, књ. XX, 1957, стр. 7.

50. Николић В., н. д., стр. 44; Борђевић Д., н. д., стр. 376; Филиповић М., *Обичаји и веровања у Скопској котлини*, стр. 394.

51. Милосављевић С., н. д., стр. 44; Мијатовић С., н. д., стр. 135; Грбић С., н. д., стр. 50.

лих колача на које се ставља по једно јаје. Оном ко дође на Ускрс, даје се по једно јаје и колач.

У Свињици ујутру иде литија у поље до једног крста од камена, на који се ставља венац од траве и ту поп чита молитву. Исти је обичај и на Спассвдан, као и у Љулкови и целој Срибији.⁵² После тога иде се на пробље и поп спомиње умрле.

На Ускрс се девојке и момци прскају колоњском водом, као у целој Војводини. Ово је остатак обичаја који постоји у Србији да на Ускрс момци поливају девојке водом.⁵³

Бурфевдан (6. V). Рано ујутру девојке иду у поље да наберу цвеће од кога праве венце. Цвећем ките капије, штаге и куће. Уочи Бурфевдана јагањци се одбијају од оваца. Рано ујутру на Бурфевдан овце се истерају на пашу, а у подне се врате у „стружњак“. За време ручка ритуално музу овце. Последња се овца музе кроз колач и венац од цвећа. У Свињици се у колач, који је шупаљ, стави новац на четири места и вежу га вуном која се боји када се фарбају јаја за Ускрс. У Љулкови се новац баца у ведрину, у коју музу овце. После тога домаћин који чува овце и деца умоче колач на четири места у млеко, опколе овцу три пута с колачем и преломе га над њом. Док га ломе, један говори „Куку“, а други одговара: „Раскуку“. После се прави ручак. Тада сви добију по комад колача, а остатак се даје стоци. У Свињици ко набе у свом комаду новац, њему и припадне. На Бурфевдан се први пут те године коље јагње и то је „марвин дан“; дан посвећен стоци, посебно овцама. Исти обичаји на Бурфевдан су познати и у источној Србији, код Крашована у Банату и другим областима Баната, као и у нашим западним — динарским крајевима, само се овде изводе на Божић.⁵⁴ Код Крашована такође постоји обичај „одкукања“. Приликом ломљења колача један каже: „Куку“, а други одговара: „Одкуку“. Исти обичај постоји код Влаха у неким селима у околини Бора.⁵⁵ Карактеристично је да се распрострањење оваквих бурфевданских обичаја у нас поклапа са територијалним распрострањењем установе бачија, која припада традицији прасловенског становништва на Балканском полуострву.⁵⁶

52. Кулишић Ш., *О светковању четвртка*, Гласник Етнографског музеја у Београду, књ. XIV, 1939, стр. 93—96.

53. Вукмановић Ј., н. д., стр. 267—267.

54. Матић М., *Бурфевдански обичаји у Ресави*, Гласник Етнографског музеја у Београду, књ. XXV, 1962, стр. 195—199; Мијатовић С., н. д., стр. 103; Грбић С., н. д., стр. 64; Николић В., н. д., стр. 133—137; Димитријевић С., н. д., стр. 309—311; Живојиновић Ј., *Крашовани*, Летопис Матице Српске, год. LXXXIII, Нови Сад 1907, стр. 53—55.

55. По мојим испитивањима.

56. Томић П., *Бачије у карпатској области Србије, јужно од Дунава са освртом на бачију уоште*, Гласник Етнографског музеја у Београду, књ. XXX, 1968, стр. 31—32.

У Свињници је обичај на Бурбевдан, а у Љупкови после два дана да сви домаћини саставе своје овце и премеревају млеко. Тада праве гозбу и кољу јагње. Онај ко има највише млека постаје бач. Сличан обичај постоји и код Крашована, само се назива „смерљање” и обавља се у понедељак, среду или суботу после Бурбевдана.⁵⁷

Св. Герман (25. V) празнују само у Свињници. Тада не раде због грмљавине и велике кише. Ако раде на тај дан, верују да „би дошла велика киша и опрала поља”. Исти обичај је у источној Србији у околини Бољевца, Лужници и Нишави и Лесковачкој Морави.⁵⁸ У Љупкови, Банату и другим крајевима Србије не празнују овај празник.

На *Спасовдан* (4. VI) је раније ишла литија до једне крушке која се налазила на крају села. У Љупкови ово дрво називају запис, као у Србији. Пут којим је пролазила литија посипали су водом у коју су стављали пасуљ, жито и кукуруз. То су радили да би родило преко године. У Љупкови су правили венце од жита које су стављали на заставе. Код записа, који је био окићен цвећем, сви присутни су клечали и правили венчиће од траве као што је то обичај и данас у Србији у цркви. Ако дуго није било кише, литију су пољивали водом, и кад би дошли до реке, заставе су потапали у воду. Затим је један од присутних улазио у воду и поп га је прскао водом молећи да буде кише.

У Свињници овај дана је посвећен и свима онима који су нестали у рату и зову га „Недеља”.

Духове (14. VI) у Свињници називају *Русаље*, док у Љупкови не знају за овај назив. У источној Србији Власи и Срби недељу после духова називају „Русаље”, односно „Русаљска недеља”. У Свињници је обичај да ставе под пазух пелин, да их не би напаале „Русаље” — невидљива бића која могу да нашкоде човеку. Посебно не раде у петак после Духова због Русаља, које могу донети болест. Иста веровања постоје у источној Србији, где такође празнују петак у „Русалијској недељи”.⁵⁹ Власи у Неготинској крајини стављају под јасту бели лук или пелин као заштиту од „Русаља”. У Љупкову нема веровања о „Русаљама”, која су распрострањена код свих словенских народа, Румуна, Влаха и Цинцара у Македонији.⁶⁰

Летњи обичаји. — Лето почиње 21. јуна и то је време главних пољских радова, од којих је најважнија жетва. Тада има много обичаја и веровања која су умерена на заштиту поља и жетве од непогода.

На *Св. Вратоломеја* (24. VI) не раде због ветра и грома, као

57. Живојиновић Ј., н. д., стр. 55.

58. Грбић С., н. д., стр. 66; Николић В., н. д., стр. 140; Борбевић Д., н. д., стр. 389.

59. По мојим испитивањима.

60. Зечевић С., *Предања о русалијским гробљима у Србији*, Народно стваралаштво- св. 3—4, Београд 1962, стр. 238—238.

у Банату и источној Србији.⁶¹ У Љупкови не пласте сено јер верују да ће га ветар однети.

На *Св. Јелисеја* (27. VI) у Свињици не раде због грмљавине, Посебно не раде у пољу; не обрађују земљу. То је крајње време за сетву јарих стрмних усева. Кукурруз се у то време не сеје јер је већ касно. Зато у Свињици постоји изрека: „Видован каже да видимо, а Алисеј каже да сејемо.” У источној Србији и Македонији такође не раде због поља и престају да сеју.⁶² У Љупкови не празнују овај дан.

На *Видовдан* (28. VI) у Свињици такође не раде због грмљавине. У источној Србији се тада гата по облацима. У Хомољу се гледа с које ће се стране појавити облаци, па ће та страна њиве најбоље родити. Ако нема облака, година ће бити родна.⁶³ У Љупкови је био обичај да девојке које нису знале да раде ручне радове, изнесу своје хаљине на плат и гледајући у сунце говоре: „Видо, видим те, све што видох, све научих”. И овај обичај је у вези са поштовањем природних појава, посебно сунца.

На *Ивандан* (7. VII) рано ујутру девојке иду у поље и беру цвеће од њега праве венце и стављају их на куће, као што је обичај у целој Србији.⁶⁴ Ово цвеће употребљава се и као лек.

На *Петровдан* (12. VII) се не ради. Меси се један велики колач који намењују Петровдану. Посебно се месе „бабице” — мали колачи за мртве, на које се ставе ринглови — „прапараше” и кајсије — „жердеље”. Сличан обичај постоји у Лесковачкој Морави, где се меси тиквеник (колач са тиквама) и носи се (јело) у цркву. Поред тога се не једу јабуке — „петровке”.⁶⁵

На *Врачеве* (14. VII) се не ради због стоке и поља. Слични обичаји су и у источној Србији. У околини Бољевца се не ради због здравља, а у Лесковачкој Морави се не ради у пољу због грома.⁶⁶ У Хомољу не ради због здравља и не воле да им се у тај дан стока раба јер верују да ће бити болесна.⁶⁷

На *Св. Прокопија* (21. VII) и *Огњену* — „Срдигу” *Марију* (30. VII) не ради се због грмљавине, као у источној Србији.⁶⁸ Огњена Марија је сестра св. Илије, који се сматра за „громовника”, као у Србији.⁶⁹ Ако раде на овај дан у пољу, верују да ће бити велико невреме и ветар ће однети све сено и летину. Исто веровање постоји у источној Србији.⁷⁰ У Банату на овај дан се не ради да се не би

61. Грбић С., н. д., стр. 66; Милосављевић С., н. д., стр. 61; Борђевић Д., н. д., стр. 388.

62. Грбић С., н. д., стр. 67; Борђевић Д., н. д., стр. 388; Хаџи-Васиљевић Ј., *Јужна Стара Србија*, књ. I, Београд 1909, стр. 392.

63. Милосављевић С., н. д., стр. 2.

64. Карачић В., *Живот и обичаји народа српскога*, Беч 1867, стр. 36

65. Борђевић Д., н. д., стр. 390—391.

66. Грбић С., н. д., стр. 64; Борђевић Д., н. д., стр. 398.

67. Милосављевић С., н. д., стр. 62—63.

68. Борђевић Д., н. д., стр. 390.

69. Кулицић Ш., *Веровања о лесковини*, стр. 48—60.

70. Грбић С., н. д., стр. 69; Милосављевић С., н. д., стр. 64; Борђевић Д., н. д., стр. 312.

запалило жито у њиви или појавио неки други пожар, што је у вези са поштовањем грома.⁷¹

Св. Илија (2. VIII) је „громовник“ и зато се на овај дан не ради због грома. Коље се најстарији петак, који се сматра за „кућног газду“, као у целој Србији.⁷² Домаћин први поједе главу од петла, који ји пратилац божанства грома, а и симбол сунца чија се натприродна снага налази у глави.

Св. Пантелеј (9. VIII) је брат св. Илије, и зато се и на овај дан не ради због грома. У околини Бољевца не ради се због ветра, што је у тесној вези са олујом и громом.⁷³

На *Преображење* (19. VIII) у Свињници не раде због змија, а у Љупкови носе грожђе у цркву да га поп освети, па га дају деци, јер тада приспева прво грожђе које треба да се заштити како би боље родило. Исти обичај постоји у Банату и источној Србији.⁷⁴

Велику Госпојину (28. VIII) у Свињници називају „*Госпобиндан*“, као у околини Бољевца.⁷⁵ Овде месе један велики и већи број мањих колача — „бабица“, на које ставе по један грозда, јер је у то време већ стигло прво грожђе. Велики колач намењују здрављу, а „бабице“ мртвима.

Јесењи обичаји. — Овим циклусом завршава се година дана народних обичаја. У овом периоду природа поново замире и, по народном веровању, појављују се зле силе, које се доводе у везу са зверима и наносе штету целом домаћинству.

На *Крстовдан* (27. IX) у Свињници не раде због винограда, као у Љупкови на Преображење. Ако раде, виноград ће се осушити и грожђе пропости. У источној Србији овај дан се такође доводи у везу са воћем. У Хомољу се на Крстовдан копају рупе у које ће се касније саати воћке.⁷⁶

На *Мигровдан* (8. XI) жене не раде због „свих ала“, под којима подразумевају мишце и пацове. Исти обичај је у целој Србији где се овај дан назива и „Мишиндан“.⁷⁷

На *Аранђеловдан* (21. XI) не раде због поља; да не би било великих кишка које би „опрале“ поља, тј. однеле плодну земљу.

Мратинци су од Аранђеловдана и трају недељу дана. У ове дане не раде ништа са вуном да вукови не би нападали стоку. Седмодана Мратинаца појављују се ћорави и хромци вуци, којима се придају натприродна својства. Иста веровања постоје и у Србији.⁷⁸

Годишњи обичаји у Свињници и Љупкови садрже све карактеристике ових обичаја у Србији, посебно источној, и Банату. Празнују

71. Димитријевић С., н. д., стр. 312.

72. Караџић В., н. д., стр. 66.

73. Грбић С., н. д., стр. 70.

74. Грбић С., н. д., стр. 71; Димитријевић С., н. д., стр. 312.

75. Грбић С., н. д., стр. 65.

76. Милосављевић С., н. д., стр. 65.

77. Николић В., н. д., стр. 142.

78. Грбић С., н. д., стр. 74; Николић В., н. д., стр. 142; Милосављевић С., н. д., стр. 67.

се сви празници као у Србији, али има неких разлика, посебно у Свињници, које издвајају ово село као једну архаичну оазу међу српским селима у Банату. У Свињници се задржало сећање на некадашње поштовање медведа, које је карактеристично и за источну Србију. Овде исто тако не познају бадњак, као ни други словенски народи и Румуни. Такође не знају за назив „полаженик“, мада сам обичај постоји. Карактеристично је да неки обичаји у Свињници имају сличности са влашким обичајима у источној Србији, код којих постоји редуцирани обичај паљења бадњака. Један део Влаха у Неготинској крајини — Царани чак ни не знају за бадњак.

И други обичаји у Свињници одликују се архаичношћу. Пада у очи обичај „одкукаља“ у Ђурђевданским обичајима, који постоји само код Крашована. Крашовани, по мишљењу Јована Ердељановића, представљају потомке најстаријег словенског становништва у Банату, који вероватно имају везе са становништвом источне Србије.⁷⁸ Нажалост, због недостатка грађе о обичајима у Крашована, нисмо били у могућности да опширније компарирамо обичаје у Свињници са крашованским обичајима. Вероватно би било и других сличности које би помогле да се разјасни порекло становништва у Свињници.

Résumé

Petar Kostić

CYCLE ANNUEL DE COUTUMES DANS LES VILLAGES SERBE DANS LA RÉGION DE PORTES DE FER EN ROUMANIE

Le cycle annuel de coutumes parmi les Serbes — habitants des villages de Svinjica et de Ljupkova dans la partie roumaine du défilé de Portes de Fer diffère peu des coutumes serbes dans le Banat yougoslave et dans la Serbie de l'Est et la Serbie du Sud. Ces coutumes peuvent être divisée en coutumes d'hiver (de Nouvel-An), de printemps, d'été et d'automne.

Le cycle de coutumes d'hiver dure depuis le carnaval de Noël (6 semaines avant le Noël) jusqu'au carnaval de Pâques (7 semaines avant les Pâques). St André (le 13 décembre), qu'on nomme aussi »Mečkodava« (étrangleur des ours) est fêté à cause des ours et à la Ste Barbe (le 17 décembre) vont les *koledari* (chanteurs de *koleda* — chants de Noël). Ils font le tour du village aussi le jour de St Ignace et à la veille de Noël. A la St Ignace (le 2 janvier) on abat les porcs.

A la veille de Noël on saigne le cochon de lait et on apporte de la paille dans la maison. A Svinjica on ne coupe pas la bûche de Noël, comme c'est la coutume au village de Ljupkova. A Svinjica on orne l'arbre de Noël de différents bonbons et gâteaux. A la veille de Noël, les *koledari* vont le soir de maison en maison, portant les bâtons nommés »Koledači« à l'aide desquels ils attisent le feu, en pronçant le

voeu que le froment vient bien, que les cochons se multiplient, etc. Le premier homme qui entre dans la maison est régalé par le hôte et les membres de sa famille; il s'assied par terre et tisonne le feu. Il y a 30 ans, les *zvezdari* (porteurs des étoiles) visitaient toutes les maisons du village, portant les étoiles faites de papier et couvrant leurs visages de masques; l'un d'eux portait une pélicie, tournée à l'envers. A Svinjica on prépare un grand gâteau de Noël unique, tandis qu'à Ljupkova on prépare, outre celui-ci, un grand nombre de gâteaux moins grands et de diverses formes ainsi qu'on le fait en d'autres régions de la Serbie de l'Est.

Les jours entre le jour de Noël et la St Jean sont nommés »jours non baptisés«. Le jour de l'an on devine si une jeune fille se mariera cette année et le jour de l'Épiphanie (le 19 janvier) on apporte de l'eau bénite de l'église à la maison. Le jour de la Présentation au Temple (Chandeleur — le 15 février) on ne fait aucun travail à cause des serpents ainsi que le jour de Quarante martyrs (le 22 mars). La première semaine après le carnaval s'appelle la Semaine blanche (c'est alors que commence le carême) ou bien la semaine de St Théodore (qui commence à partir de mardi et dure une semaine). Ce samedi est nommé »Tudor konj« (cheval de St Théodore) lorsqu'arrive »Veliki Tudor« (le Grand Théodore). C'est alors qu'ils se déguisent en »Turcs«. Toute cette semaine on ne travaille pas avec la laine, car, s'ils le faisaient, ils seraient, croit-on, être attaqués la nuit par les »Tudorovci« qu'ils s'imaginent comme chevaliers montés sur les chevaux blancs.

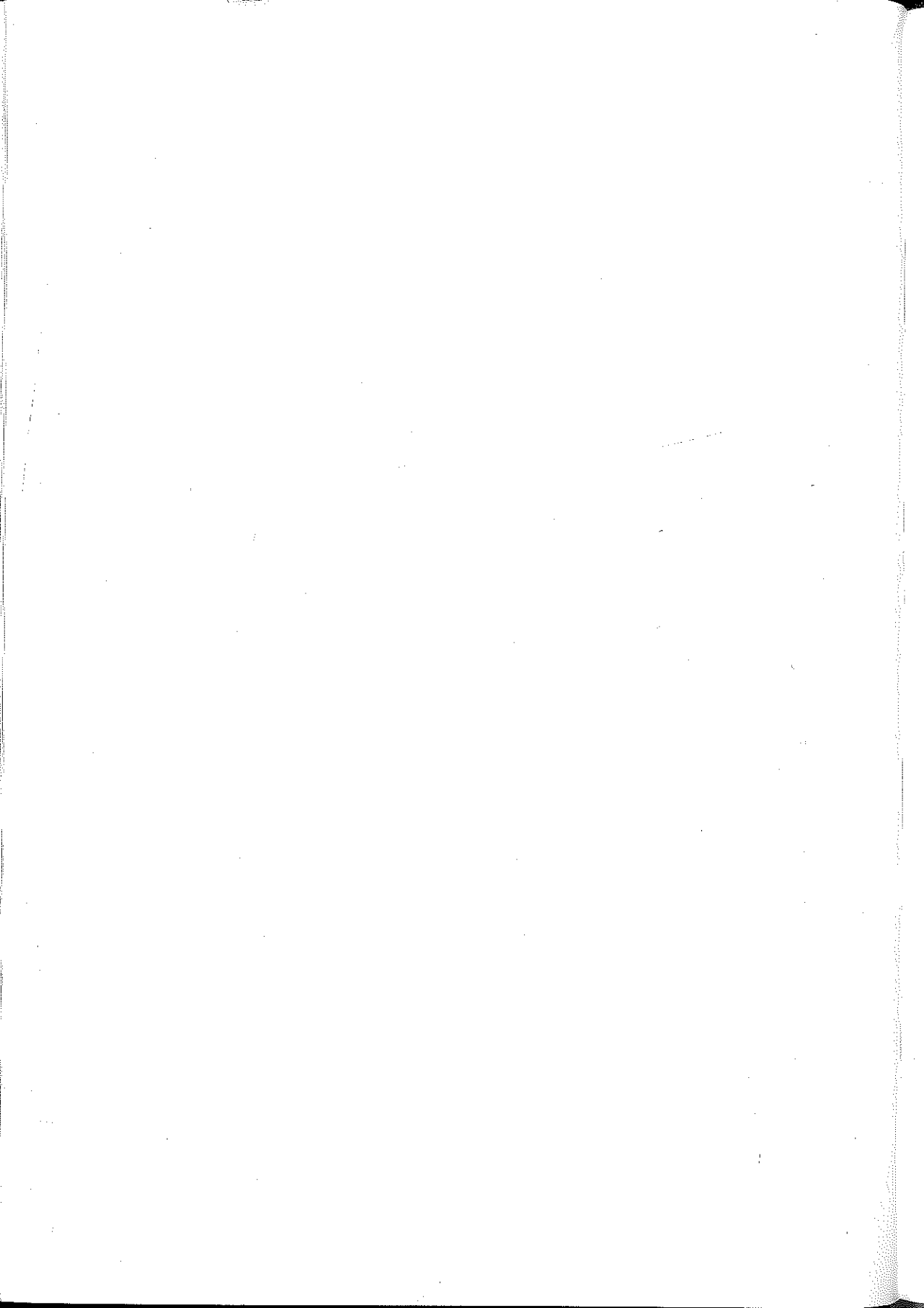
Les coutumes de printemps commencent après le carnaval. Les principales fêtes sont Quarante martyrs (ou les Innocents — fête de jeunes mariés — le 22 mars) lorsqu'ils préparent les gâteaux, ornementés à l'aide du tube de navet et Pâques. Le Jeudi-saint on allume de grands feux devant la maison et au cimetière et le Vendredi-saint on colorie les oeufs de Pâques. Le jour de Pâques — »Velikden« (le Grand jour) on prépare un grand gâteau sur lequel on place les oeufs.

A la fête de St Georges (le 6 mai), dédiée aux moutons, on trait les brebis de façon rituelle à travers un gâteau troué que l'on rompt ensuite et distribue aux membres du ménage et on en donne une portion aussi aux brebis. A la fête de l'Ascension (40 jours après Pâques) une procession s'en allait à travers les champs jusqu'à un arbre sur lequel se trouvait une icône. La procession allait aussi à la Pentecôte Rusalje — 50 jours après Pâques). Il existe aussi une croyance en êtres invisibles, dits »rusalje« qui peuvent nuire à l'homme s'il travaille toute la semaine après la fête de Pentecôte.

Parmi les coutumes d'été il y en a beaucoup qui se rattachent aux croyances relatives à la protection des champs et de la récolte contre le vent et le tonnerre — les intempéries en général. A cause du tonnerre on ne travaille pas à la St Élisée (le 27 juin) St Guy (le 28 juin), St Procope (le 21 juillet), Ste Marie des Feux (le 30 juillet), St Élie (le 2

août) et St Pantaléon (le 9 août). A la St Bartélemy (le 24 juin) on ne travaille pas à cause du vent et à la St Jean (le 7 juillet), on cueille des fleurs dont on fait les couronnes qu'on accroche au-dessus de la porte.

Les coutumens d'automne commencent le 21 septembre et elles terminent le cycle annuel de coutumes populaires. Dans cette période la nature tombe de nouveau en léthargie et, suivant la croyance populaire, les esprits malins, que l'on rattache aux bêtes sauvages, font leur apparition et font du dommage au ménage entier. A la fête de l'Exaltation de la Sainte-Croix (le 27 septembre) on ne travaille pas à cause des vignobles, pour que les raisins ne déperissent pas. A la St Démétrius (le 8 novembre) les femmes ne travaillent pas pour que les rats et les souris ne fassent pas de dommage. La semaine entière après la fête du St Michel (le 21 novembre) s'appelle »Mratinci«. Ces jours-ci on ne travaille pas avec de la laine pour que les loups n'attaquent pas le bétail. Le septième jour il apparaît des loups boiteux.



Слободан ЗЕЧЕВИЋ

НАРОДНА ВЕРОВАЊА У СВИЊИЦИ

Пре но што би се прешло на излагање грабе о народним веровањима у Свињици, треба констатовати да су веровања у овом селу многобројна и разноврсна, тако да их је тешко изложити у једном саопштењу. Поред тога, боравак у Свињици био је кратак, па ће се овај рад ограничити само на регистрацију одређених веровања, уз извесне компаративне покушаје и изналазак аналогитија са суседима са ове и оне стране Дунава. Стога ће ово саопштење садржати само три значајне групе народних веровања — култ мртвих, славу и митска бића.

1.

За култ мртвих су везане веома архаичне верске представе. О неким облицима овога култа у источној Србији већ је писано у Гласнику Етнографског музеја бр. 30,¹ па пошто се веровања везана за тај култ у основним линијама поклапају са веровањима у Свињици, истаћи ће се само разлике, а колико је то могуће, граба ће се допунити новим подацима.

Ако се пође од представа о другом свету, установиће се да се те представе, сем у извесним детаљима, углавном поклапају. Овде се сматра да људско биће у нематеријалном облику наставља живот на другом свету и да чином смрти само мења своје боравиште. Тело се сахрањује, а душа прелази у свет мртвих. Према народним веровањима овога краја, концепција другог света се потпуно разликује од хришћанских представа о загробном животу. Душа се овде замишља као прамичак магле. Њу вади **Смртка**, стара и ружна жена, на тај начин што самртнику одсече прамен косе. Када човек почне да испушта душу, каже се **тегли душа**. После извесног времена Смртка узима човеку **ладину** — сенку. И овога се види да је сенка редупликација душе у народним веровањима овога краја. На тај начин се ова веровања приближавају хеленској концепцији другога света као царства сенки. Сматра се да се душа у току 40 дана вије око куће и да обилази сва она места где је боравила за живота. Тада сама полази на други свет. Тамо се прелази чамцем преко неке воде. Да би се платио овај превоз, сваки покојник мора при себи да има 9 леја. С друге стране воде душа прилази на **брв**. То је узани мостић преко провалије у којој се налази **јад**. У јаду су акрепи и змије, прљавишина и све што је најгоре. Ако је душа праведна, прећи ће брв и отићи пра-

1. Слободан Зечевић, **Самртни ритуал и неки облици култа мртвих у становништву влашког говорног језика Крајине и Кључа**, Гласник Етнографског музеја 30, Београд 1968, 47—78.

во на други свет, а ако није, пашће у јад. Ово би, најкраће речено, било кретање душе од тренутка напуштања тела до преласка на други свет. Верује се да је могуће да човек грешком буде позван на други свет, па у том случају може и да се врати отуда. Исто веровање постоји и у Љупкови, селу у Банатској клисури, које је такође било предмет испитивања.

Ако се упореде представе о другом свету у североисточној Србији са представама у Свињници, видеће се да се оне прилично поклапају. У Србији душу води **Чича** (моћу) са белом брадом, а овамо ружна жена такође обучена у бело. Чича прати душу све до њеног доласка на **брвно**, преко кога се иде на други свет, док Смртка оставља душу да иде сама. Друга се разлика огледа у међупростору који одваја овај свет од онога. У Свињници је то вода, а у Србији копно испуњено страховитим призорима. Превоз преко воде указује на утицај источњачких религија. Аналогије су Озирис и Харон, док је копнена варијанта ближа Ахурамаздиној, староиранској религији. То потврђује и психопомпос-чича у источној Србији, који је пандан Сроаши, психопомпосу у староиранској религији, који је цело време са душом. Сам чин преласка на други свет је идентичан. Да би се прешло на други свет, у Свињници се иде на **брв**, а у источној Србији на **пуњчу**, што је директан превод на влашки. Веровање да се на други свет прелази преко уског брвна, констатовано је у српским селима Банатске Црне горе у Румунији, као и у српским селима око Шиклоша у мађарском делу Барање, који су овамо дошли за време велике сеобе. Исто веровање налазимо у нашем делу Баната, око Беле Цркве. У селу Дуљаји забележена је следећа песма која то добро илуструје:

*Тамо има танка длака
Где прелази душа свака
Све пробоше једна не могаше
Кад је стиго на сред пакла
Откиде се танка длака
И он паде на сред пакла.*

*Свети Петар запита га:
Шта си тако сагрешио
Да ти паднеш у сред пакла
Три године кмет сам био
Сиротињу кулучио
Сиротињи три батине
Богаташу три ракије.*

(записано од Радинке Јовановић, 56, Дуља, 1969)

Као и у источној Србији, и у Свињници се верује да ће отићи право у рај душа онога самртника који је умро између Великог четвртка и Спасовдана.

Занимљиво је напоменути да се и овде, као и североисточној Србији, месец сматра за једно од станишта душа умрлих.

Предзнанци смрти су такође ишли. Као сигуран предзнак сматра се ако се некоме причињавају покојници и ако разговара са њима. Ако **псе рове** (пас завија), сматра се да ће умрети неко из куће. Ако се у близини јави кукавица или сврака, верује се такође да ће неко из куће умрети.

Као и у источној Србији, сматра се да ће се смртнику олакшати умирање ако исповеди грехе, ако се стави на земљу, ако пије воду са дна потопљеног чамца или ако се стави да лежи у правцу којим се пружају греде на таваници. Ово последње веровање је статистичком методом испитао бугарски научник Стојан Генчев и констатовао да се оно јавља само на подручју екавског говора у северозападној Бугарској, чиме је показао да се етнографска граница у распореду самртних обичаја поклапа са дијалектолошком границом трансформације јата.²

Самртни ритуал у Свињници се такође поклапа са тим ритуалом у источној Србији. Овде ће се указати на неке појаве које још нису констатоване у источној Србији, као и на неке карактеристичне параселе. Као што је речено, покојнику се ставља у цеп 9 леја да плати навалу на други свет и да дође на брв. Мртвацу секу нокте и стављају их за рог (слеме) да не оденесе срећу из куће. Ако је једне године умрло двоје из исте куће, онда се прави кукла (лутка) и сахрањује се са покојником, као замена за трећег. У источној Србији се у том случају сахрањује глава од петла. У Свињници се мера за ковчег ставља на гроб а са југословенске стране Дунава у гроб. Карактеристичне аналогije су многобројне. Једна од њих је да породица на прагу вуче ковчег уназад, да покојник једног од њих не би повукао за собом. Мора бити непаран број гробара, 11 или 13. Онај од њих који би први закопао, покојника, добија шупаљ колач и кошуљу. По повратку са гробља морају да оперу руке осећеном водом да им не трну. Када неко умре, просипа се сва вода у кући, а исто тако и ако погребна поворка прође поред некога ко носи судове са водом. Ако поворка сретне пуна кола, умреће још неко. Исто ће се десити ако покојник има весео израз лица. Када пролази погребна поворка поред куће, нико од чељади не сме да спава. Остаци грабе за сандук и крст стављају се у ковчег испод покојника. Окрећу се огледала, покривају слике и отварају прозори. Посмртна поворка стаје на одређеним местима да би се дао парастос. Ово се зове станување. Ако ко умре без свеће, може му је однети следећи покојник из породице, да би се ранијем покојнику на тај начин обезбедила светлост на другом свету. Један покојник може да понесе највише три свеће. Онај ко шаље свећу мора да прати мртваца до гробља. Свећа се шаље на тај начин што се мртвацу у праву (десну) руку стави свећа за њега, а у леву за онога коме се шаље. Сматра се да се свећа може послати и на тај начин што ће се ставити на црквени полијелеј на Велики петак.

Помени одређеном покојнику се обављају на исти начин као и у источној Србији, само што постоји разлика у распореду циклуса. Помен се овде назива помене. У Влаха источне Србије циклус помана траје до 7 година, а у Срба истога краја до 1 године. У Свињници

2. Стојан Генчев, *Км проучавањето на различијата между обичаите при погребение от двете страни на јатовата говорна граница в северна Блгария*, Известиа на Етнографскиа институт и музеи XI, Софиа 1968, 169—199.

циклус иде до годину дана. Прва помене даје се на дан сахране и зове се **працара**. Присуствују ујопници и породица.

Помене у прву суботу овде нема, док је суботња помана констатована код становништва оба говорна језика источне Србије. Затим се помане дају на три недеље, 6 недеља и једну годину. Помане на три недеље у источној Србији, нема, док је она уобичајена у Румуна, па су Свињичани овај обичај вероватно од њих и примили. У прилог томе говори чињеница да се овој помани не придаје велики значај, па се спрема слабији ручак и покојнику шаље половно одело. Иначе, процедура и ток помане идентичан је са поманом из источне Србије. Јела су иста, домаћица **тамњанише** трпезу после чега се присутни уз речи „бог да прости“ хватају за ивицу стола, приступају једу. Као и у источној Србији, трпеза се од других душа брани штапом од јабуковог дрвета, који се зове **палица**, а који се после помане носи на гроб и забада у чело главе покојника. Занимљиво је напоменути да се верује да док породица носи **крне крпе** (прнину), покојник ништа не види на другом свету, па зато на помене нема прних марама. Помане се могу дати и живом лицу. То обично раде супружници. Док су обоје живи, може се дати само годишња помана, а ако је један до њих умро, помана се може дати за обоје на 6 недеља, док је працара само мртвачева. У случају комбиноване помене за мртвог и живог, морају бити одвојени столови. Свеће за помане се праве од воска и упредене конопље.

Појава која се среће са обе стране Дунава је слање одела покојника. Ова се церемонија обавља само уторком или суботом, пошто су то по народном веровању мртвачки дани. На три недеље шаљу се половне **цоле** (одећа), а за 6 недеља и годину дана нове. Церемонија се мора обавити напољу, према сунцу. У двориште се постави катафалк са оделом. Ту је и онај коме ће се поклонити одело. Пошто окади одело, домаћица се окрене сунцу говорећи: „Сунце, сунце, буде све-док да ове цоле носи НН (покојник) на оном свету, а НН (онај који прима одело) на овом свету“. То се понови три пута. Затим онај који ће носити одело на овом свету, исто обуче, па се иде на гробље да се цоле и тамо намење покојнику. Успут пролазнике служе ракијом. Увече се даје вечера са 60 свећа и 60 колача. Ова је појава опште распрострањена у источној Србији. Констатована је у банатских Хера.³ Давање одела распрострањено је и у Банатској Црној гори.^{3а}

За веровања из култа мртвих везано је и **вучење воде**, а тај обичај је такође распрострањен у источној Србији и у јужном Банату.⁴ Пошто је обичај из источне Србије већ описан, овде ће се поменути само неки детаљи. За сваку помене се не вуче вода, као што је то случај у источној Србији. Вода се вуче свакодневно од працаре до 6 не-

3. Софија Димитријевић, **Обичаји у личном и породичном животу, Банатске Хере**, Нови Сад 1958, 260.

3а. Пантелејмон Дошен, **Прилог монографији Банатске Црне Горе**, 1912, рукопис у Архиву Етнографског музеја.

4. Софија Димитријевић, н. д., и по личним истраживањима у Дупљаји.

деља, за које време у кући мора стално горети светлост, пошто се верује да душа у том интервалу борави у кући или око ње. Воду вуче **чиста девојка**. Ако се вода касније не пусти, душа ће бити жедна. Вода се пушта на следећи начин: Жена која даје воду мртвима кући хаљину и мараму па са девојком која је вукла воду пође на неки **вагаш** (извор), који мора бити чист, па се зато не иде на Дунав. Понесу се колачи, свеће, цвеће и ракија па се све то намени. Девојка лончетом из извора захвата воду и излива је, одрешујући сваки пут по један од 100 чворова са вуноног конца, на коме је обележавала број судова воде коју је вукла. Вода се пушта до годину дана на Велики четвртак, Великден и Госпојину.

Као што је мртвима на другом свету потребна одећа и вода, сматра се да им је потребно и грејање. Зато им се о Великом четвртку на други свет шаљу ватре. Ова се ватра у Свињици назива **просет**. Пали се на велики четвртак ујутру на кућњем прагу и намењује се **на мртвини** — свима мртвима из куће. Ватре се затим пале и на гробљу изнад главе покојника. Пали се лесково шибље, које није дотицало земљу. Ово се шибље не уноси у кућу, већ стоји напољу обешено под стреху. Колико има мртвих, толико се спреми колача, ораха и свећа. У исту се сврху идентичан обичај изводи у источној Србији у јужном Банату, само што се не пале лесково шибље, већ слама од бурјана.

Један од најзанимљивијих обичаја из култа мртвих је ипрање за мртве. Оно се обавља о већим празницима, када је иначе игранка у селу. То су Русале (Духови), Великден и сл. У сред игранке музика стане, па неко из породице покојника узвикне: „Кажите бог да прости, ово коло да буде за душу НН (покојник).“ То се понови три пута. Затим почиње коло за душу. Коловођа и кеџ носе свеће са пешкиром и рајским цвећем и боцу ракије. За све време игре жене из породице обређују играче ракијом. Овим колом се и прекида жалост. Онај ко то хоће, мора у току игре да нагази мараму са новцем. Мисли се да би се покојник газио по очима ако се не заигра преко те мараме. Овај поступак у Свињици назива **прежаленење**, у банатских Хера, **преигравање**, а у Влаха источне Србије **слобоаће** (ослобађање).

После неколико описаних веровања у вези са култом мртвих, може се констатовати сличност или истоветност мотива који се јављају у српским селима у Клисурси, Банатској Црној гори, источној Србији и југословенском делу јужног Баната. Оваква веровања индицирају један непрекидан појас, почев од источне Србије, преко српских села у Румунији до југословенског јужног Баната. Вероватно би се овај појас и продужио, ако би се истраживања проширила на све српско становништво у Румунији, на становништво северног Баната и Срба у Мађарској, што би био један од путева за утврђивање миграционих путева и порекла овог становништва. Индикације дају и списи из будимпештанских архива. Ово би било утолико занимљивије што оваквих представа о другом свету, поступака око слања одећа, изливања воде, кола за душу и неких других елемената из култа мртвих, у унутрашњости Румуније нема.

Овакав се закључак може учврстити ако се испитају и неке друге групе народних веровања везаних за славу и митска бића, на чему ће се ово саопштење и завршити.

2.

Слава у Свињици траје три дана и назива се **светац**, а славити славу се каже **служити свеца**. Свечаност почиње уочи славе обедом који се зове **вечерица**. Трећи је дан посвећен мртвима — **на мртвини**. У Берзаски и неким другим околним селима насељеним румунским становништвом, слава је позната под именом **празнику касе** (празник куће), док је у унутрашњости Румуније ова породична свечаност непозната. У Љупкови се употребљавају исти термини као и у Свињици. Ако се ови термини упореде са називима за славу у Влаха североисточне Србије, уочиће се аналогије. Вечерица се зове **чина**, што на влашком значи вечера, светац се зове **празник**, док је трећи дан **коада** такође посвећен мртвима.

Славски церемонијал у Свињици имао сам прилике да пратим о Аранђеловдану 1969. године. Тај се церемонијал скоро сасвим поклапа са процедуром о празнику у североисточној Србији или у југословенском делу јужног Баната. Око 18 часова домаћин са пласком окићеном цвећем позива госте на вечеру. Када гости дођу, домаћин напољу упали свећу, улази унутра и поздравља госте. Он не седе за трпезу, већ стоји држи свећу док се не поједе прво јело — **резанице**, па затим свећу гаси о довратак. Пре не што се почне са вечером, **тамјанише** (окади) трпезу, после чега се гости хватају за ивицу стола и уз речи „бог да прости“ седају да једу. Сутрадан опет исти гости долазе на фрштук или ручак. Обед се понавља и трећег дана, када се на столу налазе култни хлебови са упаљеним свећама пободеним у њих. После вечерице, када се гости разиђу, у кући се не гаси светлост и не склања јело са трпезе, да би светац могао да види пут и да се нахрани. Опширнији опис празника у источној Србији дао сам у Гласнику Етнографског музеја 31-32,⁵ па је то непотребно понављати, пошто се детаљи углавном поклапају.

Из овог кратког описа тока славе види се да су многи елементи очигледно прехришћанског порекла. Уколико неки од њих и имају хришћанску форму, свакако имају и своју паганску интерпретацију. Анализом славских елемената долази се до тога да се слава развила на подлози прехришћанског култа мртвих а да је у хришћанској епохи дивинизираниог претка наследио одређени хришћански светац. На то нас упућује већ сам почетак славске церемоније. Свећа се пали на огњишту, а гаси о праг или довратак. Огњиште и праг са довратком као својим еквивалентом играли су важну улогу у дохришћанском култу мртвих, пошто су се ова места сматрала стаништем предака. Зато поступак око паљења и гашења свеће недвосмислено упућује на

5. Слободан Зечевић, „Празник (слава) у североисточној Србији, Гласник Етнографског музеја 31—32, Београд 1969.

закључак да је она намењена прецима. Овај се закључак може подупрети још једним веровањем везаним за славску свећу. У Свињници, као и у источној Србији, верује се да ову свећу треба упалити када се осети да ће бити града. Регулисање атмосферских појава у корист свога потомства спадало је у дужност предака, па паљење ове свеће има значај обраћања њима да спрече штету на усевима. Забрана домаћину да седне док држи упалењу свећу такође спада у скуп радњи којима он, као носилац домаћег култа, изражава поштовање прецима. Почетак вечере само нас може учврстити у уверењу да је ово празник из култа мртвих и да је то обед намењен њима. Хватање прстима за ивицу стола уз речи „бог да прости“ је поступак који је идентичан са поступком на **помене** — обреду намењеном покојницима. Трећи дан који је посвећен искључиво **на мртвини** (мртвима) о томе најјасније говори. Остали поступци, као што је на пример, остављање светлости и хране за свеца, само се придружују осталим доказима.

У овоме обичају је култ предака синкретизован са аграрним култовима. То смо већ могли да уочимо из веровања да славска свећа штити усеве од непогоде. Мешење култних хлебова и поступак са њима још више наглашава везу између предака и пољске плодности. При вечери на столу морају бити два култна хлеба положена један преко другог. Доњи се назива **арханђелски** (или по коме другом свецу), а горњи **вечерњак**. У североисточној Србији то су колаку **празнику** и **колаку думенјезеу** (колач празника и колач бога). У Свињници колач сече свештеник првога дана славе, док га у североисточној Србији сече гост који први дође, а који се назива **поп**. Ова чињеница указује на већи степен христјанизације славе у Свињници но у североисточној Србији. Окретање и одизање колача познати су поступци чија је сврха стимулсисање раста усева.

Као што је утврђено, неколико поменутих поступака паралелно се јављају у Свињници, Љупковици и североисточној Србији, а многи од њих и у румунским селима Бердала и нашем делу Баната, док породичне свечаности са оваквим церемонијалом у другим деловима Румуније нема.

3.

Испитујући народна веровања у Свињници, испитивачу ће пасти у очи да су и веровања у разна митска бића веома слична, па и идентична, са таквим веровањима у североисточној Србији и у јужном Банату. Ипак се може запознати да слика о неким митским бићима овде није тако оштро издиференцирана као источној Србији. Веома су разграната веровања у демоне природе, као што су змај, шумски или водени дух. Од демона за које се сматра да управљају људском судбином најзначајнији су они за које се верује да одређују судбину свакога човека још при рођењу, а одмах затим долази веровање у демоне болести. Опширну студију о овим митским бићима у североисточној Србији дао сам у Гласнику Етнографског музеја 31-32, а мате-

6. Слободан Зечевић, **Митска бића народних веровања североисточне Србије**, Гласник Етнографског музеја 31—32, Београд 1969.

ријал за југословенски део Баната може се наћи у монографији Банатске Хере у издању Војвођанског музеја.

Водени дух се у Свињици замишља као кепец **суре** боје са рошчићима и брадом. Сматра се да он влада воденим просторима а да му је једна од функција да топи људе. Али он људима може чинити и услуге посредством жена које опште са њим. Оне то раде ноћу бајући са вретеном на обали реке, голе и са расплетеном косом. Оне воденом духу обећавају одређене жртве као противуслугу за оно што траже од њега. Сматра се да он нарочито може помоћи на суду. У бајању му се обећава крилати коњ, а сматра се да му је најмилија жртва гравидна жена. Веома је распрострањена прича о свекрви која је воденом духу жртвовала своју гравидну снаху. Када хоће некога да утопи, сматра се да га водени дух зове ноћу, па се зато не треба никоме одмазивати. У Свињици воденог духа називају **враг**, али га радије називају еуфемистички — **нечисник**. Мисли се да се враг стално смеје и да може променити свој облик.

Веровања у воденог духа веома су распрострањена у целој североисточној Србији, о чему сам детаљно расправљао у поменутој студији, док су овде истакнуте само неке специфичности. На идентична веровања у ово митско биће наишао сам и у банатским селима Јасенову и Дуљаји код Беле Цркве. Водени дух истога облика и функције познат је и банатским Херама који га еуфемистички називају „бог из воде”, а у новије време Здравко.⁷

Поред вере у **нечисника** у Свињици се верује и у женског воденог демона под називом **видра**, која је слична сирени. И она топи људе, прима жртве а верује се да помаже у љубавним стварима. На овакво митско биће нисам наишао ни у североисточној Србији ни у Банату.

Шумска мајка или на влашком Мума Падуре замишља се исто као и у североисточној Србији. У Свињици је називају **Шуминка**. Јавља се у два облика: као лепа и као ружна жена. Ако се јави као ружна жена, тада има чаробни штап којим људима наноси зло, а тада има и зле очи. Њен је однос према људима такође двојак. Она може са њима ступати у љубавне односе и тада је добра према њима. Но, главна јој је карактеристика да је истовремено и заштитник и непријатељ деце. Сматра се да она деци доноси плач, па људи настоје да је умилостиве. Да би излечиле штетне последице активности Шуминке, жене уторком и суботом бају деци и каде их следећим травама: мума падуре, аврамјаса, скртањаса, мјазаношће, ајукордулуј. Као што се види, траве се називају на влашком језику, а занимљиво је напоменути да се и бајања обављају на влашком језику. Влахиње се уопште радо позивају да бају.

Веровања у овог демона регистрована су у североисточној Србији у идентичном облику. Код банатских Хера ово се митско биће назива **паанинска мајка** и замишља се као зла жена са разбарушеном

7. Миленко Филиповић, **Вера и црква у животу Банатских Хера, Банатске Хере, Нови Сад 1958, 274.**

косом. Када куну, жене тамо кажу: „Узела те, да бог да, планинска мајка.”⁸

Змај је такође демон природе и сматра се за доброт демона, чија је функција регулисање атмосферских појава на корист људи. Када ноћу лети, он оставља искре иза себе. Веома је похотљив и долази код жена. У кућу улази кроз кош (ошак), па ако жену не нађе, љути се и тресе своје крљушти око огњишта. Жена која живи са змајем не може се одупрети његовим страстима, а многе то и не желе јер је змај у том погледу веома атрактиван. Имао сам прилике да разговарам са једном бабом која је, наводно, као млада жена живела са змајем. Жена која живи са змајем јако се исцрпљује, па је бледа и испијена. Ако жели да се отресе љубавних веза са змајем, жена треба да се кади његовим крљуштима, па змај више неће долазити код ње. Мисли се да се те крљушти не могу сакупити рукама, већ их треба сакупљати воском. Сматра се да помаже и кађење травом **ојдољан**.

Веровања у змаја нису специфичност овога краја, веће се јављају на ширем подручју у Срба, других Словена као и у Румуна.

Суђенице су демони који одређују људску судбину одмах после рођења. У Свињници их називају **суделнице**. Замисљају се као три лепе девојке. При изрицању судбине, пресудна је реч најмлађе. Одмах после рођења **моша** (бабица) ставља дете на земљу под сто. Одатле га узима отац као знак да га признаје. После тога, дете и мајка три дана леже на слами на земљи. За све ово време у кући мора горети светлост. Суделнице долазе треће вечери да изрекну пресуду. За њих се поставља трпеза. На бео чаршав стављају се три чаше воде, три испечене **туртичке** (колача), три ките цвећа, три леја и свећа увијена у спиралу. По изрицању пресуде туртичке се стављају у **лелејку** (колевку) са дететом.

Ова су митска бића позната свим европским народима⁹, па су овде истакнути само неки карактеристични локални детаљи.

Да би се заштитило од злих порођајних демона, који се у северо-источној Србији називају **бабице**, а чије име, облик и функцију у Свињници нисам могао да сазнам, дете се из куће не износи све до крштења. Исто тако, пелене се ноћу не смеју остављати напољу или сушити на трњу да дете не би добило красте. Из тога се може закључити да је веровање у порођајне демоне избледело и да се њихова имена нису запамтила, али се из наведених превентивних мера, које су исте и код **бабица**, види да постоје рудименти веровања и у оваква митска бића.

Тејке (тетке) су демони болести. Еуфемистички се називају **мајке буне** (добре мајке). Сматра се да је појава епидемије плод њихове активности. Да би се спречиле штетне последице дејства ових демона, у Свињници им се приређује нарочити обред под називом **Мајка Каља** (каља на румунском значи пут). Обред припремају искључиво

8. Исто, 279.

9. Слободан Зечевић, **Одређивање судбине при рођењу у Јужних Словена**, Народно стваралштво 6, Зајечар 1967, 72-77.

старе жене — удовице. Главна карактеристика овога обреда је ритуална гозба. Приређује се на три места у селу. Први се обред изводи у црквеној порти и на Дунаву, а затим на два супротна краја села. Ту се ложе ватре и сваки се пролазник части јелом и пићем. Кући се не сме вратити ништа, већ се све јело које преостане баца у Дунав.

У североисточној Србији су ова митска бића позната под називом милоснице, а обред у њихову част се назива помана мума падури.¹⁰ У банатских Хера се називају милостиве.¹¹

4

На крају треба напоменути да је митологија у Свињци веома развијена, тако да се у једном саопштењу не може потпуно обрадити. Довољно је само поменути веровања у демоне ветра, која су се везала за хришћанског свеца св. Јелисеја, веру у чумину кошуљу или закопано благо, које су јако развијене и у источној Србији, или веровање у моћ жена да за себе вежу мушкарце нарочитим методама, који су регистровани и у нас почев од Македоније, преко Косова и североисточне Србије све до Дунава.

Résumé

Slobodan Zečević

CROYANCES POPULAIRES A SVINJICA

Dans la communication sont traités trois groupes importants de croyances populaires, à savoir: le culte des morts, la fête en l'honneur du saint-patron de famille (slava) et les êtres mythologiques.

Les idées sur l'autre monde sont à la base de nombreux procédés dans le culte des morts. On croit que la *Smrtka*, personnifiant la mort, extrait l'âme du moribond en lui enlevant son ombre. L'âme passe ensuite dans l'autre monde en traversant par une poutre. Si c'est l'âme d'un pécheur, elle tombe dans le *jad* (du mot grec Hadès) c.à d. l'enfer. On expose ensuite diverses actions entreprises à côté du lit de mort en vue de faciliter l'agonie. Après la description des moments importants lors des funérailles, on passe au cycle de festins rituels — *daća* (repas funèbres) au moyen desquels on envoie au défunt, à intervalles déterminés, la nourriture, les boissons, les vêtements les combustibles, etc.

La fête de famille est appelé *svetac* (le saint) à Svinjica et célébrer la slava on dit: servir le saint. La cérémonie à la veille de la *slava* s'appelle *večerica* et le second jour de la fête est dédié aux morts — *na mrtvini*. Le cérémonial de la *slava* est identique à celui de la Serbie

10. Србица Кнежевић, *Слава теткама — архаични ритуал за заштиту здравља*, Развитак 6, Зајечар 1967, 72—77.

11. Банатске Хере, 278.

de l'Est et des régions des parlars de la Morava du Sud et de ceux de Kosovo et de Resava.

L'investigateur de la mythologie populaire est frappé par le fait que les croyances en différents êtres mythologiques sont presque identiques avec ces croyances dans la Serbie du Nord-Est. Les croyances en démons de la nature, tels que le dragon, le démon des eaux ou des forêts. Parmi les démons que l'on considère comme influant sur la destinée humaine il faut mentionner les **sudelnice** — êtres mythologiques qui déterminent le destin de chaque être humain dès sa naissance et les **fejke** (tantes) — démons de la maladie.

Душан НЕДЕЉКОВИЋ

**НАРОДНО ПЕВАЊЕ
ЛИМИТРОФНЕ ТЕМИШВАРСКЕ СРПСКЕ
ЕТНИЧКЕ ГРУПЕ**

У нашој науци је Цивијић уочио и истакао посебну унутрашњу етничку синергију и чврстину у лимитрофних етничких група код балканских народа уопште а српског посебно, тако да им на етничким границама нимало не смета ни њихова територијална граничност ни гдешто са другим етничким групама испреплетаност. У својим лингвистичким и дијалектолошким студијама Александар Белић је пак истакао релативно заостајање у развоју периферијских дијалеката једног народног језика према централним дијалектима до те мере да у својим бројним архаизмима неки периферијски дијалекти могу у себи да кондензовано носе присутну скоро читаву историју развоја тога језика. Ми смо у својим студијама о мавровској и горнореканској етничкој лимитрофној групи проучавали специфичности њихових развоја, а у своме огледу **Орска песма наше револуције у лимитрофним областима**² уочили и истакли, пре свега у објављеним записима академика Винка Жлањца са терена лимитрофних етничких група, законито ширење у њима и усвајање у многим варијантама опште познатих народних орских песама наше револуције, које су се у револуцији и после ње певале и које се данас певају као химне и само знамење наше народне, социјалистичке револуције.

И како су поред осталог и саме лимитрофне етничке групе народа уопште а балканских посебно позване да у данашњим кореним међународним преображајима одиграју важну улогу у остваривању новог социјалистичког братства и јединства народа, природно је што напредна наука обраћа у својим проучавањима све већу пажњу развоју управо лимитрофних етничких група. Па је тако и чувени Фолклорни институт Румунске академије наука објавио у Букурешту 1958. **Антологију српских народних песама темишварске области** Саве А. Илића, домороца те области, а под руководством самог института и његовог директора, академика Сабина В. Драгоја, која нам изгледа поред осталог од посебног научног интереса, јер доноси грађу која открива неке нове и битне карактеристике народног певања не само српске темишварске, већ и многе друге лимитрофне етничке групе, и свакако не само српског народа. Ове карактеристике су ми пале у очи још приликом првог прелиставања ове **Антологије**, а кад сам их поближе размотрио, њихова изразита типичност и јасност ми

1. „Народно стваралаштво”, год. VI, св. 24, 1968, стр. 37—42.

2. „Гласник Скопског научног друштва” књ. VII—VIII, 1930, стр. 237—265; и књ. XII, 1933, стр. 83—129.



је отворила очи да их накнадно сагледам и у певањима неких македонских, косовских или херцеговачких етничких група, које сам раније посебно проучавао. О којим карактеристикама је реч?

1.

И еминентни румунски стручњаци, академик Сабин В. Драгој и научни истраживачи Фолклорног института, З. Сулицеану и М. Родан-Кахане заједно са младим фолклористом Србином Темишварцем, Савом Илићем говоре у своме предговору и својој уводној студији о карактеристикама темишварског народног певања.

Академик Драгој је у **Предговору** рекао: „У 149 песама и игара ове збирке огледа се разноврност и лепота српских народних песама у нашој земљи, у којима се живот српског живља у пуној мери одражава у његовим радостима и јадима, у љубави према животу, у тузи и хумору”.^{2а}

А фолклористи Сулицеану, Родан-Кохане и Илић у своме Уводу су истакли да се у овој антологији ради о „српском фолклору Темишварске области... где српско становништво живи углавном заједно са Румунима, Немцима, Мађарима или само са по једном од тих националности посебно, чиме доприноси образовање карактеристике мешовитости становништва ове области”,³ па би се овде радило о народном певању једне српске етничке групе, за коју би било пре свега карактеристично то што живи у редовно етнички и национално мешовито настањеним насељима и представља, тако рећи, крајњи случај лимитрофности.

А за саму **Антологију** је речено да је имала да испуни „жељу да се да што потпунија слика српског фолклора поменутог подручја Темишварске области... да се да верна слика данашњег српског банатског фолклора”.⁴

И да објасне специфичност ове слике фолклора српске етничке групе темишварске области, ови истакнути румунски стручњаци су скренули пажњу на вишеструку националну мешовитост утицаја под којима се српски фолклор ове области образовао и развијао, а највише у узајамном утицају румунског и српског, о чему они, као најважнијем, закључују на крају овим речима: „Поједини утицаји румунске народне песме па читаве мелодије које су Срби преузели из румунског музичког фолклора појављују се као природни резултат њиховог вековног заједничког битисања. Систематско сакупљање српског фолклора моћи ће убудуће да допринесе решавању неких проблема у вези са проучавањем румунског банатског фолклора, а српског нарочито, с тим да се на тај начин истакну фолклорни карактери који преовлађују у сваком фолклору посебно као узајамни утицај”.⁵

2а С. А. Илић, **Антологија српских народних песама**, Букурешт 1958 стр. 5.

3. *ibid.*, стр. 7, упоредити стр. 19.

4. *ibid.*, стр. 8, упоредити стр. 20.

5. *ibid.*, стр. 15, упоредити стр. 25.

У овоме што је речено у апстрактној и просто компаративној перспективи питања само узајамних непосредних међуетничких „утицаја” има много тачног кад је реч о области овако мешовитог становништва каква је темишварска, али „утицајима” се, међутим, може пренети само оно што је механичко и формално којим ће свака народна група у своме народном стваралаштву изразити свој сопствени доживљај као садржај. И ми заиста у овој антологији темишварског српског народног певања наилазимо у његовим текстовима и мелосу на овакве утицаје изражајних средстава не само румунског, немачког и мађарског, већ и турског и разног другог порекла и стила, али они остају спољашњи према самом садржају, који остаје самосвојан, јединствен, непоновљив, темишварски српски фолклорни стваралачки доживљај.

Све и говорећи увек само компаративистички о „утицајима”, даровити писци Увода су, чини ми се, ипак сасвим нејасно назрели нешто што је карактеристично управо за овај садржај и ново у њему, али и то сасвим мутно рекли језиком „утицаја”, пишући: „У оквиру овог рада могу се разликовати старије и новије песме, разни спољни утицаји — румунски, македонски, немачки, турски, што је резултат заједничког живота, као и југословенске песме. Ове последње настале су као резултат тесних веза са Србима из Југославије у прошлости, а у последње време посредством радија”.⁶ Овде су они, кад су писали сасвим неразговорно и мутно о утицају „македонске” и „југословенске песме”, чини ми се, назрели једну од важних и битних нових саржинских карактеристика темишварског српског народног певања као типично лимитрофног под условима нашег прелазног социјалистичког периода, за коју смо назвали да је изазвала својом изразитом типичношћу наше посебно дивљење.

Али пре него што приступимо њој, тако посебно доминантној и изразитој у самој својој лимитрофности као своме пореклу, размотримо остале битне карактеристике самог репертоара народнога певања овако специфичне темишварске српске лимитрофне етничке групе што нам га пружа ова одлична антологија са својих 149 песама и игара адекватно одабраних најлепших и најкарактеристичнијих из богате збирке од 700 песама и игара ове етничке групе.

2.

Ту су пре свега древне и донекле заборављене српске сточарске народне песме са природним својим, како би Белић рекао, лимитрофним језичким архаизмима, али и у облику, како смо то у другим случајевима утврдили, управо законито орске баладе као што је ова која је забележена од Зорка Лазарова из села Варјаша и која има читав низ варијаната у румунском фолклору, али, како напомињу румунски истраживачи, ретки стручњаци у своме послу, „без могућности да се тачно утврди чија је творевина ова песма” као да се у најчешћем

6. *ibid.*, стр. 7—8, упоредити стр. 19—20.

двојезичју крајње лимитрофних узајамно испреплетених етничких група разних народности има под условима заједнице живљења и међуетничка заједница саме народне поетске творевине. Ево те древне темишварске српске сточарске баладе:

*Лег'о чобан на зелену траву,
Кабаницу смот'о је под главу,
Чобан спава, али овце пасу.
Кад се чобан трг'о иза сна,
Па погледа, ал' чопора нема.
Чобан узме своју куку,
Па удара свог пулина.
Кука зврчи, али пулин дречи.
— Пулин, да ми вратиш овце,
Јер ако ми овце не вратиш,
Немој ми се, пулин, вратити.
Јер кад оваца немам,
Не треба ми ни пулина!
Пулин, 'ериће — те бирка!' —
Иза брега закуцало звонце:
— Боже мили, то су моје овце.
Ево моје овце,
То су моје овце!*

И ма да скупљач ових народних песама и састављач **Антологије**, маади румунски фолклорист Сава Илић о овој песми пише: „Ово је једина пастирска песма коју сам нашао и забележио”,⁷ ипак ми у **Антологији** налазимо, додуше не тако древна садржаја, али истог типа и слична облика као што је ова забележена у Варјашу под бројем 81:

*Ој ливадо, росна траво,
Кој под тобом чува стадо?
Стадо чува девојчица,
Од седамнаест годиница,
Стадо чува, песму пева:
— Ах, мој драги, што те нема,
Што те нема ових дана
Кад ја чувам овце сама?
— Чувај, мала, овце твоје,
Да не пасу жито моје,
Изљубићу усне твоје.*

За разлику од архаичности прве, ова одише оним враголастим духом у којем стидљиви драги у балади инсингуира драгој да пусти

7 *ibid.*, стр. 28.

8 *ibid.*, стр. 28.

9 *ibid.*, стр. 68.

овце да му жито попасу, не би ли он из тобожње срџбе и освете изљубио усне њене — дакле, сасвим у оном духу враголија који је карактеристичан за сву савремену банатску, бачванску и нарочито сремску, тј, уопште војвођанску српску народну љубавну поезију, чија је круна бећарац.

А са овим долазимо у репертоару Илићеве антологије темишварских српских народних песама на вема карактеристичан и богат низ љубавних народних песама које у етнопсихолошки типичној заједници српског војвођанског (банатског, бачког и сремског) народног певања љубавним враголијама хоће да надмудре застареле патријархалне народне обичаје, као што, би на пример, у овој песми забележеној од Чедомира Чонка из села Пожежене, момак желео млађу сестру пре него што се уда старија:

*Има нана кћери двије
И лепе су оба двије.
Ја пољубим ону млађу,
А старија прави свађу.
И старија лепа доста,
На млађој ми срце оста.
Ој девојко, девојано,
Да се женим, још је рано.
Да се женим, рано ми је,
Да т' оставим, жао ми је.¹⁰*

Али да се овде не задржавамо на овоме карактеристичном кругу народних песама љубавних враголија и бећараца којима, као и још неким другим родовима фолклора, темишварско српско народно певање сачињава нераздвојну етнопсихолошку заједницу типичног војвођанског народног певања, фолклора и менталитета. Јер треба видети да ова заједница песме војвођанског укуса и надахнућа никако није довољна овој лимитрофној етничкој групи у њеном специфичном положају, већ да је ова проширује етнопсихолошки веома оригинално, карактеристично и типично својим репертоаром на песме пре свега свих народа Југославије, а затим и Балкана, и то је доминантна карактеристика народног певања лимитрофне темишварске српске етничке групе, која очито из текстова ове антологије избија и којом ћемо своју анализу завршити. Али да видимо шта у њеном крајњем лимитрофном положају ову групу до такве и толике етнопсихолошке ширине захвата њеног певања доводи?

То је у самом њеном певању речено епским песмама које тако потресно и језовито описују сву јединствену и страшну грозоту вековне поробљености која јој је над главом висила у њеној граничарској области да постаје јасна не само њена сопствена унутрашња етничка група синергија, већ и њена међународна синергија са румунским, мађарским и немачким етничким групама, са којима је у насе-

10 *ibid.*, стр. 60.

љима мешовито испреплетана.

Ево једне епске песме која је записана од старог Саве Грујића родом из Росламоша у Банату Србије, одакле је ову песму и донео као истакнути носилац банатског народног стваралаштва и која је својим мелодијским саставом слична древној темишварској пастирској песми коју смо на почетку навели, али по грозној језовитости незамишљивог јада и људског понижења, „нижег од скота“, вековног српског робовања таква да се заиста ниједна друга у читавом српском епосу са њом не може упоребивати. Народни песник се у овој песми поистоветио са широким српским народним масама кроз векове и пева њихов, као свој сопствени јад горег и грознијег ропског понижења човека него до скота нечувеним следећим стиховима некадашње војне границе и њених страшних искустава са османлијским завојевачима, који су не само опњем и мачем него и невиђеним зверствима хтели даље на Север и у Европу:

*Јад јадује Јерина госпођа,
— Јад не јадуј, Јерина госпођо,
Кад ја почнем своје јадовати
Ти ћеш твоје и заборавити.
Кад су Турци Србе заробили,
Заробише мојих девет сина,
Девет сина и девет снајица
И заробе девет унучади.
Што ћу, јадан, учинити морам!
Ја побио до девет синова,
Девет сина и девет снајица
И ја почех клати унучади.
Први вели: „Немој мене, дједо,
Немој мене, мој премили дједо!
Кад ја почех клати најмлађега,
Најмлађега и најмилијега,
Цикну, врисну: „Немој мене, дједо,
Немој мене, мој премили дједо,
Ја сам с тобом устај'о и лег'о!“
Па ме Турци старог нагонише
Да посечем и у казан бацим.
Шта ћу, тужан, учинити морам!
Под казаном да заложим ватру,
Да опробам је ли слатка чорба?
Јесте слатка, је л' од срца мога.¹¹*

И овако, невиђено језотивом епиком приповедајући себи поетски сажето своју људску животну етничку историју невиђеног јада и зверског понижења у које је нагоњена невиђеним завојевачким обестима турскога терора, темишварска етничка група је сачувала понеш-

¹¹ *ibid.*, стр. 101—103.

то и од своје граничарске епике својих љутих граничарских бојева противу турских поробљивача, зулумџара и изелица, па **Антологија** доноси, на пример, следећи почетак једне такве граничарске песме Раво-сија Аћимова из Варјаша:

*Рањен Лаза у планини лежи,
Њему глава црној трави тежи.
Смртна му је чаша наливена
Чекајући последњег времена.
Он дозива граничаре младе:
— Немојте ме оставити самог,
Но пре смрти, док још умро нисам,
И док јоште при намети јесам,
Донес'те ми дивит и хартије,
Да напишем мом роду житије. —
Граничари на ноге скочише
И радосно Лазу послушаше.¹²*

Нажалост, запис овде стаје и ми не сазнајемо „написано мом роду житије” ове српске граничарске епске песме, као што нам остаје непознат и незабележен свакако не неинтересантан и неважан граничарски део српског епоса, осим у ретким његовим примерцима које је Вук и још понеки наш фолклорист објавио. Али је често забележен понеки почетак граничарских епских песама, као овде још једном у којем се види да ова лимитрофна темишварска српска етничка група у своје специфичном друштвеноисторијском положају није свој вековни „јад” неслободе приписавала само зулumu моћног турског освајача, него, као и српски косовски еп српску погибију на Косову, српској и уопште народној неслози. Овај други почетак граничарске епске песме, забележен од Саве Лазарова из села Варјаша, сликовито и речито истиче својом алегоријом пре свега зло свађе и неопходност братства и јединства у борби за слободу народа и људи:

*Свађали се орли и соколи
Међ' горама и међ' планинама.
Орли веле наша је планина,
А соколи наша дедовина.
Ту се они љуго завадише,
Све изворе редом помутише.¹³*

И овде би се у стилу нашег народног епоса логично очекивао наставак у словенској антитези:

*То не били орли и соколи,
Већ то били итд.,*

12 *ibid.*, стр. 99.

13 *ibid.*, стр. 101.

или некако тако, за којим би на терену некадашњих граничарских етничких група требало тражити као и за другим граничарским, и не само граничарским, већ и хајдучким народним епским песмама које су са њима у тесној вези, као што о томе сведочи и следећи почетак једне орске хајдучке баладе која се у **Антологији** налази, забележена од Николе Весеелинова из села Дињаша, према горе наведеном:

*Планино моја, планино,
Планино моја, старино,
По теби сам много ходио,
Хајдучке чете водио.
Хајдучке чете водио
И многе цуре љубио.
Многе сам цуре љубио
И многе мајке цвелио.
Многе сам мајке цвелио
И турског нашу убио.¹⁴*

Али идејно ми претходни почетак граничарске епске песме изгледа од посебне важности својим преношењем традиције српскога епоса у истицању корена свему злу у сваби око својина и дедовина, како пораза и погибије на Косову тако и свих других смутњи и зала, а самим тим и у истицању насушне потребе за слогом и братством свих људи и народа којима су драги њихов живот и слобода.

А да се овде природно не истиче само насушна нужда синергије само темишварске српске граничарске етничке групе у њој самој или и у само српском народу уопште, него и са свим етничким групама других народности које испреплетано и мешовито са њом живе у заједници, него и свих народа Балкана који воде борбу противу заједничког турског угњетача, па је и са њима нужна заједница борбе, слога, братство и симпатија, говори следећа темишварска орска балада, забележена од Ленке Николић из села Варјаша, о слободилачком боју у Бугарској прошлога века:

*По Бугарској бој се бије
Око Плевне и Софије.
А из Плевне глас се чује.
Осман Паша где путује.
Тужи Осман, лије сузе
И у руку перо узе,
Свом Султану писат стаде:
— Слушај, царе, моје јаде!
Око Плевне Руси стоје,
Око Плевне Руса много,
Ја сам, царе, изнемого,
Нити имам шећер, каву,*

¹⁴ *ibid.*, стр. 100.

Нит' уживам какву славу.
 Гледај, царе, мира ишти,
 Мира ишти, друго ништа.
 Мира ишти, ништа друго,
 Ја не могу 'вако дуго.
 Гледај, царе, сад ми реци,
 Држ'о сам се пет месеци,
 Па све, царе, забадава,
 Паде Плевна, паде слава.
 Паде Плевна, паде слава,
 Паде, царе, сва држава.
 Туку Руси и крв лију,
 Опсели су град Софију.¹⁵

Јасно је да слободарска епика темишварске српске етничке групе одражава ослободилачку борбу потлачених народа Балкана и оваквом песмом саосећања са судбином Бугарске у себи остварује ону неопходну духовну слогу и заједницу „орлова и соколова“, која је неопходна и самим народима и народносним етничким групама, а нарочито лимитрофним, Балкана и Југо-Истока Европе, који вековима стоје под страшним ударцима и притисцима Истока и Запада и који налазе себи подршке поред осталог у својој општенародној заједници осећања, мишљења и певања, која се стваралачки највише згушњава у својој општенародности у таквим лимитрофним етничким групама као што је темишварска српска, у којој не само оваквим њеним сопственим песмама, него и посебно карактеристичним широким њеним захватом бројних народних песама пре свега свих крајева Војводине и Србије, затим Југославије и најзад читавог Балкана и Југо-Истока Европе, гдешто их настављајући и преобаржавајући на свој сопствени начин.

А то је она етнопсихолошка карактеристика народног певања ове лимитрофне темишварске српске етничке групе која нам изгледа у њој доминантна, специфична и нова, на коју смо са овом њеном баладом о ослобођењу бугарског народа прешли и коју можемо сада посебно размотрити, после овде у њеном корену уочене и истакнуте црте језовите стрепње од јада најгрознијих турских потлачености, као и црте осећања насушне нужде не само своје сопствене етничке већ и међуетничке слободарске слоге и синергије у самој подсвести ове лимитрофне етничке групе, која је катартички изражена њеним певањем.

3.

Већ смо приметили да су, додуше у перспективи механичке узрочности „овде узорак тамо ефекат“ или такозваних „утицаја“, писци уводне студије у *Антологију*, З. Сулицеану, М. Родон-Кахане и С. Илић, нејасно назрели ову веома карактеристичну црту саме струк-

туре и репертоара народног певања темишварске српске етничке групе као ефекат „разних спољних утицаја — румунског, македонског, немачког, турског, што је резултат заједничког живота, као и југословенске песме”. А ове последње песме су објаснили пишћући: „Ове последње настале су као резултат тесних веза са Србима из Југославије у прошлости, а у последње време посредством радија”.¹⁶

Међутим, што се тиче овог веома примањљивог објашњења утицајем „у последње време” посредовања „радиом”, морамо приметити да су веома бројне песме које су у питању махом веома старе и такве које, у жељи за савременошћу, југословенске радио-станице веома ретко и никако не преносе. Свакако да је много конкретније објашњење да је ова црта „резултат тесних веза са Србима из Југославије у прошлости”, јер заиста сасвим природно су најбројније песме које су својим првим пореклом из разних српских етничких група које су растурене шером целе Југославије, али ни то не би било никако довољно, јер смо већ видели да их има и из Бугарске, као што ћемо видети да их има из Босне, Македоније и других крајева Југославије са несрпским народима и народностима, етничким групама. Да се овај крупан и битан недостатак у објашњавању целине и суштине ове типске црте отклони и остане на позицијама површне компаративистичке и механицистичке узрочности „утицаја” и само непосредног преношења народних песама и њихових мотива и мелодија, могле би се истаћи саме познате чињенице пре свега бројних миграција, а затим печалбарских кретања, којим је састав становништва темишварске српске етничке групе могао бити мењан, али нам за овакве претпоставке недостаје антропогеографска и етнологска анализа порекла становништва ове групе, а и кад бисмо је имали, обим репертоара и структуре народног певања ове етничке групе толико прелази обим ових миграција да би претпоставке на овима засноване остале такође сасвим недовољне, поред тога што конкретно чињенички о самим датим песмама не могу бити доказане.

Тако се сама за себе компаративна метода, која би требало да све механички објасни „утицајима” по типу „овде узрок тамо ефекат”, показује немоћном да објасни специфичну и јединствену црту ове лимитрофне етничке групе што се у свом народном певању својим стваралаштвом развија, манифестује и осећа вишеструком и вишеступњевитом заједницом народноослободилачког борбеног живота и певања уједно саме српске, али и осталих народносних етничких група, пре свега темишварске области, а затим целога Баната и Војводине, и читаве Србије, али и целе Југославије, Румуније, Бугарске, целог Балкана и света. Методолошки се овоме проблему може адекватно прићи ако се сложен развитак веома типичног певања ове темишварске српске етничке групе, као и сваке друге, тек ако се он конкретно дијалектички узме као битно и апсолутно, тј. на одлучујући начин саморазвој али појавно и релативно у свеопштој узајамној

16 *ibid.*, стр. 8.

повезаности и условљености развитка народних певања свих етничких група, народности и народа Балкана, до којих на делу допире њена заједница народног живота и ослободилачке борбе, а саме народне масе у њој националистички, шовинистички, хегемонистички не искључују већ природно, све на своје начине, укључују и упијају у се све што је народно, ослободилачко, општеномерно, људско, њиме се даље развијајући и њега собом и својим становништвом даље развијајући.

Тек у оваквој конкретно сагледаној вишеструкој и вишеступњевитој заједници живота и борбе, певања и народног стваралаштва уопште ове темишварске српске лимитрофне етничке групе може се схватити зашто се у њој, као мање или више и у свакој другој, овако лимитрофној етничкој групи нужно и законито налази са посебном ширином оригинално синтетички обухваћено посебно богатство народног певања овакве вишеструке и вишеступњевите заједнице у своме поетском језику, мелосу и садржају својих народних песама као и свему осталом, своме народном стваралаштву, па и етнопсихолошки и у свеколиком свом менталитету, јер таква вишеструка и ступњевита заједница духовних стваралачких надградњи и развитка одговара вишеструкости и ступњевитости заједнице народног и међународног живота, борбе и стваралаштва ове крајње лимитрофне банаћанске, темишварске српске етничке групе.

То је констатација коју нам намеће већ овако дијалектички конкретно и етнолошки сама динамичка структура репертоара народног певања ове групе, целовито захваћеног, и изнетог у овој **Антологији**.

Да овде не говоримо о просторно најближој и најужој заједници народног певања румунске, српске, мађарске и немачке етничке групе темишварске области, која се као заједница народног живота па и певања огледа у природном усвајању у мелосу, језику и стилу сваке, па и српске етничке групе извесних карактеристика којима се одликоју певања осталих група ове етнички мешовите области и по којима ће се у свакој народности лако познати и разликовати темишварски начин певања од сваког другог. За овакав осврт би били нужни изворни материјали народних певања и осталих лимитрофних етничких група бројних народности, које се у темишварској области укрштају и преплићу, као и читава међудисциплинска екипа многих специјалности.

Међутим, већ у самом тексту, мелосу и репертоару темишварског српског народног певања ове **Антологије** долази, чини ми се, до пуног, јасног и разветног израза вишеступњевитости српске народне, широке и традицијом богате балканске међународне заједнице друштвеног и духовног живота, стваралаштва и певања, у њеном концентричном ширењу стратиграфски од заједнице банаћанске, преко војвођанске и србијанске, до југословенске и балканске заједнице народа, народности и људи.

Тако, после своје групне и регионалне међугрупне темишварске заједнице, народно певање лимитрофне темишварске српске етничке групе носи у себи гдешто у својим сопственим варијантама пре свега српске народне песме банаћанске заједнице народног живота и певања.

Има песама ове лимитрофне темишварске српске етничке групе, границом одвојене од целине своје прве банатске етничке заједнице, које носталгично прижељкују да им „ветар дуне од Баната” да би се за љубав и срећу пренуле, као ова песма која је забележена од Паје Остојића из Варјаша:

*Дуни, ветре, отуд од Баната,
Да обићем финога дућана,
Да ја Смиљу обучем у свилу,
Нек се Смиља шором парадира.¹⁷*

Али ту је и једна шаљива банаћанска народна песма ироније према свакој тузи у невероватној хиперболи „суза банаћанских цура”, због којих је узводно надошла чак и „Дрина од брега до брега”:

*Дошла Дрина од брега до брега,
Мицо моја,
Нит' од кише, нит' од белог снега,
Мицо моја,
Већ од суза банаћанских цура,
Мицо моја.¹⁸*

А друге песме објашњавају ове „сузе банаћанских цура” тиме што им је драги далеко, на раду или у војсци непознате тужине, као што је, на пример, ова из Варјаша, коју је по сећању Сава Илић забележио и која је од познате свадбене и лирске банаћанске песме, која почиње стиховима

*Дунаве, Дунаве,
Тија водо ладна,
Што стојиш, што мислиш,
Што се не жениш?...*

и која је у разним варијантама веома позната и радо певана такође у свој Војводини и читавој Србији, постала овде следећа варијанта:

*Дунаве, Дунаве,
Тија водо ладна,
Што стојиш, што мислиш,
Што се не разливаш?*

¹⁷ *ibid.*, стр. 41.

¹⁸ *ibid.*, стр. 74.

*Што, лане, драгоме
Путе не отвараи?
Чекала сам, седела,
Три године дана,
Чекаћу, седећу
Још годину дана.
Ако ми мој драги
И догле не дође,
Ићи ћу, тражићу
Докле га не нађем.¹⁹*

Ту су древне српске свадбене и лирске банаћанске народне песме као што је ова, која је забележена од Милана Јовановића из села Старе Молдаве:

*Зоруле, пусто не свани,
Не буди мога драгана.
Синоћ ми доцкан дошао
И мене, драгу, љубио.²⁰*

У овај круг банаћанске заједнице српског народног певања долазе и пастирске љубавне народне песме као што је ова, која је забележена од Ружице Илин из села Варјаша:

*Три ливаде, нигде хлада нема,
Само једна ружа калемљена
И под ружом заспало девојче.
Ја је будим, медна уста љубим:
— Устај, рано, свануло је давно,
Устај, душо, устај срце, грануло је сунце.²¹*

И ту су многе друге песме и истог мотива које слично почињу као ова, која је забележена од Буре Поповића из села Ченеја:

*Под брегом се јела разгранала,
А под јелом липа процветала,
Испод липе заспало девојче,
Под главом јој сноп од детелине.²²*

Ту су и изванредно емотивно и стилски утанчене банаћанске варијанте љубавних народних песама о љубавној чежњи посредно и сим-

19 *ibid.*, стр. 28.

20 *ibid.*, стр. 30.

21 *ibid.*, стр. 30—31.

22 *ibid.*, стр. 31.

болично израженој као у песми која је забележена од Зорке Лазарове из села Варјаша:

— Ој моја ружо румена,
Што си се рано развила?
— Разви ме рано пролеће,
Узбра ме женска ручица,
Стави ме себи у недра,
Зато сам, млада, увела.²³

Али се ту враголасто банатски пева о љубавној чежњи непосредно и без икакве симболистичке загонетности, управо кратким орским двостиховима као у песми која је забележена од Чедомира Чонке из села Пожежена:

Целе ноћи хладовина,
Моје злато спава.
Шири руке на јастуке,
И о драгом сања:
— Дођи, драги, утеши ме,
Умрећу ти сама.²⁴

Ту су и типичне варијанте банатске заједнице народног певања које у орским моностиховима, уз припеве, одраз су познате „лалинске” шаљиве друштвене критике, као што је ова, која је забележена од Божицара Керпенишана из села Великог Семиклуша:

Волим дику, волим дику,
Сојчице, девојчице,
Волим дику, име моје,
И дикину нају.

Ал' не волим, ал' не волим,
Сојчице, девојчице,
Ал' не волим, име моје
Дикинога тају.
Дикин таја, дикин таја,
Дикин таја, име моје,
Много заповеда.

— Пери, меси, пери, меси,
Сојчице, девојчице,
Пери, меси, име моје,
Воде ми донеси.

²³ *ibid.*, стр. 40.

²⁴ *ibid.*, стр. 44.

*Пећ укади, пећ укади,
Сојчице, девојчице,
Пећ укади, име моје,
Не седи, већ ради.²⁵*

Од истог певача је забележена и једна карактеристична, такође орска банаћанска народна песма, не више дискретне и шаљиве критике уједно и снаје и свекра, већ отворене и оштре критике газдашке охолости у богатих девојака која је народној песми мрска до те мере да са том охолостију и саме такве девојке одбацује:

*Која игра, не пева,
У колу нам не треба,
Не треба нам ни од оте
Фалјиве девојке,
Не треба нам ни од оте
Фалјиве девојке,
Која има дукат, два,
Та се држи богата,
Која има четир, пет,
Та не гледа н' овај свет,
Која има седам, осам,
Боде земљу носем.²⁶*

Таквим својим песмама и варијантама очигледно учествује темишварска српска етничка група у заједници банаћанског народног певања, али исто тако и заједно са овом она учествује у заједници народног певања Бачке, Срема и читаве Војводине, а са овом и преко ње и у заједници народног певања читаве Србије.

Из круга песама војвођанске заједнице народног певања су варијанте, на пример, оних типичних војвођанских балада које у следећој песми, која је записана од Петра Костића из Темишвара, налазе своју темишварску варијанту:

*Синоћ прош'о ја
Покрај прозора,
Моја драга вечера.*

*Драга вечера
Хлеба, шећера
Мене она не чека.*

*— Прозор отвори,
Мени говори,
Кога имаш у соби?*

²⁵ *ibid.*, стр. 66—67.

²⁶ *ibid.*, стр. 104.

— Отац и мајка,
Сеја Јованка.
— Прими мене за момка!

— Доћи, марим ја,
Нека моја мати зна
Да ја имам драгана!²⁷

Таква је ова кратка балада записана од Зорке Лазарове из села Варјаша:

На ливади росна трава,
Чија је ливада?
Ливада је девојачка,
Чија је девојка?
— Мамина сам, татина сам,
Зар ме не познајеш?
— Стан', причекај, девојчице,
Мораш моја бити!²⁸

Исти је певач саопштио и следећу веома полурану песму заједнице војвођанског народног певања:

Лети соко ниско и високо,
Ој, Зоро, Зорице.
Берем грозђе, бирам тамјанику,
Ој, Зоро, Зорице.
Слађи дика него тамјаника,
Ој, Зоро, Зорице...²⁹

Ту су и бројне војвођанске виноградарске народне песме у посебним варијантама као што је ова која је забележена од Дане Журке из села Шебурца и која се пева увек исто опште познатом мелодијом, а почиње познатом војвођанском строфом

Цура копа виноград,
Отуд иде момак млад:
— Добро јутро, цуро мала,
Јеси л' окопала виноград?

а завршава се мање познатим строфама:

— Доћи, дико, ал' немој,
Ујешће те наш зелов,

27 *ibid.*, стр. 42.

28 *ibid.*, стр. 45.

29 *ibid.*, стр. 45.

*Ујешће те наша кера,
Шарена и бела, гарава.*

— Откуд идеш, Анице?
— Идем из Раванице,
Љубио сам Крушедолке,
Најлепше девојке, гарава.³⁰

Али са оваквим војвођанским варијантама долазимо на оне најбројније, које улазе у заједницу народног певања читаве Србије, као што је ова, која је забележена од Ленке Николић из темишварског села Варјаша:

*Чије је оно девојче,
Што рано рани на воду?*

*Оно је моје девојче
Што рано рани на воду.³¹*

Таква је и ова веома позната, а забележена од Саве Лазарова из истог села и почиње стиховима:

*Уранила девојчица голубе да 'рани,
Да на'рани прије дана голубе гаћане...³²*

Таква је и ова која је у истом селу забележена од Лазара Аћимова, која се радо пева широм целе Србије, и која је веома стара, и као и многе од ових не преносе се преко радија, јер се сматрају застарелим, али се зато у народу никако не певају мање често и мање радо, и у бројним варијантама:

*Купи ми, бабо, волове,
Да орем драгој долове,
Нек, сади драга босиљак,
Нек' киги њиме прозоре.³³*

Али ту су и народне песме које су из Србије ушле у ову још ширу заједницу народног певања, као што је ова, која је забележена од Николе Веселинова из села Дињааша:

*Пита нана, што је сукња врана?
Сукња врана, жалим свог драгана!*

30 *ibid.*, стр. 87—88.

31 *ibid.*, стр. 105.

32 *ibid.*, стр. 36.

33 *ibid.*, стр. 36.

*Мој драгане, боле ли те ране?
Да не боле, не б' се ране звале.³⁴*

Таква је и ова веома стара и популарна србијанска народна песма коју сваки зна и коју ваљда баш зато радио-станице никако не преносе, али се она у темишварском селу Варјашу, као и у читавој Војводини и Србији, веома често и радо пева овим речима:

*У ливади, под јасеном
Вода извире.
Туд' се шета лепа Ката,
Воду захвата.
С брега јој се момче баца
Златном јабуком:
— Узми, Като, узми злато,
Моја ћеш бити!
— Нећу, нећу, не треба ми,
Имам драгана!³⁵*

Али у народном певању темишварске српске етничке групе ширена заједница народног певања Србије непрестано се у двопеву смењује са ужом Војводине и још ужом Баната, па ће Булијана Мишковић из Варјаша певати следећу војвођанску народну песму, која се подједнако пева и у читавој Србији, а она овим речима:

*Шкрипи ћерам, ко је на бунару?
На бунару Кајка материна.
Воду вади, бело лице хлади,
Воду лије, бело лице мије.³⁶*

Међутим, одмах је ту и аналогна, опште позната, ужа србијанска народна песма:

*Анђелија воду дила,
Над водом се наднијела:
— Мили боже, лепа ти сам,*

*Још да имам русе косе,
Све би' момке занијела.³⁷*

Ту је још и низ старих народних песама Србије, као што је ова забележена од Бранка Журке из села Сенбурђа:

34 *ibid.*, стр. 33.

35 *ibid.*, стр. 52—53.

36 *ibid.*, стр. 53.

37 *ibid.*, стр. 60.

*Шта се чује иза брега?
Ил' је свадба, ил' је кавга?
Нит' је свадба, нит' је кавга,
Већ девојка вара момка.³⁸*

Али ту су и све најпопуларније песме из свих крајева Србије, као што је ова чувена врањанска, забележена подједнако од Миливоја Мунћана и Зорке Лазарове у селу Варјашу:

*Да знајеш, моме, да знајеш
Каква је жалост за младост
На порта би ме чекала,
Са коња би ме скинула,
У чардак би ме унела.
Ох, аман, лудо девојче,
Не би ни часа губила,
На чардак би ме љубила.³⁹*

Поред ове народне песме још једна је ту која такође спада у најлепше врањанске, и која је забележена од Саве Лазарова у Варјашу:

*— Врћај коња, Ферим Абдулаго,
Врћај коња, јер ћеш да погинеш!
— Не го врћам да знам да погинем!
Пуче пушка од тија орјати,
Па ми згоди Ферим Абдулагу.
Ранише га међу очи чарне,
Убише га врањански сербези.⁴⁰*

И као врањанске тако и остале србијанске само оне које су по свом тексту и мелосу најлепше и најпопуларније улазе у састав и репертоар народног певања темишварске српске етничке групе и тиме образују у њој и за њу ширу заједницу народног певања српскога народа. Да овде, примера ради, наведем само још две такве србијанске народне песме:

*По градини месечина сија мека,
Ту ме драги у присенку ваздан чека.
А ја, болна, лежим у вајату,
Па не могу да се јавим злату...⁴¹*

*Ој јаворе, јаворе,
Ти си дрво најбоље.*

38 *ibid.*, стр. 53.

39 *ibid.*, стр. 44—45. 54.

40 *ibid.*, стр. 100.

41 *ibid.*, стр. 88.

*Шири гране на све стране,
Не дај зори да сване...*⁴²

Природно је што су ове песме Србије уопште, а Војводине посебно у репертоару ове лимитрофне групе најбројније и скоро редовно развијане у посебне варијанте, али је природно и то што се она на њима не зауставља, јер се оне већ одавно и пре стварања Југославије певају у заједници са другим песмама других крајева у којима живе Срби са другим народима и народностима Југославије и Балкана и певају своје песме и у Србији заједно са њиховим. Тако су ту и бројне, увек најлепше народне песме Босне и Херцеговине, с једне стране, и Македоније, с друге.

Да од босанско-херцеговачких наведемо ону која је забележена од Буре Поповића из села Ченеја, која спада у ред старих, а некада често певаних севдалинки:

*Коња кује Диздаревић Мехо,
А коњ му се потковаг' не даде.
— Стани, Доро, стани, добро моје,
Не кујем те да те препродајем,
Већ те кујем да испросим драгу.*⁴³

И приметимо и овде да су ту често веома старе севдалинке које се преко радија не преносе, али које се у овој лимитрофној етничкој групи певају аутентичном мелодијом, али већ преточене у екавски дијалекат, као ова женска севдалинка, која је забележена од Чедомира Чонке из села Пожежене и која почиње стиховима:

*Ах мој Аљо, црне очи,
Ти не ходај до поноћи.
Ти не ходај до поноћи,
Ја ћу теби сама доћи
На вранчићу косматоме
У оделу босанскоме...*⁴⁴

Ту је такође и на истој линији она враголаста и доста слободна женска севдалинка, којом је између осталог окарактерисана заједница народног певања Босне, Херцеговине и Србије, а која је у лимитрофној темишварској српској етничкој групи забележена од Дане Журке у селу Сенбурђу:

*Кладило се момче и девојче
Да спавају, да се не дирају.
Момак даје седло и ћогата,
А девојка бисер испод врата.*

42 *ibid.*, стр. 84.

43 *ibid.*, стр. 28.

44 *ibid.*, стр. 45—56.

*То рекоше, у кревет легоше,
Једно другом лећа окренуше.
Момче спава као џепаница,
А девојка жива жеравица.
Кад је било ноћи у поноћи,
Пробуди се девојана млада:
— Окрени се, не окренуо се,
Мртвог тебе окретала мајка!
Што ти жалиш твојега ћогата?
Ја не жалим бисер испод врата.
Твога ћогу поједали вуци,
А мој бисер попили хајдуци!⁴⁵*

Али овде поред овако лепих и веома познатих босанских севдалинки певају се такође много старије, исто тако лепе а данас мање познате босанске женске љубавне песме туге и борбе противу окрутних и застарелих патријархалних обичаја, као што је ова, коју, у лимитрофном групном посебном чувању древног, пева Зорка Лазаров из села Варјаша:

*Боса Мара Босну прегазила,
На виту се јелу наслонила,
Витој јели тихо говорила:
— Вита јело, ти високо растеш,
Кад те питах, право да ми кажеш:
Је ли ми се драги оженио?
— Јесте, јесте, већ годину дана,
Оженио и чедо добио,
Женско чедо, име му је Мара,
Кад спомиње да га срце мине.⁴⁶*

Сам овај мотив је чисто и веома богато и разнолико у нашем народном певању обрађиван, час као у овој песми о неверном драгом а час о неверној драгој, али који у своме срцу остају верни, и занимљиво је да је у овој етничкој групи сачуван у босанској обради. А у њој се певају и оне босанске, које се често чују и у нашим радио-емисијама, као што је ова опште позната, која је забележена од Ивана Петрова из истог села:

*Колика је Јаворина планина,
Сив је соко прелетети не може
А камо ли добар јунак на коњу,⁴⁷*

45 *ibid.*, стр. 29.

46 *ibid.*, стр. 49.

47 *ibid.*, стр. 69.

али се певају и мање познате и које се преко радија не преносе, као што је ова, коју у истом селу пева Паја Остојић:

*Откако је Бања Лука постала,
Није лепша удовица остала,
Него што је Цафер-бега кадуна.
Њу ми проси бањалучки кадија,
Њу ми проси, а она се поноси.
Неће она бањалучког кадију,
Него хоће сарајевског бекрију.⁴⁸*

Али у истом селу Варјашу Сава Илић бележи и такву стару и мало познату босанску љубавну песму, у своме дијалекту непромењену, као што је:

*Вихор ружу низ поље ћераше,
Доћера је Муји под чадоре.
Под чадором никог не бијаше,
Само Мујо ране боловаше,
Седам рана од седам јарана,
Осма рана, удаје се драга.
— Све ћу ране пребоleti лако,
Осмју рану не могу никако.⁴⁹*

И заједница народног певања у којој учествује ова лимитрофна темишварска српска етничка група бројним својим песмама шири се на песме скоро свих народа Југославије, тако да су румунски аутори уводне студије у ову **Антологију** заиста могли констатовати у њеном репертоару присуство бројних „југословенских песама”.⁵⁰

Тако темишварске српске народне песме обухватају и широм Југославије певане најлепше песме Приморја, каква је ова, која је забележена од Николе Веселинова из села Дињаша и која је уједно веома стара и посебно омиљена у Србији:

*Хвалила се жута дуња крај мора.
То дочула руменика јабука:
— Не хвали се, жута дуњо, крај мора,
Ја сам слаћа и лепша сам од тебе.⁵¹*

Али обухватају у знатно већем броју веома лепе и често сасвим старе и мало познате македонске народне песме, које су скоро у потпуности сачувале непромењену своју карактеристичну националну

48 *ibid.*, стр. 52.

49 *ibid.*, стр. 70.

50 *ibid.*, стр. 8.

51 *ibid.*, стр. 56.

македонску мелодију, а у самом тексту тек подекоју још на српском непреведену македонску реч, као што је случај код ове, која је забележена од Буре Поповића из села Ченеја:

*Учи ме, мајко, светуј ме,
Како да земам Мирјану,
Мирјану, мому убаву?*

*Учим те, сине, светујем
Како да земаш Мирјану,
Мирјану, мому убаву:*

*Направи, сине, чесму ту,
Направи чесму шарену,
Све ће ти моми доћет по воду,
Мирјана мома ће доће!*

*— Направих, мајко, чесму ту,
Направих чесму шарену,
Све ми моми дојдоше на воду,
Мирјана мома не дојде,
Мирјана, кучка убави!⁵²*

Ту је и сасвим преведена, веома лепа и популарна македонска народна песма, забележена од Саве Лазарова из Варјаша:

*Промиче момче кроз село,
Намиче шешир на чело.
— Пусту га, мајко, на конак,
Јер је то, мајко, леп момак!
— Мани се, кћери, момчета,
Момчету треба вечера
И добра, мека постеља.
— Моја му уста вечера,
А моје руке постеља.⁵³*

Овде је првим стиховима начињена донекде адаптација македонске песме у србијанском стилу, као и у последњим стиховима следеће песме, забележене су у истом селу од Равосија Аћимова:

*На Ускрс сам се родила,
На Бурђев-дан се крстила,
Зато ме зову Бурђевка.
И мене мајка родила,
У свил'ну жицу повила.⁵⁴*

52 *ibid.*, стр. 97—98.

53 *ibid.*, стр. 77.

54 *ibid.*, стр. 64.

Овако широко у се улијајући и усвајајући оно што је најкарактеристичније и најлепше у заједници југословенског народног певања, лимитрофна темишварска српска етничка група обухвата својим певањем и бугарске народне песме, као што смо то већ истакли на пољу епике ослободилачке борбе балканских народа. Али ту је и недовршена лирска љубавна песма која почиње стихом

*Бугар Мара из Бугарске саће,*⁵⁵

која сведочи у певању ове лимитрофне групе о њеном осећању братске заједнице са бугарским народом такође, као и са свим другим балканским народима, па и самим турским народом, против чије освајачке и поробљивачке феудалне класе и владавине су устремљене, као што смо видели, најмукотрпније епске ослободилачке песме ове лимитрофне етничке групе, али са којим као народом, у његовим специфичним карактеристикама живота, менталитета, темперамента, севаха и љубави, она тако дубоко саосећа да баш типично његове најлепше песме туге и радости, она као и ове остале етничке групе и народности Балкана и Југо-Истока Европе, на своме језику и у својој обради радо и често пева, каква је, на пример, ова, која је међу таквим, код балканских народа најшире познатим и усвајаним, а овде у варијанти обраде лимитрофне темишварске српске етничке групе, певана од Лазара Аћимова из села Варјаша:

*Ударало Туре у тамбуре,
Ударало па се расплакало.
Жице су му косе девојачке,
А тамбуре груди девојачке.
Тамбура је дражија од злата,
Кад засвира, срце нема мира,
Жица бруји, крв кроз срце струји,
Ударало па се расплакало.*⁵⁶

Приметимо овде још и то да најшире кругове заједнице певања лимитрофне темишварске српске етничке групе карактеришу такве народне песме као што је ова турска, које су најопштијег народног и људског садржаја и карактера, и да што се иде ужим круговима ове заједнице то су народне песме које их сачињавају све конкретнијег садржаја и карактера, тако да у оном кругу који обухвата етничку заједницу какав је српски народ, ова конкретност у певању иде дотле да преноси и саму оригиналну локализацију народне песме места њеног настанка, као што се то уопште може видети из досад наведених песама, а посебно типично из тога примера што у заједници певања, посебно са Србијом узетом у целини, поред песама најоп-

⁵⁵ *ibid.*, стр. 38—39.

⁵⁶ *ibid.*, стр. 35.

штијет народног и људског садржаја и карактера каква је ова, пореклом из ијекавске западне Србије, коју пева Зорка Лазаров из села Варјаша:

*Два су цвета у бостану расла
Зумбул плави и бијела лала.
Зумбул плави говорио лали:
— Како ти је у бостану сама?
Мени горко без тебе девојко,⁵⁷*

ту су и србијанске народне песме, као што смо већ видели, са својим врањанским, моравским и другим локализацијама, као у овој, која је зебележена од Саве Лазарова у истоме селу:

*Ој, Нишаво, водо мутна,
Преш'о сам те често пута,
Па и ти ме не занесе,
Ој, Нишаво!*

*Покрај вира, доле тамо,
Ја и моја драга знамо,
Једно другом шапутасмо,
Ој, Нишаво!⁵⁸*

Овакво одражавање у певању типичне темишварске српске лимитрофне етничке групе вишеступњевите заједнице народног живота и певања румунског дела Баната и Баната у целини, Војводине и Србије у целини, Босне, Македоније и Југославије у целини, Бугарске, Турске и Балкана у целини, свакако би само потврдила и цела збирка од 700 народних песама прикупљених у овој етничкој групи, на основу којих је начињена ова **Антологија**, а поготово потпуно исцрпан анкетни пресек народног певања ове етничке групе, који би допустио и квантификовање сразмера у којима ова етничка група саставом, структуром свога певања учествује у ширим етничким заједницама којима својим певањем народно и међународно припада.

У то нас, поред осталог, већ уверава и далеко мањи број, свега дванаест типичних и карактеристичних игара ове етничке групе, која ова **Антологија** на крају доноси после 138 песама. Ту су поред локалног **Великог** и **Малог кола**⁵⁹ још и неколико **Кукунешћа**,⁶⁰ која сведоче о заједници играња српске и румунске темишварске лимитрофне групе. Али ту је пре свега **Бећарац**⁶¹ да обележи војвођанску, а затима **Сватовац**,⁶² два **Жикина кола**, три **Сељанчице** и **Бурђевка**⁶³ да

57 *ibid.*, стр. 57.

58 *ibid.*, стр. 75.

59 *ibid.*, стр. 110—111.

60 *ibid.*, стр. 108—110.

61 *ibid.*, стр. 113.

62 *ibid.*, стр. 108, 112.

63 *ibid.*, стр. 106.

обележе и целу србијанску заједницу народног играња ове етничке групе, а игром **Црногорско кукунешће**⁶⁴ да очигледно прелази и у југословенску заједницу играња; те и на етнокорелошком пољу видимо исту закониту тенденцију ове темишварске српске лимитрофне етничке групе са садржајем, саставом и структуром свога народног стваралаштва ступњевито обухвати што ширу народну и међународну заједницу народног живота и стваралаштва и тако постне што садржајнија и што богатија. Али, је ли то све?

4.

Остало би нам да на крају потражимо извесно свестраније објашњење оваквим изразитим карактеристикама народног певања и играња, и с тим свакако народног стваралаштва уопште типичне лимитрофне темишварске српске етничке групе, и вероватно под сличним условима и сваке друге, сваког другог народа.

Јер, видели смо да нас Џвијићево објашњење синергијом, иако говори о једном, за лимитрофну етничку групу важном моменту, који се свакако јавља и као ефекат овакве структуре њеног народног певања, не може задовољити, пошто се и већа сама групна синергија као таква постиже и сасвим друкчијим структурама народног певања, на пр. у завојевачким и ратничким лимитрофним етничким групама и племенима. Па и сама синергија овде, у овој етничкој групи има свој посебан садржај, уједно народни и међународни.

Такође нас и Белићево објашњење архаичношћу извесних сачуваних елемената оставља уствари без одговора на сву сложену целину и суштину питања.

Истакнути румунски фолклористи су у уводној студији **Антологije** назрели и покушали да пруже одговор на нешто целовитије сагледано питање као присуство у овој етничкој групи „југословенске песме”, која би јој дошла „посредством радија”,⁶⁵ али видели смо да су у структури њеног певања и народне песме Бугарске или Турске, а да песме народа Југославије, које њено певање својим варијантама обухвата, спадају обично у такве старије, које југословенске радио-станице не преносе.

Преостала би антропогеографска и историјска хипотеза да би овакав састав народног певања ове лимитрофне етничке групе могле донети већ саме миграције становништва које су образовале ову етничку групу, али ова хипотеза, која је али само донекле тачна, остављала би велики и битан део опсега заједнице народног певања ове групе ван свога обухвата.

Сличан недостатак би имала и претпоставка која би етнолошким кретањем печалбара покушала да објасни оквну извредно ши року и ступњевиту заједницу народног певања, која је нашла свога оригиналног одраза у овој темишварској српској лимитрофној етничкој групи.

64 *ibid.*, стр. 108—109.

65 *ibid.*, стр. 8.

Али све ове претпоставке и објашњења ипак указују на извесне реалне услове под чијим се утицајем образовало народно певање ове лимитрофне етничке групе са његовом специфичном оригиналном структуром, а овим условима требало би додати још и многе друге, као што су њене ближе или даље родбинске, економске и идејне везе, њен дуги, вековни живот под специфичним условима Војне границе, добављања приликом свадби и других светковина и из удаљених крајева чувених народних певача и свирача итд.

Међутим, као што ниједан од ових услова, иако важан и неопходан, сам собом не може објаснити саму специфичност и оригиналност целине садржаја и структуре репертоара народног певања ове лимитрофне етничке групе, тако не могу то ни сви они узети заједно, јер као што би узети за објашњење само један од њих, као што се то обично чини, била једностраност, тако би и узети их и све заједно била површна електика. Нужно је, дакле, потражити онај општи одлучујући чинилац под чијим утицајем у положају крајње лимитрофности и под свим осталим условима стваралчки се образује специфична и оригинална целина структуре и садржаја народног живота и стваралаштва уопште, а певања или играња посебно ове лимитрофне етничке групе.

Оваквим интегрисајућим одлучујућим чиниоцем изгледа да нам овде основни друштвено-историјски или још поближе морално-политички субјективни фактор самог лимитрофног групног етнопсихолошког менталитета, у којем је народноослободилачка борба за пуну народну и људску слободу битна покретачка снага свега живота и свих песама од епских до љубавних. Све је ту у основи својој борбеним ослободилачким духом покренуто и надахнуто и напојено самом заједницом своје етничке групе, а затим оснажена и заједницом са румунском и мађарском етничком групом темишварског региона, па напојена и оснажена заједницом Баната, па Војводине, па целе Србије, па Босне, Херцеговине, Далмације, Црне Горе, Македоније и целе Југославије, па Бугарске и Турске и безмало заједницом ослободилачког певања целог Балкана и Југо-Истока Европе.

На овакав закључак и констатацију, под свим осталим посебним условима, одлучујућег етнопсихолошког ослободилачког друштвено-политичког и моралног субјективног фактора специфичне и оригиналне интеграције садржаја и структуре народног певања лимитрофне темишварске српске етничке групе упућује нас, пре свега, свеколика досадашња наша анализа битних карактеристика и типичности самих конкретних чињеница садржаја и састава њеног певања. Али нам, осим тога, за овакав закључак унапред теоријски пружа охрабрење мисао коју је Лењин изрекао поводом прегледања нашој **Антологији** некада сличних руских публикација: **Нарицајке Севернога краја** Е. В. Барсова, **Северне скаске** Н. Е. Анчукова и **Смољенски етнографски зборник** В. И. Добровољског, а коју је В. Д. Бонч-Бруевич забележио и објавио: „Каква је то интересантна грађа... очевидно је да нема код нас довољно руку и жељи да се све то уопшти, да се све то

рассмотрити под друштвено-политичким углом гледања. Свакако би на овој грађи било могуће написати прекрасну студију о народним очекивањима и надама... Ово оригинално народно стваралаштво, тако је нужно и важно за изучавање народне психологије у наше дане”.⁶⁶

Ми смо одувек инсистирали на битно делатном, револуционарном, друштвено-политичком, ослободилачком, хуманистичком, етнопсихолошком и друштвено-психолошком садржају и фактору као одлучујућем у усменом народном стваралаштву. Међутим, с правом совјетски истакнути фолклорист Виктор Гусев констатује у своме недавном јубиларном чланку **В. И. Лењин о радном стваралаштву и социолошко проучавање фолклора** да, иако је још од Лењинова времена водећи совјетски фолклорист Ј. М. Соколов често истицао „недовољну продубљеност историјске методе у правцу социолошке обраде” научних проблема фолклора, у многоме је тако и остало, а што се тиче етнопсихолошких и друштвено-психолошких студија фолклора, он констатује да је „у совјетској фолклористици изванредно актуелан и потпуно необрађен аспект социолошког проучавања народне уметности, непосредно повезан са друштвено-психолошким испитивањима”.⁶⁷ Али морамо приметити да Лењинова мисао, коју Гусев, такође наводи,⁶⁸ отвара много дубљу перспективу и захтева много корени тији, конкретнији, прецизнији и целовитији методолошки захват од онога о коме критички и самокритички говоре совјетски фолклористи од Ј. М. Соколова, преко А. В. Луначарског, до В. Е. Гусева. Јер, док Ј. М. Соколов говори још увек сувише уопштено и апстрактно о „историјској методи у правцу социолошке обраде”, Лењин истиче неопходност много прецизнијег, корени тијег, конкретнијег и делотворнијег „разматрања под **друштвено-политичким углом гледања**”; и док В. Е. Гусев још увек говори о неопходности приступања само посебним и специфичном „аспекту социолошког проучавања, непосредно повезаном са **друштвено-психолошким испитивањима**”, Лењин конкретно и целовито захвата ово питање истичући да је „оригинално народно стваралаштво” „у наше дане дужно и важно за изучавање” не само „народних очекивања и нада” него и читаве „народне психологије”. Јер, још Чернишевски је о народном певању тачно приметио да се у њему не пева „из жеље да се заблиста и покаже свој глас и вештина, већ из **потребе да се осећања излију**”,⁶⁹ а са осећањима не само сва „народна очекивања и наде” већ и сва „народна психологија” или етнопсихологија овог или оног народа, народности или етничке групе.

66 В. Д. Бонч-Бруевич, **Лењин о усменом народном стваралаштву**, Сов. этнографиа”, Москва 1954, Но 4, стр. 118.

67 В. Е. Гусев, **В. И. Лењин о народном творчестве и социологическое изучение фолклора**, „Наследие Ленина и науке о литературе”, Академия наук СССР, Москва 1969, стр. 319, 345.

68 *ibid.*, стр. 313.

69 Н. Чернишевский, **Полн собрание сочинений**, Москва 1949, књ. II, стр. 62.

И сва „народна психологија” је у певању лимитрофне темишварске српске етничке групе изливена не ради „заблισταвања” или „показивања гласа и вештине”, већ „из потребе да се осећања излију” и поставе та народна и људска осећања изнад свега као највиша вредност и мерило највиших вредности по оној најчешћој и опште познатој речи српске народне поезије

*Није благо ни сребро ни злато,
Већ је благо што је срцу драго,*

а ово мерило налазимо изрично примењено и у поенти једне народне песме ове лимитрофне темишварске српске етничке групе, забележене од Златинке Бурџашеве из села Старе Молдаве изнад свега уздигнуто:

*Не треба ми ни сребро ни злато,
Кад не љубим што ми срцу драго.⁷⁰*

А то што је „срцу драго” у целини народног певања ове лимитрофне етничке групе, то опште и основно, како би Лењин рекао „народно очекивање и нада”, што се у целини народног певања ове лимитрофне етничке групе одражава и свесно изражава јесте — разуме се корени то и целовито то, како би опет Лењин рекао „размотривши под друштвено-политичким углом гледања” — ослобађање народа и људи Румуније, Југославије, Балкана и Југо-Истока Европе, како га у основи ступњевите заједнице свеколиког свога народног певања изражава ова лимитрофна темишварска српска етничка група не само као своје „народно очекивање и наду”, већ као своју насуну императивну народну и људску животну, друштвену, историјску и људску потребу. Управо оваква потреба коначно ослобођења народа и људи широким њиховом заједницом долази до свога непосредног и свесног израза у једној синтетичкој народној песми, која је по своме пореклу и синтетичком ослободилачком карактеру широко позната и типична македонска народна песма, у којој ова лимитрофна темишварска српска етничка група полази по македонском обичају од Битоља, али по своме обичају иде преко Београда до последњих својих села обухватом читаве своје многоступњевите етнопсихолошке заједнице ослободилачког живота и човештва критички и самокритички се осврћући у шаљивом тону да се нико не увреди, управо на групне позитивне или негативне моралне особине женске чељади, која је по народном темељу и образ сваког дома, села или града, али на крају ударајући, опет шаљиво, и на недруштвен, скитнички, паразитски карактер калуђера, овим речима навалице македонског стила и акцента у синтетичности захвата етички разнолике етничке заједнице народног живота и певања:

70 С. Л. Илић, *Антологија српских народних песама*, Београд 1958, стр. 58.

*Из Битоља појдо, у Београд дојдо,
Београдске младе све су очешлане,
Битоље, нигде тебе нема, Битоље.*

*Из Београда појдо, у Темнишвар дојдо,
Темнишварке младе све су молване.
Битоље, нигде тебе нема, Битоље.*

*Из Темнишвар појдо, у Варјашко дојдо,
Те варјашке младе све су рашчупане.
Битоље, нигде тебе нема, Битоље.*

*Из Варјаша појдо, у Бездинско дојдо.
Калуђери 'ди су, никад кући нису.
Мунарко, твоје вино бездинско, Мунарко.*

Ова песма је записана од мештанина Миливоја Мунђана из села Варјаша⁷¹ и припада кругу оних синтетичких народних песама на које смо, као посебно типичне за лимитрофне етничке групе Македоније и Јужне Србије, скренули пажњу пре више деценија. Оне се у лимитрофним областима разних а испреплетаних етничких група гдешто у друштвеној и историјској симбиози, заједници и вишејезичности њиховој почињу често на језику једне од тих етничких група, на македонском, на пример, настављају језиком друге етничке групе, на арбанашком, а затим и треће групе, на турском, па опет на језику прве групе, на македонском итд., и тако су вишејезичке, македонско-арбанашко-турске у дебарској лимитрофној области, или српско-турско-арбанашке, па чак и циганске, у призренској лимитрофној области. И у овој песми имамо мешавину битољског дијалекта македонског језика са српским језиком говора темишварске српске етничке групе. Али уз то је несумњиво још карактеристичнији сам захват што у вишеступњевитост заједнице свога народног певања чини народно певање лимитрофне темишварске српске етничке групе овом својом варијантом, обрадом и новом применом лимитрофне македонске, битољске синтетичке народне песме. У њој, у ствари, долази и формално у конкретном изразу и садржински у структури саме ове песме до конкретног појединачног одраза сама основна и општа структура вишеступњевите уједно народне и међународне заједнице народног певања ове лимитрофне темишварске српске етничке групе, долази такође до израза њена специфична насупина етнопсихичка потреба духовно се оснажити свим ослободилачким стремљењима народних маса, људи и жена, не само свога већ и свих суседних, једнородних и разнородних, једнојезичких и разнојезичких народа и у перспективи такве више потребе и свести песмом оствареног братства и јединства ослободилачки се освртати како на оно што је више човечно и лепо, тако и на оно што је то мање у једних или у других.

⁷¹ *ibid.*, стр. 80.

Колика пак нова ослободилачка „народно-психолошка“ снага лежи не само у оваквој једној посебно изразитој и типичној синтетичкој песми, већ у таквој интегративној структури саме целине народног певања једне овакве лимитрофне етничке групе, чија „потреба изливања осећања“ већ у оваквој интегративној структури њеног певања коренито одражава пре свега насушну потребу за стваралачким остварењем ослободилачког братства и јединства народа и људи Румуније и Србије, Југославије и Балкана, то смо анализом самих њених у томе смислу тако изразитих и карактеристичних песама у њиховој посебној концентрацији и интеграцији подробно показали.

Као такве, овакве лимитрофне етничке групе се својим народних животом и стваралаштвом откривају на етничким границама и у додиру са етничким масама других народа не само као амбасадори својих народа чије свеколико фолклорно благо концентрисано и у свом ослободилачком стремљењу оснажено носе у своме групном синтетичком и интегративном фолклору, него се откривају и као амбасадори општенародне и општечовечанске будућности тиме што на граници живећи и стварајући у непосредној заједници са етничким групама других народа превазилазе у своме стваралаштву етничке границе уопште, и постају носиоце међународно, балкански и општечовечански обогаћених, концентрисаних и интегрисаних ослободилачких „потреба изливања осећања“.

Тако управо у народном животу и стваралаштву оваквих најистакнутијих лимитрофних етничких група на пољу етничке стратиграфије, као и у крајње експлоатисаним и угњетеним слојевима пролетаријата и сеоске сиротиње на пољу друштвено-економске стратиграфије, законито делује у њиховим потребама, стремљењима, осећањима и стваралаштвима, с једне стране, Аристотелова критичка и ослободилачка „катарса“ и, с друге, Хегелов закон свега ограниченог да своју границу укида и превазилази и постаје безграничним. Тако се у њиховом животу и стваралаштву законито отклањају и превазилазе верске, шовинистичке и друге ограничености и искључивости, а њихов лимитрофни етнички групни народни живот и стваралаштво се испуњава све целовитије народним, општенародним и општечовечанским ослободилачким садржајем и њему одговарајућом ослободилачком „народном психологијом“. Тако најзад чини ме се, до краја и свестрано „размотрене под друштвено-политичким углом гледања“, специфичност структуре ступњевите вишезаједничности певања лимитрофне темишварске српске етничке групе на једној од крајњих етничких граница српског народа открива сам авангардни карактер и улогу које у етничком и друштвено-историјском развоју нашег прелазног доба нужно и законито добијају на етничким, националним и државним границама све више лимитрофне етничке групе у развоју свога посебног и специфичног народног живота и стваралаштва.

Ради тога су етнолошка, етнопсихолошка и фолклористичка проучавања данашњег специфичног развоја лимитрофних етничких група, каква је темишварска српска у јужном румунском делу Баната,

постала од посебно значаја. Због тога је свакако од посебног значаја и **Антологија српских народних песама** у којој је српски фолклорист у Румунији Сава Илић објавио 1958. карактеристичне народне песме лимитрофне темишварске српске етничке групе, као што ће бити од посебног значаја даље проучавање даљег развика не само њеног народног живота и стваралаштва, већ и свих са њом у непосредној вези лимитрофних етничких група с ове ис оне стране етничких граница, па и свих лимитрофних етничких група уопште због оне њихове данас историјски тако драгоцене авантарности репертоара, коју је ова студија показала на примеру динамичке структуре и вешиструпушевите народне и међународне заједнице народног певања лимитрофне темишварске српске етничке групе.

Dušan Nedeljković

CHANT POPULAIRE DU GROUPE ETHNIQUE SERBE LIMITROPHE DE TEMISVAR

Après ses études des caractéristiques ethnologiques et ethnopsychologiques spécifiques et propres aux groupes ethniques limitrophes de Mavrovo et de Gorna reka en Macédoine, l'auteur donne dans cette étude du CHANT POPULAIRE DU GROUPE ETHNIQUE SERBE LIMITROPHE DE TEMISVAR une analyse ethnopsychologique différentielle et microfolkloristique comparative de la spécificité et de l'originalité du répertoire du chant populaire du groupe ethnique serbe limitrophe de Temišvar, tel qu'il se présente dans l'ANTOLOGIE DU CHANT POPULAIRE SERBE, publiée par le folkloriste musicologue Sava Ilić de Temišvar à l'Institut folkloristique de l'Académie roumaine des sciences à Bucarest en 1958. Entre autres, il y souligne la caractéristique propre de ce répertoire qui témoigne de la communauté multiple dans laquelle il s'est formé, il s'affirme et se développe toujours, à commencer par la communauté interethnique des groupes ethniques roumain, serbes, hongrois et allemand de la région de Temišvar, et à continuer avec les communautés de chants et de lutte libératrice contre toute oppression avec les groupes ethniques serbes de Banat, de Voïvodine, de Serbie tout entière et de Monténégro, et puis de Macédoine et d'autres peuples de Yougoslavie, et enfin de Bulgarie, de Turquie et d'autres peuples balkaniques. Ainsi le répertoire du chant de ce groupe ethnique limitrophe révèle la communauté multiple et interethnique de la vie et de la lutte libératrice des masses populaires des peuples balkaniques, qui devient très expressive et caractéristique à leurs frontières ethniques, en attendant de servir d'avant-garde et de pont d'union fraternelle des peuples balkaniques et sud-européens du communisme.

Душан ДРАЉАЧА

ТЕМИШВАРСКИ ЧАСОПИС „НОВИ ЖИВОТ” О ЈУГОСЛОВЕНСКИМ НАРОДНОСТИМА У РУМУНИЈИ

Часопис „Нови живот”, излази од 1957. године као публикација Савеза књижевника Румуније (Филијала Темишвар, Српски кружок). Главни уредник овог часописа од његовог оснивања је Владимир Чонков. По речима Душана Сабљића, писца прилога о десетогодишњици излажења ове веома значајне и корисне публикације, његов век од свих српских часописа у Темишвару је најдужи, уз савремене листове „Правду“ и „Народну културу”. Часопис излази полугодишње.

Поред књижевних прилога на српскохрватском језику, „Нови живот” објављује осврте о језику становништва југословенских народности и понеки етнолошки прилог. Од седам чланака о овој проблематици, највише их је о особинама свињичког говора, затим о говорима нешто ширег подручја — Банатске клисуре, па о српским (и хрватским) говорима у румунском Банату, и, најзад, о „дрногорском” становништву у Румунији. Поменути чланци долазе претежно као резултат испитивања у склопу бердапских проучавања, која се веома интензивно врше у Румунији, или као саопштења о систематски вођеним истраживањима за дијалектолошки атлас Румуније. Аутори чланака су махом сарадници Катедре за славистику Универзитета у Букурешту или Института за лингвистику у главном граду Румуније а, судећи по презименима, југословенског су порекла.

Из краћег увода у чланке М. Живковића, Б. Берића и В. Вескуа („Нови живот” г. V/2 и г. VI/1, стр. 77 — 84 и 82 — 89) сазнајемо да је српско становништво насељено у румунске земље од 1459. па све до XIX века, укључујући ту и велику сеобу 1690. године. Разлоге за разлике у говору код појединих група српског и хрватског становништва у Румунији писци виде у различитом времену досељавања у румунске земље и у додиру са становништвом другог говорног језика. С друге стране, истичу да је политичка ситуација за време аустро-турских ратова погодвала уједначавању српских и хрватских говора у Румунији.

Позивајући се на румунске статистичке податке из 1960. године, аутори износе да у Румунији, углавном у Банату, живи 43.683 припадника српске и хрватске националности, од којих око 85% у сеоским насељима. Срби и Хрвати живе претежно у насељима са национално мешовитим становништвом, док је сасвим незнатан број хомогених српских или хрватских села.

Према М. Томићу (г. XI/1, стр. 83 — 86), насеља у румунском Банату, у којима живи више од 5 српских или хрватских породица, има 64, и то: Арад, Базјаш, Белобрешка, Бућин, Варјаш, Велики Сениклуш, Велики Сенипетар, Водник, Гад, Гај, Дента, Дежан, Дињаш,

Бир, Златица, Иванда, Јабалча, Карашево, Кетфељ, Кеча, Клокотић, Кнез, Краљевац, Лесковица, Луговет, Лукаревац, Лупак, Љупкова, Мачевић, Мали Бечкерек, Мали Гај, Манастир, Моноштур, Мунар, Надлак, Нађвол, Немет, Овсеница, Парац, Печка, Петрово Село, Пожежена, Радимна, Рафник, Рекаш, Рудна, Саравола, Стара Молдава, Свињица, Сенбураб, Сенмартон, Сока, Соколовац, Станчево, Темишвар (Град, Мехала, Фабрика), Толвадија, Торња, Фенлак, Фењ, Чаково, Чанад, Ченеј, Шушка, Дивић.

У лингвистичком проучавању становништва југословенских народности у Румунији испитивачи су забележили седам говорних група: банатски говор, говор клисурских села, свињички говор, крашовански говор, говор села Рекаша, говор Банатске Црне Горе и говор села Кече. Како су говорне одлике објаснили претежно пореклом становништва из разних крајева наше земље и истакли неке етнографске особености сваке од ових група, мишљења сам да се ту ради и о посебним етничким групама (или оазама), и то: Банаћанима у ужем смислу те речи (1), Клисурцима (2), од којих се издвајају Свињичани (3), Крашованима или Карашевцима (4), Шокцима („Србима” — како их такође називају испитивачи) у Рекашу (5), Црногорцима или „Кељама” (6) и Хрватима — Загорцима настањеним у Кечи (7), поред Срба па ћемо се ове, нама ближе поделе, држати у овом приказу.

1. **Банаћани.** „Већина српског банатског становништва говори банатским говором шумадијско-војвођанског дијалекта” — пишу аутори и износе поделу на три локална типа. Северни тип је сличан говорима села око Кикинде, централни — говор смедеревско-вршачке области, а јужни тип се одликује и елементима косовско-ресавског дијалекта.

Из резултата проучавања употребе африката ч, ћ, ц, њ код Срба и Хрвата у средњем и северном Банату сазнајемо да су се они сачували у 42 насеља, тј. у две трећине од укупног броја насеља Срба и Хрвата у Румунији, и да се изговарају као у српскохрватском књижевном језику.

Срби и Хрвати у средњем и северном делу румунског Баната живе најчешће у насељима с Немцима, Мађарима и Румунима. За ове Горњобанаћане Ч. Чонка (г. III/1, стр. 102—105) истиче да се користе низом „швабизама” и мађаризама у свакодневном говору, а да је румунски утицај присутан као и у другим областима Баната.

2. **Клисурци.** Банатску клисуру чини низ села поред Дунава, почев од Базјаша до Оршаве, у којима живе Срби, изузев два румунска насеља.

Разлике у говору овог становништва Ч. Чонка објашњава тиме што сматра да су српске групе приликом преласка у Румунију говориле различитим дијалектима. Писац помиње да се разлике код овог становништва запажају и у обичајима и фолклору.

Клисурска села са српским живљем су ова: Дивић, Белобрешка, Радимна, Српска Пожежена, Мачевић, Стара Молдава, Љупкова и Свињица.

За Свињницу сви аутори, који су се бавили проблемом српских говора у Клисурџи и Банату уопште, истичу да се она језички одваја, док за Лесковицу у долини Нере Ч. Чонка пише да су тамо остале само српске народне игре и песме, а да се обично говори румунски.

У Клисурџи је екавски, новоштокавски, шумадијско-сремски говор; многе речи имају архаичну, непренесену акцентуацију — девојка; пуно је турцизма — нпр. кијамет, германизма — фруштук; румунски утицај у лексици појачао се нарочито у новије време, при чему има и бесмислених примања — шедница (седница), сфат (савет), градиница (забавиште). Аутор налази јужносрбијанске и македонске речи у овим говорима. Карактеристично је да Клисурџци не употребљавају реч пшеница већ „жито“. У језику Клисурџаца задржао се глас „дз“ — будзе. Клисурџци, затим, говоре: можеду, тучу, сам био и др. Изузев села Српска Пожежена и Радимна, у осталим клисурским насељима уместо гласова „ч“ и „дз“ увек се чује „ћ“ и „ђ“. Клисурџци правилно изговарају вокале, не претерано отворено као горњи Банаћани.

За Клисурџце који живе у етнички хомогеним насељима или у мешовитим насељима једино с Румунима не треба се чудити, по мишљењу Ч. Чонке, што им је основа лексика ближа старој постојбини него горњобанатска и што у свом говору употребљавају више архаизма и „србијанских“ речи.

3. Свињичани. Говор Свињичана већина аутора издваја у посебну групу. Аутори М. Живковић, Б. Берић, и В. Веску (г. IV/1, с. 87 — 95) сматрају да је постојање полугласа у вокалном систему овог говора његова најзначајнија црта. По њима, постоји могућност да су се представници македонских (евентуално бугарских) говора населили међу становништво (сунстрат, како они кажу) призренско-тимочког дијалекта српскохрватског језика. За истраживаче је то говор јужне и источне Србије.

Изоловани од српске матице, Свињичани су позајмљивали лексику из других језика, највише из румунског. „Њихово усвајање је резултат у првом реду српско-румунског билингвизма“ — истичу аутори и додају да се већина Свињичана подједнако служи са оба језика (стр. 93). Нарочито је велики број румунских речи за појмове материјале културе. Веома је велики број речи турског порекла. Те турске речи су добрим делом оне које се бележе у дијалектима јужне Србије. Више од половине речи из свакодневног говора Свињичана словенског су порекла, а већина осталих забележена је и у јужносрбијанским говорима.

Постојање постпозитивног члана у српском свињичком говору (нпр. другиен — брег) објаснио је М. Живковић на следећи начин (г. XI/1, стр. 66 — 70): тај члан је у историјском развоју српских говора у источној Србији продро споља из родошког дијалекта бугарског језика и македонског језика, у којима је настао у XV — XVI веку; данашње свињичко становништво одселило се на другу страну Дунава пре него што се у тим језицима развио члан и код именица.

И неке друге особености наводе аутора на закључак да се свињички говор још у матици развијао у тесној вези с неким македонским говорима: „Тако у Свињници готово свака породица, осим презимена (обично српског порекла) има још и једно презиме македонског порекла: Жива Јовановић — Кузински, Лазар Максимовић — Неделковски и др.“ (стр. 69).

4. **Крашовани (Карашевци).** Крашованима или Карашевцима називају се становници Карашева и села у његовој близини: Клокотић, Јабалча, Лупак, Пермет, Рафник и Водник, које аутори сврставају у Србе (г. VI/1, стр. 82).

Иако се говор Карашева донекле разликује од говора поменутих села, заједничко им је да у себи садрже архаичне особине због којих су предмет значајнијих дијалектолошких испитивања. У крашованским селима се сугласници ч, ћ, ц и њ изговарају мекше него у књижевном језику, што лингвисти сматрају архаичном цртом тих говора.

5. **„Шокци“ — Срби.** И становнике Рекаша, који се налази у северном Банату између Лугожа и Темишвара, лингвисти сматрају Србима, иако они за себе говоре да су „Шокци“, а тако их зову и Срби из околних села (г. VI/1, стр. 84). Њихово предање о досељењу са Јадранског приморја сматрају легендом.

6. **„Кеље“ — „Црногорци“.** Становници Петрова Села, Краљевца, Станчева и Лукареца у близини Лугожа, сматрају да су пореклом из Црне Горе и зову себе Црногорцима. Писци чланка износе Цвијићеву претпоставку о досељавању ових Црногораца из североисточне Србије, у далекој прошлости.

Лингвистичка испитивања наводе на закључак да говор Црногораца, по коме их „Шокци“ зову „Кељама“, нема ничег заједничког са специфичним цртама црногорског говора.

Т. Н. Трпча већ у наслову свога рада (г. V/1, стр. 59 — 62) ставља придев црногорски под знаке навода и истиче да су неки лексички, фонетски (— л на крају речи) и морфолошки елементи карактеристични за Македонију и јужну Србију. Њихов говор је, по Трпчи, најстарији штокавски дијалект, којим се говори од Призрена до Тимока, те стога Скопску Црну Гору сматра старим пребивалиштем „Кеља“ (стр. 62).

7. **Хрвати — Загорци.** У селу Кечи, у горњем Банату, живе поред Срба и Маџара, и Хрвати. Хрвати су кајкавци, насељени у XVIII веку из околине Загреба.

Кајкавци и данас говоре: дојде, изајде, најде, а затим и млаји, госпоја и др.

*

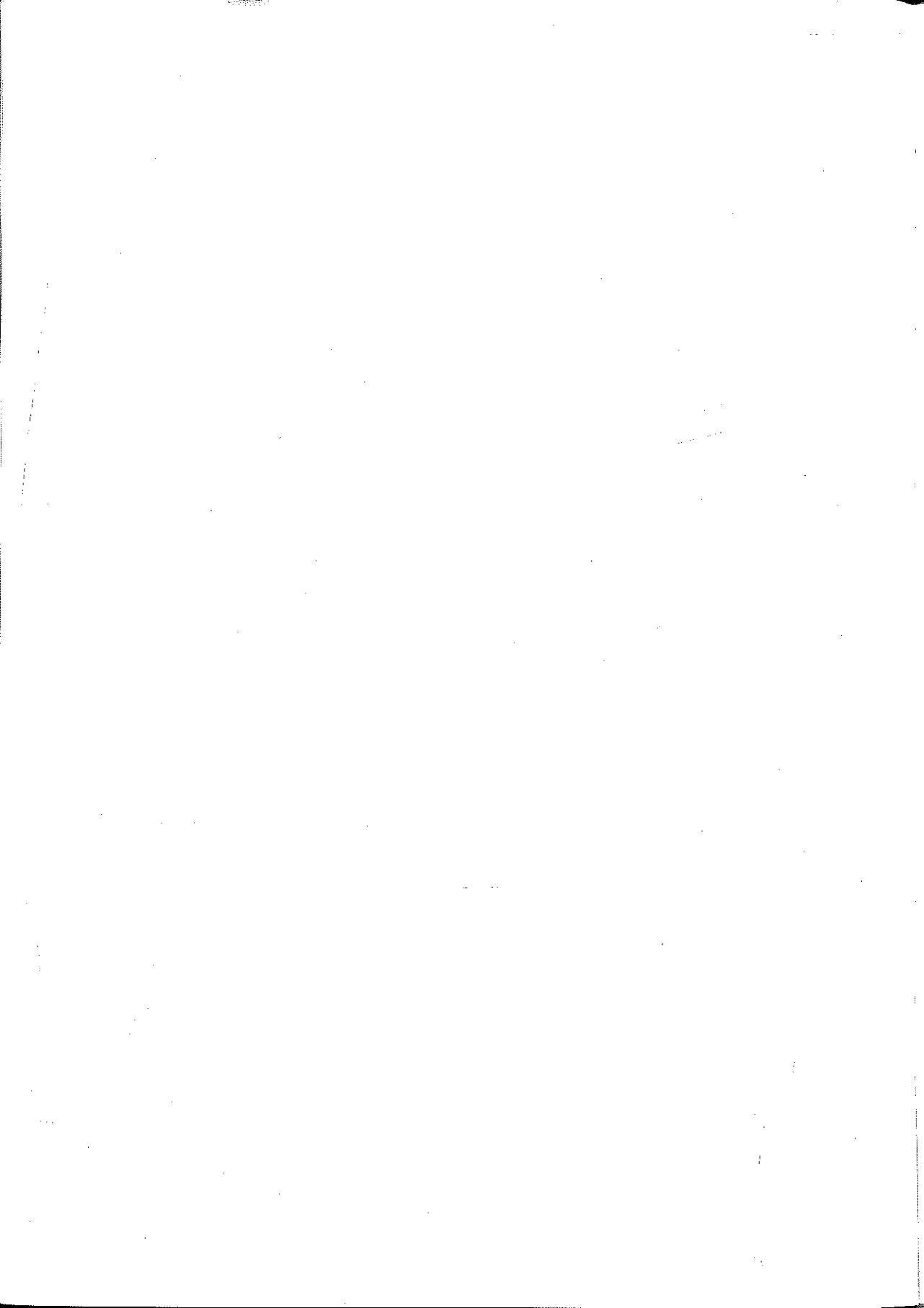
Жеља је лингвиста да још потпуније проуче говоре ових лимитрофних група и оаза, и да тиме покушају дати одговор историји и етнографији на питања о пореклу и развоју становништва сваке од ових

група. Остаје, међутим, потреба комплекснијег и целовитијег етнoлошког захвата, чији резултати би били од користи и за југословенски и за румунску етнологију.

Dušan Drljača

**THE TIMISOARA MAGAZINE »NOVI ŽIVOT« ABOUT THE
YUGOSLAV NATIONALITIES IN RUMANIA**

The contributions on the language of Yugoslav nationalities population in Rumania published in this magazine, contain some ethnologic data, too. On the basis of these data it is possible to conclude that there have existed seven ethnical groups (oases) of population that are of Yugoslav origin. Undoubtedly, there is a need of a wild ethnologic investigation of these groups.



Мирко Р. БАЊАКТАРОВИЋ

СУДБИНА ОДСЕЉЕНИХ СРБА У УКРАЈИНИ

Проучавање мањине у некој земљи, то јест испитивање њихова начина живота и традиционалне културе (односно праћење асимилације те мањине са етничком средином у којој живи или пак њено опирање и одржавање у тој средини) од интереса је за више научних дисциплина, а, можда, највише за етнологију. На примерима проучавања мањина као на конкретним и очигледним илустрацијама могу се доносити одређени закључци о етногенези и развоју појединих народа и садржају њихове културе. Пре свега, дакле, такво је проучавање од општег научног и методолошког значаја. Али код појединих аутора таква проучавања могу да имају и сентименталних побуда и мотива, као што су питања шта је било или шта бива са њиховим сународницима у тој средини? Јер, познато је да су у разним временима и на разним странама од једних народа или њихових делова постајали други народи, или су пак поједини народи или њихови делови и физички истребљивани од других.

1.

У овом прилогу ми ћемо се, макар на основу само неких али сигурно недовољних података, осврнути на судбину Срба одсељених у Русију пре више од двеста година.

О српским насељима у Русији пре педесетак година Мита Костић је урадио једну лепу студију.¹ Он је ту студију писао као историчар и природно је што се у њој првенствено говори о (ондашњим) политичким и друштвеним односима у Аустрији и Русији, који су и условили покрет Срба граничара из католичке Аустрије (и Угарске) у православну Русију. Међутим, од тога времена објављено је и нових података о тим колонистима. Сем тога, ми смо недавно били у могућности да посетимо два-три од насеља у Украјини, у којима су били Срби настањени, заправо која су они тамо засновали.

Али да пре свега сажето кажемо како, одакле и зашто су Срби одлазили у Русију? Када су при крају прве половине 18. столећа укинуте Поморишка и Потиска крајина, Срби граничари из тих крајина нашла су се дубље у аустријској територији, заправо у Угарској. Требало је да се помакну на другу линију према Турској, на пример, у јужнији банатски део границе. Или, ако остану и даље тамо где су се тада затекли, требало је да изгубе војничке повластице и остану паори (ратари). То је једно. Друго, тих година су Маџари на

1. Мита Костић, Српска насеља у Русији — Нова Србија и Славеносрбија, Насеља и порекло становништва књ. 14, Београд 1923.

бечком двору постали доста утицајни. А они су тада још били кивни на Србе, уз чију је помоћ нешто раније Аустрија и угушила неку њихову буну. Сем тога, они су били љубоморни и на неке привилегије које су Срби граничари имали. И, када их је запало, посебно преко цркве, Маџари су стали да киње Србе, особито оне из ових двеју укинутих крајина. Зато се код ових Срба тада и развио покрет за одсељавање у Русију. Аустрија је у први мах на одсељавање својих поданика у Русију гледала толерантно јер јој је Русија била савезник противу Турака и Пруске. Русија је опет у то време требала војника, особито искусних као што су били Срби граничари, јер су јој јужне делове (Украјине) држали Турци и Татари. Па и касније, 1804, у кримској степи се помињу аули (насеља) и кибитке (шатори) Ногајаца, који су били, у једном акту пише „савршено туђи људи за Европљане”.² Србима опет, који су испред Турака напустили своју домовину и избегли у Аустрију (1690. и 1737), била је као заветна мисао да се и даље боре против Турака не би ли се кадтад, како каже Црњански, поново вратили „у своју Сервију”.³ Ето тако су 1752. и 1753. настале две војничко ратарске (у први мах више војничке) насеобине Срба у Русији. То су биле Нова Србија, са средиштем у Миргороду (данас Новомиргород), и Славеносрбија у подручју реке Лугана⁴.

2.

Одмах се поставља питање колико је Срба тада одсељено у Русију? Немамо сигурних података о томе колико је породица или људи тада у том миграционом покрету учествовало. У једном руском податку⁵ говори се да је 1760. у обе српске насеобине у Русији било 26.000 душа. Али и када би та бројка била сасвим тачна, ми морамо рачунати на то да је у такозваним српским насеобинама у Украјини било и других досељеника, а не само Срба. Сем тога, делом се и месно (малоруско или украјинско) становништво исказивало тада за Србе и то зато да би се добиле одређене војничке повластице. Још нешто, у Русију нису одсељавани само Срби из Угарске. Владика црногорски Василије Петровић досађивао је тих година у Петрограду са молбама за помоћ да би, наводно, превео у Русију велики број Црногораца. Једном приликом он је чак и протеран из Русије⁶.

Код Сремске Митровице прелазили су преко Саве људи из Босне и Србије и казивали се за Црногорце, не би ли се лакше преселили

2. Аполон Скальковский, *Хронологическое обозрѣе истории новоросійскаго края*, Одеса 1838, 69.

3. Милош Црњански, *Сеобе и друга књига сеоба II* (Срп. књ. задр.), Београд 1962, 1036, 1042.

4. Костић, 112—114; Брокгауз-Ефронъ: *Энциклопедический словарь*, XXI, С. Петербургъ 1897, код Новоросійскій край, Нова Сербия и Славяносербия (књ. XXX)

6. Симеон Пишчевић, *Мемоари* (превод с руског Светозара Матића) (СКЗ) Београд 1963, 352.

у Русију. Само 1757, пише Пишчевић⁷, било је таквих око хиљаду. Затим међу тадашњим досељеницима у Русију било је Македонаца, Бугара, „дословачених Русина“, Арбанаса, Молдаваца, Мацара, Немаца⁸. Уосталом, зна се да су и сами главни иницијатори сеобе Срба из Угарске у Русију (Хорват и Шевић) радо примали у своје одреде и припаднике других народности само да би испунили дата обећања да ће одређене бројеве људи довести у Русију и тамо их организовати у одговарајуће војничке јединице. Они су то свакако радили не толико ради одбране јужних граница братске им Русије, колико ради добијања високих чинова и пространих имања. Колике су опет те јединице понекад биле, може се судити из писања једног од ондашњих официра граничара. Наиме, Пишчевић у својим мемоарима пише да је у почетку у својој чети имао 11 редова једног наредника и два каплара⁹.

У вези са мало пре помунетом бројком од 26.000 душа у српским колонијама додајемо овде и закључак Костића, који на једном месту каже да је за одсељавање у Русију као основна бројка била 2200 породица, које су из поморишких и потиских шанчева 1750. пресељене у Банат¹⁰.

Но, у сваком случају, може се сматрати да половином 18. столећа и није велики број Срба одсељен у Русију. Уосталом, баш тих година (1752), када се била развила најживља пропаганда за одлазак Срба из Угарске у Русију, у Бечу је објављен такозвани „казнени пагент“, акт који је био уперен баш противу оних који су врбовали домаће, аустријске, поданике у страну службу¹¹.

3.

Али нас интересује даља судбина Срба у Русији, макар број тада одсељених и не био велики. Како су се снашли ти људи у новој средини и шта је све било даље са њима?

Првих година колонисти су тешко живели. Насељени су у пустој стени, на граници према Турској, и нису ничега имали. Јели су траве, како пише један од њих, које су могле да се кувају и неко корење које је личило на црни и бели лук. Живели су у први мах под шаторима, или су правили колибе од прућа и грања и травом их покривали¹². Свуда је, пише Пишчевић у својим мемоарима, био јад и жалост и ти људи су, каже он, личили на несрећне бродоломнике¹³. Плата тим граничарима стизала је са закашњењем и нередовно и она је

7. Пишчевић, 254

8. Костић, 13, 14. В. И. НАУАКО: Географичне размјешенија народів в УССР, Кијв 1966, 4, 17.

9. Пишчевић, 184.

10. Костић, 40, 50.

11. Костић, 73.

12. Пишчевић, 181, 184.

13. Пишчевић, 184, 185.

одазила на одело и друге војне потребе¹⁴. Додуше, Пишчевић саопштава да је тако било само прве године, а да су се људи брзо прихватили земље¹⁵, узајамно се помагали и тако отимали од немаштине. Особито су могли да се помогну трговином¹⁶. У писмима већ одсељених има вести о томе како им је било у новој средини. Неки се, на пример, жале да су у Русији и секире другачијег облика, па моле оне који треба после њих да се доселе — да понесу секире из Угарске. Има у тим писмима и жалби на домороце који исмевају њихове навике и који им надевају погрдна имена¹⁸.

Иначе су ти колонисти били насељени дуж граничне линије и организовани строго по војнички. Њихове насеобине делиле су се на пукове и шанчеве или роте (чете). И сада се на уласку у село Мартонош, када се долази од Новомиргорода, још лепо разазнаје гранични ров, који мештани зову „Турецки вал”. Свако рота имала је свога командира и ратно правленије¹⁹. Ето тако су, уз војничку организацију и немаштину, ти одсељеници отпочели са животом у новој средини, степи, у којој пише Пишчевић, „од створења света нико није живео и где се ни за какав новац ништа није могло набавити”²⁰.

Разуме се да је најтеже било првим насељеницима. Онима који су се касније досељавали, сигурно је било лакше да се снађу. У овом миграционом покрету, као последњи за који сазнајемо, биле су две групе из Црне Горе и Херцеговине, које су приспеле у Одесу 1804. и 1815. године²¹. Наиме, године 1803. долазили су у Одесу сердар Мина Никшић и обервојвода Ован Тјоти да виде где би могли да се населе са новим досељеницима. И, 1804. приспео је у Одесу Мина Никшић са (породицом и сродницима) 97 особа оба пола. Ова је група насељена у области Тираспоља²². Никшић је за то добио овећи посед и награду од 1000 рубаља. Последња група досељеника, или како пише у једном документу „дрногорских Срба”, од 16 породица (и 50 душа) стигла је у Одесу маја 1815. Она се најпре настанила поред Бугара, да би наредне, 1816, за стално пресељена у славеносербску колонију код групе коју је Никшић пре тога довео²³.

Када су се већ снашли и после одслуженог рока у војсци, бивши официри и генерали повлачили су се на (понекад) велика имања која су, поред племства, добијали и настављали да раскошно „на рус-

14. Пишчевић, 185, 187.

15. Пишчевић, 184, 185.

16. *Исторія міст і сіл Української ССР* — Одеска област, XXVI, Київ, 1969, 790—791.

17. Костић, 97.

18. Костић, 96.

19. Костић, 92.

20. Пишчевић, 184.

21. Скальковский, 114.

22. Скальковский, 163—165.

23. Скальковский, 253—254.

ки начин" живе²⁴. Ови племићи имали су кметове од домородачког становништва²⁵.

Украјински антропогеографи истичу да је планско подизање насеља и кућа у Украјини најпре почело код граничара, да би се потом проширило и на друге. Посебног удела у планирању насеља имали су досељеници, особито Немци²⁶.

4.

Какво је данас стање Срба у Украјини? Када се погледају најновије совјетске, односно украјинске, статистике или етничке карте, одмах се запажа да ни рубрике у статистикама, нити посебне боје или ознаке на картама, не постоје за Србе. По попису од 1926. било је 386 Срба, који су живели на селима у Украјини. Приближно толико било их је и у градовима (мада су међу овима у градовима могли да буду и они који су касније досељавани или тамо били само привремено). На Наулковој најновијој етничкој карти Украјине обележени су, на пример, 3.800 Арбанаса у Приазовској области²⁷, док се у општим пописима из 1959. јављају и народности са мањим бројем, на пример, Осетини, Урдмути, Караими²⁸.

Шта и како је то било да за релативно кратко време, време од 150—220 година, нестане Срба у Украјини као посебне народности? Да ли се ради о потомцима некада одсељених Срба, када се данас у локалним статистикама Украјине јаве Југословени? Вероватно су то људи који су се после другог светског рата тамо нашли из политичких разлога. Може бити да се данас незнатни део од негдашњих Срба јавља у рубрици „прочи“ (остали). У сваком случају, истина је да данас према статистикама у Украјини Срба више нема.

Ми смо већ рекли да вероватно није већи број наших људи ни одсељен у Русију. То је једно што ваља имати на уму. Друго, они су били настањени граничном линијом, не само што су били груписани у две једну од друге доста удаљене колоније. Затим, још 1752. било је прописа да се Срби који се досељавају у Русију не групишу одвојено, већ да се настањују у насељима са староседеоцима²⁹. Ове две насеобине, потом, нису дуго и са повластицама живеле. Костић каже да су оне као такве престале да постоје 1764.³⁰, док Пишчевић, који је активно учествовао у ондашњем животу тих насеобина и који је о свему водио дневник, пише да је то било 1761. Тада су те две насеобине не само расформиране и изгубиле повластице, већ су до-

24. Костић, 130.

25. Костић 95.

26. Г. І. Стелмах, *Историчний розвиток сілських поселень на Україні*, Київ 1964, 137—140.

27. В. І. Наулко: *Географічне розміщення народів в УССР*, Київ, 1966, 27.

28. *Итоги всесоюзной переписи населения 1959* (Украинская ССР), Москва 1963, 170—172.

29. Костић, 83.

30. Костић, 128.

биле и нова имена и ново уређење³¹. Значи да су колонисти после десет година административно потпуно изједначени са домаћим становништвом. Када говори о сразмерно брзој асимилацији Срба у Русији, Костић наглашава да је то увелико долазило отуда што је у та граничарска насеља био стални прилив Малоруса, а да она с друге стране нису освежавана новим досељеницима из њиховог ранијег завичаја³². Произилази да је то ново, досељеничко становништво прогутао простор и староседеоци. Треће, што ваља посебно истаћи када се говори о асимилацији Срба у Украјини, јесте иста религиозна припадност једних и других. Срби су у Маџарској терани у унију и са те стране осећали су притисак. У Украјини за њих тога није било. Сигурно не зато што су тада Руси били толерантни, већ због тога што су били исте (православне) вере и Украјинци и Срби. Када се помиње русификација неруских група у Русији, разуме се да треба знати и то да политика царске Русије није имала неке нежности и сентименталности ни према Русима, а још мање према другима. Уосталом, познато је да се, на пример, досељени Маџари ни у насеља нису примали док не би прешли у православну веру³³, а тиме су још у почетку губили једну од видних црта дотадашње етничке припадности. Четврто што је убрзавало процес интеграције Срба са Украјинцима, била је сродност њихова језика. Маџари, Арбанаси, Немци и Молдавци у том погледу сасвим су се разликовали од Украјинаца. Мита Костић пише да се генерација одсељених још осећала Србима, а да су се већ њихова деца „порусила“³⁴. То се, усталом, закључује и из писама која су писали они већ одсељени родбини у ранијем завичају у којима се јасно каже да им деца већ не знају српски³⁵. Додајемо овде још нешто што се може чути и сада у самој Украјини. То је особина енергичних украјинских жена да се у кући понашају као газде. Јасно је да је у браковима са таквим женама процес русификације (односно украјинизације) ишао брже.

Природно је да се поставља питање ко је први настојао и коме је највише било стало да се што пре идентификује са домаћим украјинским становништвом? Који су то били слојеви или групе одсељеника? Како су одсељеници (или колонисти) по правилу били активни војници (обични и официри), који су једно време имали одребене граничарске привилегије, сигурно је да је тај слој људи најпре почео и да се украјинизира. Особито у јединицама у којима је било и Украјинаца. Утолико је то пре ишло са граничарима који су дошли неочењени и који су овамо заснивали породицу. Други слој, ако га као слој можемо сматрати, били су они који су се бавили занатима и трговином. Те гране занимања биле су несумњиво потребне и оне су се брзо развијале. Када се говори о прихватању свести о припад-

31. Пишчевић, 429.

32. Костић, 81, 92, 95, 96, 124.

33. Костић, 98.

34. Костић, 130.

35. Костић, 97.

ности ових одсељеника Русима (то јест Украјинцима), помињемо и једну заједничку психолошку основу за све одсељенике. То је била сада још већа удаљеност од своје напуштене домовине, него што је то била Аустрија, у коју су били избегли. Дакле, поред сродности језика и исте конфесије, било је и других околности које су одсељене Србе у Русији гониле на прилагођавање новој средини.

Занимљиво је да Цигане чергаре по Украјини често називају Србима³⁶. То свакако зато што су они из Србије (преко Румуније) каткада овамо наилазили и што су се вероватно и они сами тако исказивали. Ми то овде спомињемо и због тога што је код насељених Срба по Украјини процес украјинизације могао убрзано да се обавља онамо где су чергари („Срби“) чешће долазили. Наиме, да их домаће становништво не би поистовећивало са чергарима, настањени Срби по Украјини су настојали да се што пре стопе са својом средином.

Из овог и оваквог стања, како видимо, сасвим је јасно што је произишао и закључак украјинског антрополога Баченка да су Југословени узели учешћа и имали удела у антрополошком (мисли се на физичку антропологију) формирању украјинског народа, те да је од Југословена остало по Украјини до данас само трагова у називима места³⁷.

5.

Тако смо дошли и до онога што је уистини највидљивији траг ранијег присуства наших сународника по Украјини. То су називи насеља. Географска имена остала су као успомена и од других. На пример, у црноморској приморској области има село Византија. Или, код Херсона се једно село раније звало Арнаутка (сада Камишани), а код Вознесенска су била два села са именом Арнаутка (сада су то Дорошцева и Григоревка). Занимљиво је да је још у XIX столећу, особито код Бугара, по Украјини гајена врста пшенице под именом арнаутка³⁸. Ваљда отуда и сада у продавницама градова Украјине пшенични црни хлеб од једног килограма називју „арнаутка“.

Мало пре помену смо да су називи села Арнаутка измењени. Царске власти у Русији имале су не само то као систем, већ и да становништво пресељавају из једнога места у друго³⁹. Уосталом, и совјетске власти су измениле називе бројним местима. А те промене, опет, бришу и последње трагове и остатке од некадашњег присуства другог становништва, од кога су и потекла поједина географска имена.

Баченко је у својој књизи *Антрополошки састав украјинског народа* написао да су од представника народа Југославије и као успомена на њих остала имена Серби, Македонивка, Черногоривка⁴⁰.

36. О. П. Баранников, *Українські цигани*, Київ 1931, 5, 23, 24, 33.

37. В. Д. Дяченко, *Антропологічний склад українського народу*, Київ 1965, 100—101.

38. М. К. Рожкова, *Сельское хозяйство и положение крестьянства-очерки экономической истории России первой половины XIX века*, Москва, 1959, с. 8.

39. *Народы Кавказа I*, Москва 1960, 101.

40. Дяченко, 100—101.

У једном другом раду он је истакао да у Украјини има 23 етнонима са основом Срби (Сербка, Сербињевка, Сербиновце, Славенсербски)⁴¹. Северно од Кишењева (у Молдавији), у кодимском рејону, и сада има село Срби⁴², северно од Одесе је село Сербка, засновано крајем деветнаестог столећа од пресељеника из села Срби⁴³. И село Славјано-сербка, источно од Кишињева, настало је од пресељених Срба из села Сербке⁴⁴. Недалеко од Арнаутивке, на северу, у николајевској области, налази се село Србуловка. Према овако знатном броју етнонима са основом Срби могло би се закључити да је у прошлости овамо заиста велики број Срба насељаван. Али, биће да је у питању заснивање у ненастањеној степи посве нових насеља и од сасвим малог броја новопридошлог становништва.

У јужном делу ворошиловградског краја налази се село Македонивка. У приморском делу, северно од Жданова, је село Македонка.

У добровеличковском рејону (кировоградске области) налази се село Босна, а у никопољском рејону (кировоградске области) село под именом Бошњивка.

Део Новомиргорода (некадашњег административног седишта Нове Србије) још до пре педесет година звао се Черногорија. Јужни део овога насеља називао се Бесарабија. Милан Першич, Србин из Бачке, који од 1918. живи у Украјини (село Кањижа) причао ми је како му је 1919. године једна жена од Гвозденовића из новомиргородске Черногорије говорила да је она Српкиња и да је овамо као мала доведена. Сећа се Першич и сада, 1970, како је она за разлику од Украјинаца још знала „српске“ термине за поједине делове одеће (чарапе, кошуља). Део села Софиевка код Новомиргорода и сада се зове Черногорија и неке породице у њему сачувале су презимена Генич и Бурич⁴⁵.

Прокопије Бурланенко, Молдавац, или како он сам за себе каже Влах, из села Мартоноша (код Новомиргорода), стар 84 године, јуна 1970. овако ми је говорио: „Јесте, било је некада у овим селима и Срба. Од њих су, на пример, у нашем селу (Мартоношу) Рајковичи, Романовичи, Бабаличи, а у суседном Панчеву Настичи и Смадичи“. Бурланенко је скоро шаљиво додао: „Мој зет Рајкович, који се сада исказује за Молдавана, не зна да је Србин, а ја то знам“. Ако би се овај податак сам за себе узео, онда он говори о томе да је било не само украјинизирања, већ и молдавизирања Срба у Украјини. Ово би потврђивало и народно казивање да су у Кањижи најстарији Данилови, молдавска породица.

Враћамо се називима насеља, али не етнонимима (онима која су дата по етничком имену), већ онима која су наши сународници

41. В. Д. Дяченко, *Про назви населених пунктів України етнімічного походження Питання топоніміки та ономастики*, Київ 1962, 161—162.

42. *Историја міст і сіл*, XXVI, 521.

43. *Историја міст і сіл*, XXVI, 564.

44. *Историја міст і сіл*, XXVI, 410.

45. Саопштење Баченка.

пренели из старе у нову домовину. У књизи Мите Костића о српским насељима у Русији набројан је велики број, често и значајних руских породица кроз деветнаесто и другу половину осамнаестог столећа, а које су биле пореклом од Срба, као и списак од 24 имена места која су одсељеници из ондашње Угарске пренели и дали својим новим селима у Украјини⁴⁶. Костић узима да су та имена нових насеља, односно шанчева, у Украјини „несумњиво доказ више” да су ова српска насеља настала од граничарских породица из укинуге Поморишке и Потиске крајине⁴⁷.

Мало пре смо казали да су у царској Русији, а и касније у Совјетском Савезу измењена стара имена бројних насеља. Али, и поред тога, данас се на подробнијим географским картама и у именуцима места Украјине још налазе ова имена места која су пресељени Срби из Угарске овамо донели: Надак, Мартонош, Панчево и Кањижа (сла у рејону Новомиргорода), затим Мошорин, Суботица (или Суботец) и Петрово (2) (североисточно од Кировограда) и накрају Павлиш, јужно од Кременчуга и Вершеци, недалеко од реке Тјасмина, десне притоке Дњепра. Стављамо под сумњу име Петрово. Са тим именом постоје у Украјини два насеља. То име је могло и тамо да настане од личног имена. Могло би затим да се претпоставља, Црњански би то и учинио да је можда и име села Клинци, на југу и не далеко од Кировограда, пренесено од наших сународника. Можда од пресељеника из Клинаца Боке Которске или Клинаца Ваљевског краја, који су и добили име по онима у Боки Которској⁴⁸. Ако би било ово друго тачно, онда би украјински Клинци била друга етапа даљег ношења тога имена из Боке.

Завршна реч

Као што се из досадашњих излагања могло да закључи, од Срба у Украјини мало шта је остало. Уосталом, као и од представника неких других народа. Али ипак је остало. Одржали су се, на пример, етними и имена за насеља која су граничари сами засновали, али која су им дали по именима насеља у свом ранијем завичају. Срби као да нису били сваки пут јаки у свом етничком одржавању. Особито онда када би се удаљили од своје матице. Трагова у именима насеља од одсељених Срба има и по Маџарској. Тако један део Печуја назива се Рац-варош (Рац је раније у Маџарској значило Србин, Рашанин). Једно село на Чепелском острву, код Будимпеште, зове се Ковин⁴⁹. И у Турској, источно од Бресе, има села под именом Босна-

46. Костић, 94.

47. Костић, 93.

48. Љуба Павловић, *Једна етничка веза Бокеља и Ваљева*, Гласник Географског друштва св. 6, Београд 1921, 153, 155.

49. Јован Цвијић, *Балканско Полуострво и јужнословенске земље I*, Загреб 1922, 333, 334.

кеј,⁵⁰ која су засновали пресељени Муслимани из Босне, онда када су припадајући „турској“ вери сматрали да припадају и турској нацији.

И са Србима „у Русији“ потврдио се оно старо правило и законитост: да једно становништво, било стариначко или досељеничко, никада посве не ишчезне а да од себе, својих напора, своје културе и својих способности не остави било каква трага код онога ко га надјача и превлада⁵¹.

Објективно узето, на крају морамо рећи да се таквим мешањима и прожимањима народи и културе не само зближавају већ и садржински постају богатији и разноврснији. Ако се у таквим општим кретањима и процесима иде ка стварању виших, хуманијих и интернационалних вредности, онда је то у основи и позитивно.

П р и л о г

Као врсту илустрације доносимо неке податке о украјинском селу Кањижа, које су засновали Срби 1752. године. Насеље Кањижа имало је 1926. год. 5670 становника, а 1959. 3280, док данас 1970. броји 809 домова и 2200 становника. Млади све више одлазе у градове и тако колхоз „стари“, како кажу месни органи.

До пре сто година Кањижа је била на малој површи изнад садашњег насеља, онамо где је данас сеоско гробље. Одатле се имао бољи преглед, што је сигурно било од значаја и потребе за једно граничарско насеље. Кањижа је иначе била десета рота (чета), суседно Панчево девета, а Мартонош осма. Млађи се сећају казивања старијих како је некада насеље било издељено на „десетке“. Сваки десетак имао је тридесет кућа.

Куће у селу су усмерене ка улици својом ужом страном, као оно и код нас у Војводини. Улице са страна немају канала. Зграде су од набоја, ниске, сламом покривене. Уместо трема или „гонга“, који се види код војвођанске куће, направљено је на средини, тј. на улазу, одећење обично од застакљених зидова. То се, као улазна олаја, назива „ханачок“. У свакој кући је земљана пећ.

Одмах се примети да поред станбене зграде нема онолико и онаквих привредних зграда, као што је то код нас. То долази отуда што је код њих и поседовање и обрада земље колективно. Али зато се у селима (или колхозима) јављају велике задружне штале, амбари и друге привредне грађевине. Разуме се и одговарајући машински парк.

У овом насељу се према презименима донекле може препознати и етничка припадност и привредна делатност предака данашњег ста-

50. Јован Цвијић, *Говори и чланци I*, Београд 1921, 256.

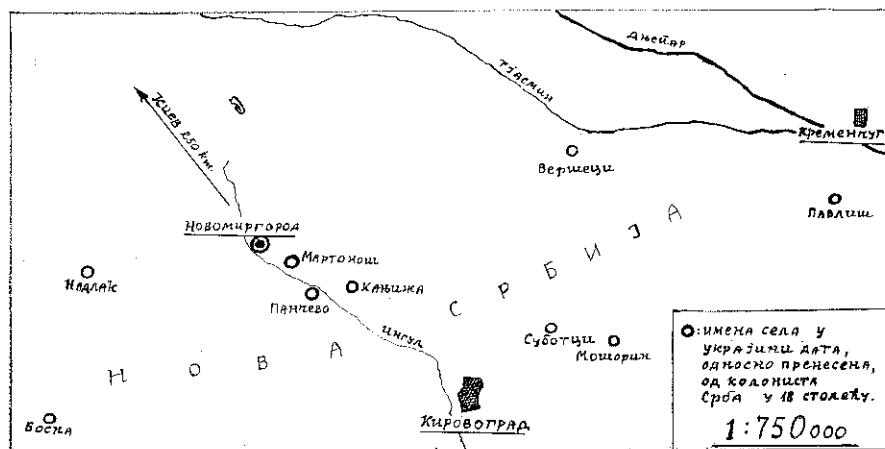
51. Црњански је на самом крају својих Сеоба овако казао:

„Било је сеоба, као и порођаја. И биће их увек. Сеоба има. Смрти нема“ (Црњански, *Сеобе* 1074).

У Москви живи академик (геолог) Николај Борисовић Васојевич.



Сл. 1 Места у Војводини чија су имена сабележена у Украјини



Сл. 2 Места у Украјини чија су имена слична називима наших насеља

новништва села Кањиже. Ево неких (породичних) презимена: Украјински, Иљкјевич, Новак, Тагаров; затим: Росул, Гросул, Лоскул, Мунћан; Потурјак. На некадашња занимања људи подсећају презимена: Кожухар, Ткач, Швеџ. Стони и Гвардијан као да подсећају на некадашњи војнички статус.

И молдавско становништво, којег има у селу око једне трећине, и које међусобно говори молдавским, данас се углавном исказује за Украјинце.

Résumé

Mirko Barjaktarović

THE FATE OF THE SERBS IMMIGRANT INTO UKRAINA

In the middle of 18 th century, and partly a little later, a certain number of Serbs were moved to Russia. They were mainly bordermen from the „potiska” and „pomoriška” border zones (krajine).

In course of time these Serbs assimilated with the Ukrainians, and may be partly with the Moldavians who live in South Ukraine even now. Only obscure and fading trails can be found of them now. A few family names have remained (Rajković, Đurić, Genić, Babalić) and names of some villages (Kanjiža, Pančevo, Mošorin, Martonoš, Subotec, Veršec, Pavliš), which were brought by Serbs when they moved from their previous homeland, and given to their new settlements in Ukraine.

