UDC 39 (05)

YU ISSN 0350-0861

СРПСКА АКАДЕМИЈА НАУКА И УМЕТНОСТИ
ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ

ГЛАСНИК

ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА
XLVII

Београд 1998.

ГЛАСНИК
ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА
XLVII

ПОСВЕЋЕНО
ДР ВИДОСАВИ НИКОЛИЋ-СТОЈАНЧЕВИЋ

THIS NUMBER IS DEDICATED TO
DR VIDOSAVA NIKOLIĆ-STOJANČEVIĆ

UDC 39 (05)

YU ISSN 0350-0861

THE SERBIAN ACADEMY OF SCIENCES AND ARTS
ETHNOGRAPHICAL INSTITUTE

BULLETIN

OF THE ETHNOGRAPHICAL INSTITUTE
XLVII

Accepted at the Meeeting of the Serbian Academy of Sciences and Artsæ, Social Sciences Department on October 26. 1999.

Beograd 1999.

UDC 39 (05) YU ISSN 0350-0861

СРПСКА АКАДЕМИЈА НАУКА И УМЕТНОСТИ
ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ

ГЛАСНИК

ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА
XLVII

Примљено на седници Одељења друштвених наука САНУ одржаној 26. октобра 1999. године на основу реферата академика Драгослава Антонијевића.

Beograd 1998.

Издавач:
ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ САНУ
Кнез Михаилова 35/III Београд, тел. 636-804

Рецензенти:
АКАДЕМИК ДРАГОСЛАВ АНТОНИЈЕВИЋ, ДР МИЉАНА РАДОВАНОВИЋ, ДР ДЕСАНКА НИКОЛИЋ, ДР ДУШАН ДРЉАЧА, ДР ДРАГО ЋУПИЋ, ДР ИВАН ЧОЛОВИЋ, ДР СРЕТЕН ПЕТРОВИЋ

Технички уредник:
МИРОСЛАВ НИШКАНОВИЋ

Обрада на рачунару:
ИВАН ЉУБОЈЕВИЋ

Лектор и коректор:
СЛОБОДАНКА МАРКОВИЋ

Превод резимеа:
МАРИНА ЦВЕТКОВИЋ

Штампа:
ČIGOJA ŠTAMPA – Beograd

Тираж:
500 примерака

Штампање финансирано из средстава Министарства за науку и технологију Републике Србије.

Радови у овом Гласнику резултат су рада на пројекту ЕТНОЛОГИЈА СРПСКОГ НАРОДА И СРБИЈЕ, који је у целини финансиран од стране Министарства за науку и технологију Републике Србије.

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XLVII
Bulletin of the Ethnographical Institute SASA, vol XLVII
Београд 1998.

САДРЖАЈ – SUMMARY

ЧЛАНЦИ, РАСПРАВЕ И ГРАЂА

ARTICLES, TREATISES AND MATERIALS

IN MEMORIAM

ОСВРТИ, КРИТИКЕ И ПРИКАЗИ

BOOKS AND REWIEWS

ХРОНИКА

CRONICLE

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XLVII
Bulletin of the Ethnographical Institute SASA, vol XLVII
Београд 1998.

UDK 34 – 057 (497.11)

У СПОМЕН НА ДР ВИДОСАВУ НИКОЛИЋ-СТОЈАНЧЕВИЋ

1924 – 1998.

У Етнографском институту Српске академије наука и уметности – октобра 1998. године одржан је комеморативни скуп посвећен сећању на дугогодишњег сарадника Видосаву Николић-Стојанчевић.

Поштоване колегинице и колеге, пријатељи и знанци Видосаве (Виде) Стојанчевић, рођене Николић, позвали смо Вас да одамо пошту недавно преминулој колегиници и у знак сећања на њен допринос и рад у Институту. Позивам Вас да минутом ћутања одамо пошту.

Нека јој је слава и хвала.

Пре нешто више од три месеца, 18. јула ове године, из наших редова отишла је на вечни починак др Видосава Стојанчевић, научни саветник Етнографског института Српске академије наука и уметности. Цео свој радни век посветила је истраживачким пословима и провела у Етнографском институту. Вида Стојанчевић припада генерацији пионира који су имали оснивачку улогу у настајању Института и развијању његове програмске и научно-истраживачке делатности. Почела је да ради као стипендиста од самог оснивања Института 1947. године и ту је прошла кроз све фазе његовог развоја и свога стасања у врсног истраживача и научника до пензионисања 1989. године. Током више од четири деценије свог плодног научноистраживачког рада бавила се различитим проблемима, а нарочито: пореклом становништва, друштвеним и породичним обичајима, структуром породице и неком питањима материјалне културе, поглавито на Косову и Метохији, затим у јужноморавским и средишним пределима Србије, а последње две деценије посветила је већу пажњу изучавању породице и породичних односа у западној Србији. Била је изузетан теренски прегалац, али исто тако и упорни трагач и проучавалац архивског материјала на основу којег су настале и неке обимније студије. Написала је шест значајних књига и више чланака, расправа и студија. Целокупну библиографију радова Видосаве Николић Стојанчевић од око 150 јединица припремила је Милина Баришић и биће објављена у 47. свесци *Гласника Етнографског института*. Више о раду и личности Виде Стојанчевић говориће колегинице др Десанка Николић и др Сребрица Кнежевић, као и академик Драгослав Антонијевић. Ја ћу само подсетити да припада реду аутентичних српских етнолога који су израстали из наше етнолошке и антропогеографско историјске школе који су изучавали битне елементе националне културе и идентитета Срба. Управо стасала је из оне школе која је ударила темеље и дала до сада најзначајнија дела за нашу етнологију. Видосава Стојанчевић била је један од најистакнутијих научних истраживача Етнографског института Српске академије наука и уметности.

Познавао сам је дуго година, складно смо сарађивали на неким пословима око питања друштвеног живота и сеоске породице. У мом сећању остаће као одлучна, самостална личност, отворена ведрог духа и бритке речи, посвећена свом раду као прави професионалац који воли свој посао и зна зашто га обавља. Изгубили смо заиста значајну научницу и колегиницу коју ћемо дуго задржати у сећању. Нека јој је хвала за све што је учинила у Етнографском институту и за добро српске етнологије.

Никола ПАНТЕЛИЋ

TO THE MEMORY OF DR VIDOSAVA NIKOLIĆ-STOJANČEVIĆ

There was a commemorative meeting at the Ethnographic Institute of The Serbian Academy of Sciences and Art in October 1998. It was a tribute to many years' researcher Vidosava Nikolić-Stojančević.

Dr Vidosava Stojančević, senior researcher of the Ethnographic Institute of the Serbian Academy of Arts and Sciences died on July 18th 1998. She devoted the whole working career to researching and spent it at the Ethnographic Institute. Vidosava Stojančević belonged to the generation of pioneers who had the role of founders of the Institute, and they were the first who developed programmes and scientific research work. She started working at the Institute as a scholar in 1947, when the Institute was established. She passed all the phases of its development and she became a distinguished researcher and scientist. She got retired in 1989. During more than four decades of productive research and scientific work, she was studying different subjects. Particular areas of her researches were: the origin of the population, social and family customs, the structure of the family and some issues concerning material culture, mainly on Kosovo and Metohija, then in the area of the South Morava and middle parts of Serbia. The last two decades were devoted to family researching and family relations in Western Serbia. She was a distinguished outdoor researcher, and persistent searcher and student of archive material, which were the result of some large studies. Dr Vidosava Stojančević wrote six significant books and many articles, reviews and studies. The whole bibliography of the works of Dr Vidosava Stojančević, consisting of about 150 and prepared by Milina Ivanović – Barišić, will be published in the 47th book of the Annals of the Institute. Dr Desanka Nikolić, Dr Srebrica Knežević and academician Dragoslav Antonijević talked more about the work and personality of Dr Vidosava Stojančević. Supplements: tribute to Dr Vidosava Nikolić-Stojančević by Dr Desanka Nikolić and Folk medicine and health culture in research and scientific opus of Dr Vidosava Stojančević by Dr Srebrica Knežević were published in this book of the Annals.

Dr Vidosava Stojančević belongs to the group of authentic Serbian ethnologists who grew up out of our ethnological and anthrop geographical school, and who researched elements of national culture and identity of the Serbs. She just grew out of the school, which gave foundation and most important works of our ethnology. Dr Vidosava Stojančević was one of the most eminent scientific researchers of The Ethnographic Institute of the Serbian Academy of Sciences and Arts.

We lost really important scientist and our dear colleague who will remain in our memories. We want to thank her for everything she did in our Institute and for the benefit of Serbian ethnology.

Nikola PANTELIĆ

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XLVII
Bulletin of the Ethnographical Institute SASA, vol XLVII
Београд 1998.

UDK 39 – 057 (497.11)

ЕТНОЛОГ
ДР ВИДОСАВА НИКОЛИЋ-СТОЈАНЧЕВИЋ

Недавно нас је заувек напустила колегиница др Видосава Николић-Стојанчевић, научни саветник Етнографског института Српске академије наука и уметности. Тешко је да се у сажетом обиму прикаже допринос колегинице В. Стојанчевић нашој науци. Четрдесет година је провела у Институту вредно радећи на извршавању институтских, пре свега, пројекатских задатака; активно је сарађивала са многим установама, и појединцима у земљи и у иностранству, а библиографија њених радова, укључујући три књиге, износи око 200 библиографских јединица (упоредити са библиографијом В. Николић-Стојанчевић у прилогу овог броја Гласника Етнографског института САНУ). Зато, нека ми је опроштено ако нешто изоставим, у нади да ће ме остале колеге које буду говориле о Види Стојанчевић допунити.

Почећу сећањем на колегиницу Виду из наших заједничких студентских дана. Била је то једна екскурзија студената етнологије којом приликом нас је обасипала шалама, износећи своја искуства са испитâ, које је успешно полагала. Ми, тек посели студентске клупе, пажљиво смо, с решпектом, слушали неколико година старију колегиницу, тада стипендисту Етнографског института, чији је стални сарадник колегиница Стојанчевић постала 1950. године.

Још као студент, а и када се запослила, ревносно је пратила домаћу и страну литературу, бавећи се библиографским и преводилачким радом. Своје критичке осврте са међународних (Париз, Москва, Брно итд), и домаћих научних скупова којима је присуствовала саопштавала је на пленарним седницама Института, и објављивала у едицијама Института, и у другим научним и стручним часописима, као и приказе актуелних публикација.

Научни опус Виде Стојанчевић је изузетно богат и разноврстан. Бавила се првенствено етнологијом Срба, а делом и других народа и етничких заједница (Чеси, Словаци, Шиптари, Роми). Могло би се рећи да је мало појава из етничке прошлости и културе села, као и неких већих, или мањих градских средина у Србији (Крушевац, Ваљево, Ниш, Лесковац, Бабушница итд), које није захватила својим проучавањима.

У почецима свог научног деловања Вида Николић-Стојанчевић огледала се у истраживањима ношње, породичне задруге, веровања,, а и новијег народног стваралаштва (из периода Другог светског рата и изградње земље). Имала је видног учешћа у испитивањима акултурацијских процеса у Србији, изазваних друштвеним променама и индустријализацијом, а то је годинама био један од приоритетних задатака у раду Института. Занимала се и за проблеме колонизације и лимитрофних српских области, као и за питања човекове животне средине, које је по-

сматрала са етнолошког становишта. Евидентна су и њена залагања у области проучавања традиционалне, народне медицине, о чему ће данас, овде, бити више речи, док се установама брака, породице и сродства колегиница Стојанчевић најинтензивније бавила последње деценије свога рада.

На Конгресу историчара – Охрид 1969. године

Вида Стојанчевић је проучавања заснивала, у многоме, на својим теренским записима. Била је врстан теренац. Испитанику је прилазила с лакоћом, и њој својственим смислом за комуникацију, а то знају колеге које су са њом боравиле на терену. Пропутовала је, "препешачила", како је говорила, многим подручјима Србије: кроз шумадијска села и села колубарског рударског басена, а и кроз насеља предвиђена за измештање услед изградње Хидро-електране Ђердап; испитивала је на Косову и Метохији (Подрим, Сретачка Жупа, Призрен), у приградским насељима Крушевца, у Рађевини, у Подгорини ... Најдуже је боравила у југоисточној Србији (топлички крај, лужнички крај), да би у Врањском Поморављу (у области са око 130 насеља), више година, упорно и систематично радила на истоименој, комплексној монографији, својој докторској дисертацији, коју је објавила Српска академија наука и уметности.

Колегиница Стојанчевић спада у ред оних етнолога који у истраживањима обилато користе објављену и необјављену писану грађу. Да тај материјал и није коментарисала у својим радовима, а јесте, већ самим његовим сакупљањем, класификовањем и објављивањем дала је драгоцени прилог историјској етнологији.

Срећући је позних 60-их година у Архиву Србије знала је с усхићењем да образлаже предности докумената у истраживачком поступку. Откривала ми је, приликом тих сусрета, вредности архивских извора XIX века о српском селу и његовим становницима тога времена, подстицала ме је да је следим у тим испитивањима, доказујући не само своју убеђеност у њихову корисност, већ и колегијалност, и спремност да помогне.

Није могла да одоли ни књижевном делу као изворишту података. О томе сведоче њене прецизне анализе текстова наших прозних писаца, реалиста Иве Андрића, Стевана Сремца и Боре Станковића. У њима је проналазила потврде за своја закључивања о социо-културним и етнопсихичким одликама нашег света из "прека", али и са југа Србије, који је вековима под Османлијама усвајао оријентални колорит у свој животни миље, начин понашања и фолклор. Тако, валоризујући заслуге Боре Станковића у осликавању Врањанаца, В. Стојанчевић констатује да овај писац не само што пружа "обиље елемената традиционалне културе" становника ове оријентализоване вароши, већ истиче и чињеницу да "његова жива, упечатљива и документована уочавања динамике и трансформације старобалканске варошке културе и менталитета на историјској прекретници јужних српских крајева после 1876. године" чине значајни допринос нашој етнологији. (В. Стојанчевић, Традиционална култура Врања на прелому два века у делима Борисава Станковића, *Гласник Етнографског института САНУ* XXV, Београд 1976, 146).

Вида Стојанчевић је као извор користила и илустрацију, цртеж и фотографију, тежећи да аутентичне призоре из живота села, или детаље из материјалне културе становника, које је и câма снимала, у што већем броју уклопи у своје радове. Тако је, на пример, у току приређивања рукописа монографије о Врањском Поморављу, принуђена да сажме текст, једном приликом, сва озарена изјавила: "Успела сам да провучем још неколико снимака, штета је да се не објаве!".

Говорећи о методолошкој оријентацији Виде Николић-Стојанчевић важно је поменути да је високо ценила научни допринос Јована Цвијића и његових сарадника. Трагајући за њиховим још необјављеним рукописима, неке од тих текстова који се односе на Јадар и Рађевину, пронашла је и објавила у једном од Академијиних издања, што је још један њен прилог науци. Мада остајући верна антропогеографском правцу, као познавалац историјских извора упоредо је примењивала и компаративно-историјски приступ.

Резултате својих проучавања саопштавала је и публиковала започињући их са излагањима етнодемографских процеса код испитиваног становништва. У том контексту, имајући у виду привредно-географске, друштвене и историјске факторе који су изазивали те процесе, проблеме је захватала свеобухватно, повезујући појаве, тражећи и налазећи њихову међусобну узрочно-последичну везу, а све то да би, с једне стране, доказала неминовност смењивања наслеђеног и новоприхваћеног у култури, а с друге стране, истакла континуитет неких традицијских феномена до у савременост.

Тако је брак, породицу и сродство посматрала временски развојно, а истовремено и као комплекс појава из међупородичних, и социјалних односа у селу као заједници, који су се рефлектовали и на духовну сферу живота његових становника. У том смислу, у својој последњој књизи о породици у Ваљевској Подгорини, говорећи о старијем подгорском становништву, које је формирало специфичне ти-

пове насеља, В. Стојанчевић пише да су задржали "традиционалне начине комуницирања породица унутар села, као друштвене целине", да би утврдила трајност традиције "не само у међусобним породичним везама", већ и у "друштвеним обичајним контактима". (В. Стојанчевић, *Породица у Подгорини у процесу формирања типова насеља и традиционалних система друштвених комуникација (до краја XIX и почетком XX века*), Посебна издања историјског архива 9, Ваљево 1995, с.7).

И на крају, још само неколико речи: свестрани етнолог, даровити истраживач привржен струци, научни прегалац који се залагао за видно место етнологије у интердисциплинарним проучавањима; као сарадник и колега добронамерна, срчана, самосвојна и предузимљива, а нада све, спонтана и духовита, таква је била Видосава! Не можемо је заборавити ни као личност, ни као стручњака који је обележио један период у развитку српске етнологије.

Десанка НИКОЛИЋ

Гласник Етнографског института САНУ, књ.. XLVII
Bulletin of the Ethnographical Institute SASA, vol XLVII
Београд 1998.

Сребрица КНЕЖЕВИЋ

UDK 615.89 : 39 – 057 (497.11)

НАРОДНА МЕДИЦИНА И ЗДРАВСТВЕНА КУЛТУРА У ИСТРАЖИВАЧКОМ И НАУЧНОМ ОПУСУ ДР ВИДОСАВЕ СТОЈАНЧЕВИЋ

Прва жена доктор етнолошке науке[1] бавила се непрекидним истраживачким радом пуних пет деценија. Од првих дана, када је као стипендиста Етнографског института САНУ, године 1947, кренула на теренска истраживања, читав свој радни век, а затим и последњих девет година у пензији, није престајала да се бави научном проблематиком. Увек је била орна за рад. Имала је пуно планова, као да је још неколико деценија пред њом. Оптимиста по природи, чак и у току болести, шалила се на свој рачун: "Нисам још завршила све што сам планирала да урадим", говорила би. Жарко је желела да прионе на посао сређивања грађе сакупљене пре много година у Призрену. На жалост, та жеља јој се није испунила.[2]

Богат и разноврстан научни опус Виде Стојанчевић (даље ВС) представљају њених шест објављених књига, уз велики број расправа, студија, прилога, осврта, критика или приказа, што се из њене библиографије (у прилогу урадила Милина Ивановић-Баришић) може детаљно да сагледа.

Обимно и разноврсно стваралаштво ВС представљено је јавности непосредно по њеној смрти у нашем најтиражнијем листу "Политика"[3] а затим на научном скупу "Културноисторијска баштина југоисточне Србије" који је одржан у Лесковцу.[4] Том приликом говорила сам о целокупном стваралаштву др Видосаве Стојанчевић дајући портрет личности и одлике њеног научног рада.[5] Тада, са разлогом, нисам обухватила делатност ВС на пољу историје здравствене културе, пошто сам

---

[1] Вида Николић, дипломирани етнолог одбранила је маја месеца 1964. године на Филозофском факултету у Београду докторску дисертацију *Врањско Поморавље – етнолошка испитивања*, и постала први доктор етнологије у Србији.

[2] Видосава – Вида Стојанчевић преминула је 18. јула 1998. године у Београду и сахрањена по сопственој жељи у кругу најуже породице.

[3] Сребрица Кнежевић, Видосава Стојанчевић, Прва жена доктор етнолошких наука у Србији, *Политика* 04. 08. 1998, 23.

[4] Овај VI по реду научни скуп одржан је 8. и 9. октобра 1998. године у организацији Народног музеја где је посебан део био посвећен успомени на Виду Стојанчевић.

[5] Сребрица Кнежевић, Видосава Стојанчевић прва жена доктор етнологије – портрет личности и одлике њеног научног рада, *Лесковачки зборник* XXXIX, Лесковац 1999.

већ тада знала да ћу о том сегменту научноистраживачког рада ВС говорити на Комеморативном скупу Етнографског института САНУ као један од четири учесника.[6]

Истраживање у трајању од пола столећа

Видосава Николић је још као студент била запажена од својих професора, а исто тако истицала се и међу колегама студентима по трудољубивости, сигурности, слободи мисли и акције. Била је непосредна и срдачна. Спремна за шалу, насмејана. Озбиљна и предана када је време раду.

Видаосава и Владимир Стојанчевић у Сићевачкој клисури 1966. године

Уљудна и пажљива, огромне радне енергије и одличне физичке кондиције, као створена за теренског истраживача.

Уживала је у опчињености својом струком и није допуштала да је у ономе што би предузела било ко омете. Одлазила је радо на самостална, а пуно пута је учествовала и у тимским истраживањима у разним областима наше земље.

Умела је да искаже пажњу старцима и старицама, да им се са поштовањем обрати; да заинтересује средовечне, да привуче младе. Кад стигне у неки крај и упути се у нечију кућу око ње би се зачас окупили сви слободни укућани. Ускоро би, као позвани њеним звонким смехом пристигле и комшије а касније и многи сељани, па и они који су били познати као лица која су се устручавала пред страном особом. И, друштво би се повећавало, придошли су постајали опуштенији, разговор би постајао отворенији, и у групи казивачи су један другога кориговали, а Вида, етнолог – истраживач долазила би до занимљивих података. На теренима на којима је истраживања обављала дуже времена, и где се враћала у више махова, временом је стицала пуно познаника. Сазнавала је и најинтимније ствари, које, како су пре тога мислили, никад никоме не би рекли. Поготову оне које су се односиле на народну медицину, народне лекаре, видаре или бајалице које су се сâме криле а које су такође и њихови сељани тајили бојећи се прогона власти, због кажњивог надрилекарства.

Одрицала се излазака и провода, иако је била отворена особа веома комуникативне природе. Радије је бирала тишину свога радног кутка, где би срећивала гра-

[6] Скуп одржан у Српској академији наука и уметности на дан

ђу са терена, упоређивала је са подацима из литературе, или допуњавала архивским изворима.

Поред изразито етнолошких метода, ВС се више од осталих етнолога бавила архивским истраживањима поткрепљујући своја тврђења и заснивајући своје закључке на писаним документима. Неке од тема радиле смо заједно. Путовале смо заједно[7] на теренска истраживања[8], одлазиле и саопштавале резултате својих истраживања на научним скуповима и симпозијумима у земљи и иностранству[9]. Заједничке теме[10] су нас још више зближиле.

Ако би требало да кажем у чему је заиста налазила задовољства, морала бих да именујем архиве. Са страшћу је понирала у писана документа и данима је трагала да међу старим списима пронађе оне интересантности којима би осветлила неки обичај и као етнолог протумачила појаве које до тада нису биле обрађене.

Ко не би нашао Виду у Етнографском институту кад је у Београду а није на путу, на неком терену, требало је само да оде до Карнеџијеве улице, до Архива Србије, где би је нашао задубљену у прегледавању регеста или докумената. Када би пронашла интересантну документацију заборавила би на све остало. Ту сам је виђала из дана у дан[11] како нестрпљиво очекује да нам донесу документа. А тада, зарођена у списе, заборавила би на одмор. Кад бисмо најзад направиле паузу и изашле у хол. са усхићењем би причала шта је тог дана открила. И, признајем, и мене је заразила понирањем у давнину, међу слова и папире - сведоке прошлог живота и културе.

У оно време није било многих помагала као данас. Нису код нас постојале копир машине, компјутери; све смо морале саме да ишчитавамо и руком преписујемо. Тек ван архива, у нашим радним просторима била је могућа употреба машине за куцање, чије клопарање у читаоници Архива би сметало осталим корисницима. Стога и Видина и неколико каснијих генерација знамо врло добро колико је то био мукотрпан и спор посао.

Најранији радови са проблематиком народне медицине и ветерине

Један од њених раних радова, који је започела још у току студија (1947) на терену брдске области на левој страни Дрима, у околини Ораховца, под скромним насло-

---

[7] Упознала сам је као старију колегиницу још првих дана мог доласка на факултет. Будући да сам као бруцош имала ту срећу да будем уз старије студенте на музеолошкој екскурзији са студентима II, III и IV године етнологије у Љубљани, то је била прилика да се спријатељимо. После ове прве, следиле су и многе друге када смо често бивале заједно.

[8] Касније сам и ја још као студент била укључена у пројекте Етнографског института САНУ и учествовала на теренским истраживањима.

[9] На многобројним скуповима у земљи и на два у иностранству. На Првом конгресу етнолога Европе у Паризу, и на Међународном конгресу антрополога света у Москви.

[10] *Српски манастири као центри култа исцељења*, објављено 1966. год, а затим рад на *Историји Београда*, вишетомном делу под уредништвом академика Васе Чубриловића.

[11] Тада смо прикупљале грађу за *Етничке односе у XIX веку* што смо у обради поделиле тако да је Вида обухватила период од 1815 до 1867. године, а ја касније време од 1867 до 1914. године. Тако смо заједно са осталим сарадницима на овом обимном задатку делиле и велику обавезу, и огроман посао али и заслужену Октобарску награду. Види: *Историја Београда* књ. .II, Београд 1974, 514-533 и 534-555.

вом: *Прилози из народне медицине у Подрими*[12] један је међу њеним првим објављеним радовима. Овај исцрпан прилог (18 страна) урадила је на основи упитника др С. Ватева, а сабрана грађа је обрађена у седам одељака. У овој области ВС је прикупила драгоцене податке међу српским породицама, а затим је ту исту проблематику проучавала у арбанашком селу Љешанима где је успела да као казивача придобије видара Арбанаса, Абидина Нуридина, што је данас, са удаљења од пола века, драгоцена грађа за историчаре здравствених прилика у прошлости. Том приликом ВС је у селу Новацима срела и успела да испита две жене, познате народне лекарке, две Српкиње и њихово богато искуство претежно засновано на фитотерапији, забележи.

Такође од тих најранијих радова, пошто хронолошки следи у овај период, долази и истраживање "Народних знања о болести и здрављу, лечењима болести"[13] у ствари један од пододељака (Народна знања) шесте главе (Народно стваралаштво) њене обимне докторске дисертације *Врањско Поморавље - етнолошка испитивања.*[14] Иако је простор посвећен народној медицини и ветерини у овом случају много мањи него у чланку о медицини у Подрими, он, у најконцизнијим цртама, даје основне смернице народних схватања на којима се темељила и развијала етномедицина. Колику пажњу Врањанац поклања одржавању здравља ВС то експлицитно констатује: "Живећи вековима у политичкој и друштвено-економској потчињености и несигурности, без основних знања о биолошком и друштвеном развитку, о узрочности друштвених и биолошких поремећаја, Врањанац је, као и сви неписмени људи, све појаве биолошког живота схватао као мистичну, несхватљиву силу. Тако је схватао и болест. Под утицајем накалемљених оријенталних фаталистичких идеја, код Врањанца се јавља фаталистичко схватање живота, болести и смрти." Као потврду овоме своме тврђењу ВС износи народну изреку: "Не се мреје од легање, него од д'н." како се често чује од Врањанаца.

Тек од 1878. године врањско сеоско становништво је дошло у први додир са медицинском здравственом службом. Пре тога народ се лечио код народних лекара и видара, ећима и турских хоџа. Народна терапија је била везана за биљни и животињски свет, коришћење култних извора, стабала, у лечењу су примењивани и магијски методи и формуле, чему је старији део становништва и у доба ових теренских истраживања (1956-1962. године) био подложан.

Бављење проблематиком која упућује на средњовековну медицину

Настало је, вероватно, као последица нашег заједничког боравка у Призрену[15], на заједничком послу у екипи Етнографског института САНУ. када смо се бавиле,

---

[12] *Гласник Етнографског института Српске академије наука и уметности* (даље ГЕИ САНУ) II-III, Београд 1957, 565-583.

[13] У монографији која је веома опширна и има 580 страна на српском језику + резиме, библиографија, регистар и списак илустрација, народној медицини и ветерини посвећено је шест страница штампаног текста 545-550.

[14] Видосава Николић-Стојанчевић, *Врањско Поморавље - етнолошка испитивања*, САНУ, Београд 1974. *Српски етнографски зборник* LXXXVI, *Живот и обичаји народни*, књ. 36.

[15] Тада сам већ и ја била асистент на Филозофском факултету у Београду па сам као етнолог била

свака својим истраживачким задацима. Преко дана смо радиле на сабирању података, свака за своје теме, а у слободном времену, пошто смо становале у истој соби, свакодневно смо дуго разговарале о интересантностима које смо тога дана сазнале и забележиле. Будући да сам још као студент посећивала састанке Секције за историју медицине Српског лекарског друштва, и већ неколико година сарађивала као члан *Удружења историчара медицине* (појављивала се са рефератима на научним састанцима и конгресима), предложила сам Види да се и она придружи овој асоцијацији. Тако смо решиле и да сарађујемо, па смо заједнички обрадиле тему: *Српски манастири као центри култа исцељења* што је објављено као наш скупни рад.[16]

У овом, веома концизном раду, синтетичком саопштењу претходила је анализа тадашње народне праксе и практиковања лечења на култним местима. Обухваћено је било 14 таквих најпосећенијих места и етнолошком анализом дошле смо до резултата да су у поступцима најбитнији елементи примитивног менталитета било у њиховој првобитној или у христијанизованој форми (магијски додир, провлачење, обилажење, процесије), затим су констатовани и други обредни детаљи: запајање (вином или водом), купање (водом), кађење и паљење свећа (ватра) и употреба земље (са гроба свеца, стругање фресака). Издвојени су и елементи шаманизма (молитве, шибање - истеривање болести, спаљивање имена демона и сл.). Консултовани су и наши најстарији писани извори који указују на трајност веровања у исцелитељске моћи светаца и краљева, а што су етнолошка истраживања још увек на терену потврдила. Запажено је да се у окриљу здравственог култа крај манастира развијају и поједини занати примењене уметности пошто болесни у знак молбене или захвалне жртве су куповали сребрна кандила, крстове, оков за иконе, или пак вотиве од сребра и филиграна и прилагали са надом да се излече. Са етномедицинске тачке гледишта ти поступци болесника или чланова њихове породице интересантни су преостаци средњовековне медицинске праксе и дубоке вере у моћ чудесног исцељења.

Здравствене прилике у преломним историјским догађајима

Велико искуство ВС у архивском раду, њена спремност, ажурност и спретност, да постави, реши проблем и да га пласира, указује на особу која је прави настављач ранијих великана Београдске етнолошке школе. Вида Стојанчевић је настављач познате и признате Цвијићеве школе, следбеник својих професора академика др Боривоја Дробњаковића, академика др Војислава Радовановића и академика др Душана Недељковића под чијим је руководством годинама радила. Већина радова из ове групе а и многи из следећих одељака овога рада указују исто тако да је она настављач започетих послова и метода рада којима се служио и академик проф. др

укључена у теренска истраживања проблематике Призрена што их је обављао Етнографски институт САН године 1953, 1954, затим 1956. и даље.

[16] Вида Стојанчевић и Сребрица Кнежевић, Српски манастири као центри култа исцељења, ACTA HISTORICA MEDICINAE PHARMACIAE VETERINAE (даље ACTA), Anno VI/1-2, MCMLXVI 45-49.

Тихомир Ђорђевић, о чијем је историјском методу и сâма расправљала.[17] Идући стопама својих претходника, она их је у својим радовима не само следила већ их је продужавала обогаћујући и проширујући етнолошку науку.

У неколико радова који као да следе један за другим основу анализе чине преломна историјска догађања 1877. и 1878. године.

Заправо по временском оквиру ВС посматра *Демографске прилике и становништво у Ћуприји према подацима из 1863. године*, [18] што ће, несумњиво послужити као аутентична документација о условима развоја Ћуприје у прошлости и здравственог стања њених житеља у време када је била мало насеље а из кога ће се временом развити индустријско средиште области и модеран здравствени центар Поморавља. Затим, један од њених значајних прилога саопштен је на XXI научном састанку Друштва за историју здравствене културе СР Србије у Нишу[19], а под насловом: *Здравствене прилике и демографска кретања у ослобођеним крајевима Србије 1877/78. године*[20].

Потом следе: *Народна здравствена култура Пирота и пиротског краја у време ослобођења од Турака (1877/78)* објављено у Архиву за проучавање здравствене културе Србије[21], и у истом броју и други прилог: *Здравствене прилике у пограничном зајечарском и кулском крају у време српско-турског рата 1877/78. године*[22].

Значајно је поменути њено истраживање: *Здравствене прилике словачких колониста у Банату у време њиховог досељавања у XVIII и XIX веку*[23] што је такође објављено прво у Зборнику радова са научног састанка, а потом у часопису АСТА. Истражене су присилне прилике под којима се одвијала ова миграција и тешки услови у којима су колонисти на новој територији ненасељеног Баната, без здраве пијаће воде, у пределима са баруштинама и леглима комараца били изложени епидемичним обољењима. Радећи са застарелом технологијом, пресељавајући се из места на место, људи су били изложени великом физичком исцрпљивању а епидемије и глади доводиле су у питање опстанак ових људи.

У ову групу долазе и прилози: *Демографска структура и здравствене прилике у насељу Арадац у XIX веку* што га је саопштила на VI Научном састанку за изучавање здравствене културе САП Војводине у Панчеву 1978. године, и на крају *Народна хигијена и здравствени услови становања у СР Србији* што је такође штампано у часопису АСТА.[24]

---

[17] Видосава Стојанчевић, Тихомир Р. Ђорђевић и метода историјске етнологије, *Архивски преглед* 1, Београд 1969, 9-22.

[18] *Архив за историју здравствене културе Србије* (даље *АРХИВ*) I/1, Београд 1971, 143-146.

[19] *Зборник резимеа са XXI Научног састанка*, Ниш 16-18 септембар 1971. године, 11-12.

[20] Што је касније у целини штампано под насловом: Здравствене прилике и демографске карактеристике ослобођених крајева Србије 1877/78. године у часопису Југословенског друштва за историју Медицине *АСТА*.

[21] *АРХИВ* 6-7, Београд 1978, 27-38.

[22] *АРХИВ* 6-7, Београд 1978, 17-26.

[23] *Зборник научног друштва СР Србије* XIX, Нови Сад 1968, 137-145, а такође и у часопису *АСТА* IX/1-2, 1969, 211-218.

[24] *АСТА* VIII/1-2, Београд 1969, 179.

Санитетске прилике

Из мора архивске грађе ВС је умела да изнађе праве податке које је у својим прилозима учинила веома корисним за историју здравствених прилика у нашим крајевима. Тако, у својим чланцима она даје изузетно информативне целине као: *Прва санитетска служба и здравствене прилике у ослобођеним крајевима 1877-1878. године*[25], а затим изналази необјављене податке за *Први медицински и акушерски кадар врањског окружног физиката (1903-1906.)*[26], а са подручја у долини Пека: *Лекари странци као оснивачи здравствене службе у рударском насељу Мајданпек 1849-1856. Године*[27] где истражује веома значајну улогу првог *рударског лекара* др Стевана Тренчина, хирурга из Аустрије. Именовањем др Тренчина први пут у Србији је било успостављено звање *рударског лекара*. Истовремено, овде је по први пут организована здравствена служба и отпочело се са здравственим просвећивањем становништва. Доктор је настојао да обезбеди и организује неку врсту здравственог и правог социјалног осигурања рудара успевши да се *болесним рударима обезбеде бесплатни лекови* и добијање "болесничких надница". Тако, захваљујући што је др Тренчин педантно устројио и водио први рударски лекарски дневник бележећи сем болести, њихове врсте и терминологију, како народну тако и медицинску истовремено, забележио је и доста корисних података о здравственим и хигијенским приликама у околини. Доктор је истовремено пратио и утицај неких народних обичаја у вези са хигијеном у циљу спречавања инфекција и ширења епидемија. У време службовања др Тренчина оформљена је и прва рударска апотека у Мајданпеку. На тај начин целокупном својом делатношћу именовани лекар је поставио трајне темеље *рударске медицине у Србији* и истовремено, по мишљењу ВС, и основе здравственог просвећивања у источној Србији.

У ову групу бих сврстала и прилог: *Подаци аустријске санитетске карте из године 1858, о Истри и хрватском приморју*[28], и други: *Ваљевске болнице и њихов санитет 1915. године у књижевним записима Вељка Петровића*[29].

У групу ових радова припада и: *Аранђеловачка бања као пример прелаза традиционалног народног лечилишта у модеран балнео – минерални и рекреативно – туристички центар СР Србије*[30] свакако значајан балнеолошки прилог а ВС драг рад.

Епидемиолошке ситуације и народно понашање

И у осталим подгрупама рада на историји здравствене културе наших народа ВС је налазила времена, упорно претраживала по архивској грађи и за поједине научне састанке са унапред одређеном тематиком, скоро увек би имала неки инте-

---

[25] *Зборник XXI Научног састанка*, Ниш, септембар 1971, 69-75.

[26] АРХИВ II/2, Београд 1973, 143-146.

[27] *АСТА* X/1, 197, 81-99

[28] *Зборник за историју здравствене културе Југославије*, Пореч 30.09.-02.10. 1976, Ријека 1978, 151-156.

[29] *Гласник историјског архива*, Ваљево 1996, 132-138.

[30] *АСТА* VII/1-2, Београд 1967, 123-131.

ресантан рад. Тако је на концизан и документован начин, веома занимљиво саопштила свој рад: *Улога алексиначког карантина у миграционим кретањима у Србији и новоослобођеним крајевима до 1878. године*[31]. Другога пута, када је се конгрес одржавао у Истри, одабрала је исто тако прикладну тему која је била одлично поздрављена. Она је расправљала о тадашњим мерама опреза и сугерирања становништву како да се понаша за време избијања епидемија са интересантним насловом: *Упутства и наредбе далматинске провинцијалне управе за сузбијање куге и колере на задарском подручју 1814-1831. године*[32].

Допринос лекара етнолошкој науци

Проблематиком ове врсте позабавила се ВС у два маха одабирајући стварно две изузетне личности за анализу.

Прву, личност др Александра Петровића, кога није познавала, и другу, др Милорада Драгића, кога је ВС упознала још у својим студентским данима и кога је често виђала на свим састанцима Етнографског института, чији је он редован спољни сарадник био. Одајући му омаж, поводом свечаности о докторовој деведесетогодишњици рођења и тридесетпетогодишњици Драгићеве сарадње са Етнографским институтом, у публикацији која је посвећена овом доајену народног здравственог просвећивања написала је уводни чланак: *Допринос прим. др Милорада Драгића етномедицини, историји здравствене културе и здравственом просвећивању нашег народа*[33]. Овај веома аналитичан, са пуно симпатија писан чланак веома вреднује личност познатог научника, одличног предавача и јавног радника. Наглашавајући разноврсну стваралачку активност др М. Драгића у свим областима његове заиста стручне делатности ВС подвлачи да је др Драгић, своје богато искуство стечено у пракси на подручју социјалне медицине, пренео на подручје научноистраживачког рада и проблеме етномедицине и историје здравствене културе нашег народа. Сматрајући га једним од најревноснијих и најплоднијих предавача и писаца сарадника Етнографског института, назива га "једним од *пионира медицинских стручњака*, који је у оквиру Етнографског института, и у широј мрежи здравствених установа са којима је сарађивао, покренуо и развио знања и интересовања код млађих генерација стручњака за широко поље рада на етномедицини, здравственом просвећивању и историји наше здравствене културне баштине". Подвлачећи да је др Драгић "својим радом дао велики допринос интердисциплинарним научним проучавањима у области етнологије, социјалне медицине и педагошког рада на здравственом просвећивању у народу, полазећи увек од научних медицинских разматрања, у њиховом телесном контакту са архаичним, традиционалним народним културним наслеђем у области здравствене културе. Приложена богата, и разноврсна по садржини, библиографија (коју је урадила ВС)[34] потврдиће

[31] *АРХИВ* II/2, Београд 1972, 195-199.

[32] *АСТА* XIII/2, Београд 1973, 155-

[33] *Зборник радова Етнографског института САНУ*, књ. 13, Београд 1981. IX-XIV

[34] Према издањима Етнографског института у периоду од 1951 до 1981. године разврстана је на научне прилоге и расправе, стручне и научно-популарне чланке, прилоге и на крају монографије и уџбенике... *Исто* XV-XXII.

велики допринос науци, како закључује ВС, и нашој народној култури, који је дао др Драгић само током свог плодног рада у последње три и по деценије"[35].

Десет година раније, још 1971. године ВС је на сличан начин, изузетно сажето и самокритички престрого оценила свој рад као свој "покушај да прикаже до данас недовољно осветљен и неоцењиви допринос др Александра Петровића у проучавању нашег народног живота." А у ствари у раду *Др Александар Петровић и његов допринос нашој етнологији*[36] она узима у анализу методологију истраживачког рада поменутог аутора. Затим, поставља као хипотезу његово *пионирско дело на обогаћивању и развијању модерне научне истраживачке методе у проучавању наше народне културе*, истичући да је др Александар Петровић у свој први план поставио *интердисциплинарни однос медицине и етнологије*.

У изграђивању метода научноистраживачког рада др Александар Петровић је, по мишљењу ВС, *обавио пионирски посао доказавши предности тимскога рада у области истраживања наше народне културе у периоду пред Други светски рат*, што, како наводи ВС, *представља драгоцени допринос за развој наше етнологије и њених научноистраживачких метода.*

Мада су екипе којима је руководио др Петровић биле искључиво санитетске, испитивања су, по оцени ВС вршена комплексно: проучаване су здравствене и хигијенске прилике на селу према социоекономској и етничкој структури, здравственој конституцији и етнопсихичким карактеристикама становништва.

Студирајући целокупну делатност овог лекара, несумњиво великог пријатеља етнологије (који је био један од сарадника Етнографског музеја у Београду где је објавио низ прилога)[37], ВС са правом закључује: "У изграђивању свога метода непосредних теренских истраживања народне здравствене културе, а посебно у проучавању менталитета" Александар Петровић је по њеној исправној оцени "разрадио модерну, репрезентативну методу анкетних испитивања, обраћајући посебно пажњу избору истраживачких пунктова". На тај начин је како пише ВС, "овом методом обухватио проучавање проблема из области народне етнологије, профилаксе, терапије"... "и проучавајући их, он их није апстраховао као појаве... већ их је свестрано повезао и укључио у целокупни животни циклус, не само човека као појединца, него и ширих друштвених целина - породице, села, краја".

Ментално здравље, етнопсихичке одлике, ритуали лечења

Неуморна у проналажењу раритетне проблематике, ВС полази од оних области које је највише обрађивала (друштвени односи, брак, породица) и изванредно познавала, да би расветлила, објаснила и за савремена интересовања али и практичну обраду прилагодила непознато и непроучено. Неке њене теме плениле су и насловом и садржином, и тумачењем. У научном расправљању уме да буде сасвим категорична, открива потпуно нове проблеме. Али, исто тако, није бежала ни од оних

[35] *Исто* XIV

[36] *АРХИВ* I/1, Београд 1971, 61-65

[37] Међу којима да наведемо само "Бајање у неким селима Крагујевачке Јасенице", "О пореклу неких наших лекова", "Мерење музева код наших Цигана", "Црни глог у народном веровању", "Мора", "Чума" и др.

питања која су много пре ње, у нашој или светској науци била посматрана. Ако би је проблем заинтересовао, она би га са свих страна сагледала, повезала са етнологијом, антропологијом, медицинским наукама.

Привржена својим основним преокупацијама брака и породице зналачки одабира провокативну тему и наслављава своју студију: *Едипов, електрин и други родоскрвни комплекси у вуковим записима и данашњем народном усменом стваралаштву*.[38] Проблем поставља на широку основу дајући посебан акценат разматрању мотива инцеста у песмама Вукових записа. Потом, на основи анкетног пресека нашег савременог народног усменог стваралаштва, смело прилази разрешавању проблема порекла и генезе.[39]

У анализи наших народних песама изналази рефлексе реликата архаичних форми групнога брака, односно забране родоскрвних односа и брачних веза између најближих сродника, закључујући да су они, по свом суштинском значењу део комплекса проблема егзогамије, односно, генезе сродства и породице у нашем народу. На тај начин, ВС је, користећи научне резултате проблем успела да сагледа реалније и дубље, *управо са до сада необрађене стране*. Све то ју је навело да констатује како су то *реалистички одрази реликата редуцираних архаичних обичајних форми* у комплексу проблема *историјског развоја сродничког система и породице* [40] чему је она дала својеврстан сопствени научни допринос.

Са успехом је обрађивала и етнографску тематику у делима наших познатих писаца, књижевника.[41] Можда су јој те теме биле блиске и драге јер је била веома блиска са својим братом кога је несебично волела, доктором књижевности Михајлом – Миком Николићем, кога је, на жалост, пре много година изгубила. Од тих анализа, чини ми се да је са највећим одушевљењем писала о Стевану Сремцу.[42] Разлог томе, дâ се претпоставити, јесте и Сремчев ведри оптимизам који је и Види - великом оптимисти - потпуно одговарао. Тако, у својим тумачењима Сремчеве књижевне делатности, ВС подвлачи Сремчев неисцрпни *извор духа и ведрине* који је Сремац налазио као извор инспирација управо у народном хумору и сатири и у народном усменом стваралаштву. Доказујући да је Сремац сачувао знатан фонд народних забавних и обредних песама, изрека и загонетки, кратких шаљивих прича, које су му каткад постајале потка његових изразитих ликова.

Сремац као историчар по ужој струци, по мишљењу ВС је прави документариста оног дела нашег народа, који је у Сремчево доба био тек ослобођен од Турака, и, који се у свему *разликовао, по навикама, менталитету* и био *потпуно другачији* од особа из војвођанских средина. Са разлогом ВС подвлачи *изражене контрасте етнопсихичких типова и менталитета* наших људи нарочито из наших јужних етничких подручја, и насупрот томе оних "из прека", из крајева где је Сремац рођен. Аутор ове анализе и сâма пластично истиче пишчеве квалитете дочаравајући у једној научној анализи суптилност писца и његовог стила: *"са мало речи, у згуснутом садржају реченица, Сремац је, као сликар пејзажиста, оживљавао у*

[38] *ГЕИ САНУ* XI-XV, Београд 1969, 97-117
[39] *Исто*, 115-116
[40] *Исто*, 99.
[41] Нобеловца Иве Андрића, Вељка Петровића, Боре Станковића и Стевана Сремца.
[42] Поводом седамдесетпетогодишњице пишчеве смрти 2. августа 1981. године.

машти и пред очима читаоца ону типичну слику банатског села, удишући мирис башта и поља, штала, и ослушкивао оне познате звуке чобанских довикивања ..... једном речју праву војвођанску сеоску идилу".

Истовремено, етнолог аналитичар разлучује Сремчево дубоко осећање и приказивање са једне стране *етнопсихичких карактеристика и менталитета урбаних малограђанских средина*, и са друге *сеоских патријархалних слојева.* Сремчеви ликови су из *паорских* или *пургерских* средина. То су фантастично верно приказани попови (Ћира и Спира), чиновници, занатлије, ужичке кирџије и хајдуци, Чивути, Грци и Цинцари, дунавски аласи... У друштвеној сатири Сремац је итекако исмејавао варошко и поварошено сеоско друштво у суштини, приказивао прилагођавање новодосељених новој средини али још увек *задржавајући традиционалне, своје одлике.* Сремац, како то безрезервно подвлачи ВС, осликава њихове антрополошке, етнографске особености *етнопсихолошке карактеристике и менталитет* упуштајући се и у карикирање њихових говорних особености, њихових утицаја у привредном и културном животу тадашње Србије. Сремац том колориту придодаје и ликове дошљака мајстора Чеха, Шваба, Мађара, Словака, те се преко њих опажају и преносе "швапски" или "мађарски" културни утицаји, посебно у исхрани и моди што све доприноси шаренилу и разноврсности етнопсихичких особености типова и средина које је приказао.

Студија ВС: *Стеван Сремац о етнопсихичким карактеристикама и менталитету људи наших крајева*[43] високо вреднује улогу овога књижевника и његов допринос нашој науци, јер, како недвојбено истиче ВС: "Сремац је указао на основне елементе *трансформације менталитета* не само варошке него и сеоске средине на нашем етничком простору и у његово време...." Сем тога, како то експлицитно у закључку ВС наглашава, са правом и са мером, "Стеван Сремац је дубоко осетио и *схватио животодавну снагу нашег народног хумора* као *основну компоненту менталитета и етнопсихичког изражавања нашег народа*" што је бројним аргументима у својој анализи Видосава Стојанчевић доказала.

На крају, морам поменути да у неким радовима ВС има фрагментарних података о етномедицинским обичајима па и о појединим ритуалима лечења, или само њиховим бледим остацима,[44] а помена о детаљима у вези са епидемијама, гладним годинама и другим елементима здравствене културе може се наћи и у њеним посебним публикацијама, у њеним књигама.

На овоме месту и за овај прилог морам поменути да сам намерно за неку следећу прилику оставила анализу изванредног приступа и обраде проблематике ритуалног лечења, које је ВС у непретенциозном чланку: *Дубочке "русаље" или "падалице" као предмет комплексних научних студија*[45] тако маестрално обрадила.

---

[43] *ГЕИ САНУ* XXX, Београд 1981, 19-39.

[44] Као што је то у чланку "Природа у веровању и обичајима у Сретачкој жупи", *ГЕИ САНУ* IX-X, Београд 1961, "Брак код Срба у Метохији", *Етнолошки преглед* бр.3, Београд 1961.

[45] *Развитак*, Зајечар 1967, бр.2, 71-75.

* * *

Ако је нама смртницима омогућено да дамо свој суд о нашим савременицима, онда то и овом приликом као и ранијег пута, сасвим непристрасно могу да кажем да сам уверена да је Видосава Стојанчевић за својих пет деценија активног рада на науци постигла изванредно много. Живела је само 75 година али интензивног стваралачког живота који није јењавао ни после њеног пензионисања. Све до последњих дана неуморно је радила и живела за своју и нашу науку, етнологију. Само је смрт која је отргла у месецу Видиног рођења, 18. јула 1998. године, могла да прекрати Видино даље стваралаштво.

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XLVII
Bulletin of the Ethnographical Institute SASA, vol. XLVII
Београд 1998.

Видосава СТОЈАНЧЕВИЋ

UDK 340.14 – 057 : 392.3 (=861) / =862)

ВАЛТАЗАР БОГИШИЋ О МЕТОДИ ПРОУЧАВАЊА ПОРОДИЦЕ, БРАКА И СРОДНИЧКИХ ОДНОСА У НАШЕМ НАРОДУ*

Предмет рада усмерен је ка досада недовољно осветљеним резултатима Богишићеве оријентације ка изграђивању почетних методолошких концепција и теоријских основа непосредним проучавањима основних форми друштвеног живота у нашем народу. са овог гледишта је сагледана Богишићева личност и његов инвентиван научно-истраживачки интерес у проучавању установа и феномена ове врсте у специфичним животним условима балканског подручја. На основу документације из Богишићева архива у Цавтату, аутентичних личних Богишићевих записа, излагања су обухватила у три одељка основне проблеме методолошко-теоријске концепције проучавања породице, брака и сродничких односа.

Кључне речи: Валтазар Богишић, породица, брак, сродднички односи.

О значају Богишићевог научног дела у области обичајног права, социологије и етнологије доста је расправљано у нашој старијој и новијој литератури.[1] Од посебног значаја су за етнолошка проучавања Богишићеве теоријско-методолошке студије о породици и сродничким односима у нашем народу, са историјско-правног и

---

* Рад из заоставштине Видосаве Стојанчевић, саопштен на научном скупу "150-годишњица рођења Валтазара Богишића", који је одржан у Српској академији наука и уметности од 20. до 22. децембра 1984. године.

[1] Н.Дучић, *Поводом Црногорског Грађанског Законика. Неколико речи о начелима и методу усвојеном при изради* (на француском), Париз 1888; на срп. *Бранич* 1888, Београд; I. Strohal, Dr Baltazar Bogišić, *Ljetopis JAZU* 23; K. Kadlec, Dr Baltazar Bogišić, *Часопис Muzeja Kor*, Česk, 1903; М.Костренчић, Др Валтазар Богишић, *Народна Енциклопедија Српско-хрватско-словеначка* I књ. 236-238; Б.Чиплић, У спомен стогодишњице рођења Валтазара Богишића, *Гласник Етнографског музеја у Београду*. Т. IX, Београд 1934, 123-126; А.Ђорђевић, Богишићев Општи имовински законик, *Бранич* Год. II; М.Весић, Општи имовински законик В. Богишића, *Годишњица Николе Чупића* XII, Београд 1891; Др Валтазар Богишић, *Споменица 30-годишњице Богишићеве смрти*, Дубровник 1938; Л.Бакотић, Предавање (О В. Богишићу; Библиографија дјела Др В. Богишића; Богишићеви аутобиографски концепти). Аутобиографија (о Богишићевом методу, 103-5); прештампано из календара *Дубровник* за год. 1900, 1901, 1902; V. Mošin, Izvještaj o radu na uređenju Bogišićeva arhiva u Cavtatu, *Ljetopis JAZU* књ. 59, Загреб 1954; Н.С. Мартиновић, Валтазар Богишић књ. II Упитник анкете за описивање правних обичаја Црногораца. Цетиње 1964, 3-4, 5. (Упор. M. Benc, Metoda B. Bogišića na prikupljanju građe o društvenim pojavama, *Zbornik za narodni život običaje* књ. 45, JAZU, Загреб 1971, 97, где се каже да "за сада" нису пронађени и објављени Богишићеви рукописи упитника рађених у Црној Гори 1873); В.Новак, Валтазар Богишић и Фрањо Рачки, Преписка 1866-1893 (Уводна студија, 3-111.), 6, 7; А.Миљковић, О Валтазару Богишићу, његовој личности и његовом делу у области проучавања неписаног народног права. *Гласник Етнографског института Српске академија наука и уметности* XXV, Београд 1976, 100, 104.

социо-историјског аспекта, чију су основу чинили елементи наше народне традиционалне друштвене културе. У неким од својих познатих расправа Богишић је посебно истакао улогу етнографије, у његово време већ формиране као посебне научне дисциплине, али не у смислу тада усвојеног правца у "класификацији човека по физичким знацима његова тела, саставу језика", него и већ започетог проучавања "у обсежну размеру и облика човечијега живљења и друштва". Богишић је сматрао да, у његово време, "та млада научна струка још је веома далеко од савршенства", ако се упореди у исто време са веома развијеном граном народне књижевности, "коју су унапредили знатни људи" (као што су били Јакоб Грим, Тејлор, Милер, Пешељ и други), а присталице "немачке школе", од којих је био подстакнут и Вук Караџић, са низом других наших познатих истраживача и сакупљача нашег народног духовног стваралаштва. Богишић је такође уочио да се у етнографији његовог времена још одражавају почетне фазе њеног развоја, у којима је имао "превагу куриозитет појава", док "систематичног изучења", а нарочито "описивања друштвено-правних појава и одлика" у њој тада још увек није било. У овом погледу Богишић је био следбеник тада познатог научника Бастијана, чије је "научно правило" било: "да и они појави у друштвеном животу који се чине најништавији, те се опажају у народа најниже стојећих на лествици културе, могу у науци имати огромно значење" – што су касније у свом раду "занемарили" његови следбеници.[2]

Следећи углавном немачке историчаре права, етнографе и социологе, (међу којима посебно немачке правнике-теоретичаре – Савињија и Пухту),[3] не занемарујући резултате на пољу истраживања и сакупљања наше народне књижевности, Богишић је покушао, још у својим почетним студијама, да у области етнографских проучавања друштвено-правних појава, постави три основна правца у систематском проучавању и методском поступку: " 1. Народни језик; 2. Народни појмови човека к невидљивим бићима и силама; 3. а најпосле и народно право." У овоме се, несумњиво, одражавао Богишићев метод комлексног, интердисциплинарног истраживачког приступа (лингвистичког, психоаналитичког и правно-историјског). За предложена "прва два правца", Богишић је сматрао да се могу применити у проучавањима наших народних обичаја уопште, "који још данас живе у народу", док за "трећи правац" сматрао је да се могу проучавати обичаји "и у пређашњим" временима, из писаних извора и усмених народних предања, и "у садашњем" народном животу, што иначе у неким западноевропским земљама у то време није било могуће истраживати, јер су оне биле већ одавно ишчезле из свакодневног живота њихових становника.[4]

У даљем развијању методе својих истраживања Богишић је закључио да је "за све научнике који се баве изучавањима човека у друштву", неопходан правни, социолошки, економски, етнографски, језички и културно-историјски приступ, а посебно, као допунска документација, и "статистика, која игра важну улогу међу друштвено-државним наукама", посебно "у правним односима и фактима".[5] Главни предмет

---

[2] В. Богишић, *О значају правних обичаја. Правни чланци и расправе,* Библиотека за правне и друштвене науке 23, Књига прва, Београд 1927, 10, 11.

[3] B. Bogišić, *Zbornik sadašnjih pravnih običaja u južnih Slavena, JAZU,* Загреб 1874, (Предговор) XXIX-XXXVI; O značaju pravnih običaja, Pravni članci, 14, 15, 16.

[4] B. Bogišić, O značaju pravnih običaja, 11.

[5] *Исто* 44-49. Упор. *Метод и систем кодификације имовинског права у Црној Гори*, Приредио Т. Никчевић, САНУ Посебна. издања књ. CDIX. Одеељење друштвених наука књ. 60, Београд 1967.

Богишићевих методолошко-теоријских расправа од самог почетка представљао је проблем односа државног законодавства и "простонародног, неписаног права", коме је приступио аналитичком методом интердисциплинарних, сложених истраживања. У њима је обухватио наш народ у оквиру велике словенске етничке и културне заједнице. Први Богишићев научни прилог ове врсте, који он скромно назива "прво дјелце", објављено је и на руском, под насловом "Правни обичаји у Словена", у којима је наш народ обухваћен у заједници јужних Словена.[6] У Богишићевом познатом "Напутку" ("за сабирање правних обичаја Словена, особито јужних"),[7] и у касније издатом "Зборнику садашњих правних обичаја у јужних Словена",[8] као широко постављеној методи анкетних, непосредних истраживања у народу, Богишић је анализирао, као основни проблем, односе неписаног народног права и законодавства у нашем народу, као дêлу балканске словенске заједнице, која је прошла кроз специфичне историјско-политичке и културне развојне фазе у прошлости.[9]

У решавању проблема односа неписаног, народног, и државног законодавства, Богишић је пошао од породице и сродничких односа, како би утврдио да "међу та два живља не господује баш најбоља хармонија".[10] Своја гледишта о томе Богишић је научно формулисао у расправи "О положају породице и насљедства у правној системи", и "О инокоштини у сеоској породици Срба и Хрвата", износећи опште методолошке закључке, и посебне, научно-истраживачке, практичне резултате, као основе за његове расправе.

I

У даљим излагањима нећемо се задржавати на познатим објављеним критикама Богишићевог правно-историјског приступа проучавању наших народних породичних обичаја и сродичких односа. Предмет наших излагања усмерен је према посебном питању, до сада иначе ретко и недовољно осветљеном у литератури, које се односи на Богишићеву оријентацију и начин на који је изграђивао од почетка свој метод истраживања и сагледавања свакодневних појава и ситуација у породичном животу, по неписаним правилима понашања и међусобних односа, која су се у нашем народу преносила од старине са колена на колено. Са друге стране, покушаћемо да сагледамо личност Богишића, у смислу схватања оног тренутка и начина практичног Богишићевог рада на изграђивању сопственог научно-истраживачког и методолошког приступа овој проблематици, када он улази у тај самосвојни, "простонародни" живот у оквиру породичних и сеоских заједница, у процесу њихових уклапања у административне и законодавно-државне одредбе. У овим Богишићевим научним оријентацијама били су од значаја његови лични, широко успостављени контакти са угледним стручњацима савременицима "Словенског Југа", као што су били Вук Караџић, Огњеслав Утјешиновић, М. Ђ. Милићевић, Јовић и други, познати сарадници на сакупљању грађе за Богишићев "Зборник обичаја".

---

[6] B. Bogišić, Pravni običaji u Slovena, Zagreb 1867; M. Benc, *нав. дело*, 94-95.

[7] B. Bogišić, naputak za opisivanje pravnijeh običaja koji živu u narodu, Беч 1867, M. Benc, *нав. дело*, 95, 97; Н. С. Мартиновић, *нав. дело*, 2.

[8] B. Bogišić, Zbornik sadašnjih pravnih običaja, XLVIII.

[9] B. Bogišić, O značaju pravnih običaja, 4, 5, 13, 20.

[10] *Исто*, 1.

За проучавање и праћење Богишићевих првих почетака на стварању научне методе проучавања породице, сродничких односа и брака у нашем народу, веома су значајни и инструктивни његови наобјављени архивски записи (у фонду Богишићевог архива у Цавтату, припојеном архиву у Дубровнику),[11] из 1878, 1892, 1897 и 1903. године, који су настали после објављивања његових "Напутака" и "Зборника".

У својој објављеној "Библиографији радова" (рукописних и штампаних), Богишић и закључку каже: "све радње које досада средих... нијесу него "прологомена" тога што би се на основи већ сабраних материјала и искуства могло још урадити". По његовом мишљењу, то су све били "само мањи, узгредни списи... који се тичу историје, литературе и етнографије".[12] Из овога би се могло већ предпоставити да је Богишић имао намеру да посебно научно обради и публикује посебну расправу о породици и браку у нашем народу, њеним типовима, сродничкој структури и терминологији, о наследном породичном обичајном праву. Свакако да се тада није задовољио само оним што је обухватио у свом "Зборнику" правних обичаја и у посебно објављеној студији "О положају породице и насљедства у правној системи"[13] где је ове проблеме обухватио у општим оквирима породичног обичајног права у нашем народу.

У овим својим наговештеним намерама био је стално ометан "радњама посве друге врсте", које су му "наложене биле на основи његовог службеног положаја и особитих околности". Отуда је био присиљен да на својим службеним путовањима, при крају свог научног рада и живота, боравећи у западној Европи, отпочне да води "Дневник", као подсетник за главне проблеме и питања о теоријско-методолошкој концепцији проучавања породице, брака и сродничких односа у нашем народу. Први од својих "Дневника" започео је у Паризу, "на други дан Ускрса 18. априла) 1892. године. Започињући овај дневник, Богишић наводи да је "одлучио да одмах отпочне радити на фамилији", управо онај посао од кога су га "нешто приправне радње, нешто свакојаке беспослице" одвлачиле, а који је у основи за њега представљао "животну храну".[14] Размишљајући о постављеним проблемима, Богишић је у овом "париском дневнику" навео да је прикупио доста "доприноса из којих ће црпсти" основне методолошке поставке, а у којима управо грађа за проучавање фамилије није мала, "није баш ситна", па отуда закључује да му предстоји доста тежак посао.

За проучавање породице у нашем народу, Богишић овде наводи да "треба времена дуга, и радње многе". Зато је одлучио да, у постојећим условима својих бројних службених обавеза, рад на овом послу "одсада буде радња свакдања", односно систематска и темељна. Образлажући избор проблема породице, као главног предмета проучавања, Богишић наводи даље да то чини зато што је то "радња главнија и тежа, јер има много различитих изгледа", а посебно зато што је "с њом спојено и насљедство", као и сродннички систем и сродннички односи у народном обичајном животу на подручју "словенског југа".

Да би пришао овом послу Богишић је морао најпре да овај проблем проучи у литератури о западноевропским народима и компаративним поступком скицира основне теоријско-методолошке основе за проучавање ових појава у нашем на-

---

[11] Богишићев архив и библиотека у Цавтату, (истраживања сам вршила у јулу 1970.), Кут. XVIII/!, XXV, XIX.

[12] *Споменица В. Богишића*, 51.

[13] В. Богишић, О положају породице и насљедства у правној системи. Пос. отисак из "*Правника*" за 1892, 1893. год. Београд, 1893; Н. С. Мартиновић, *нав. дело*, 4, 5.

[14] Богишићев архив у Цавтату, Кут. XXV/4ф, XXV/ и ("Белешке" ("Notes") св. II, 1-6, 7.)

родном животу. Као главна питања Богишић поставља једноставним, језгровитим реченицама: "...Како урадити радњу, како ли ју вршити?" Из даљих излагања својих замисли у наведеном "Дневнику", које је свакодневно неко време уредно настављао, грабећи од ограниченог слободног времена за овај посао, види се како је једноставним речима, на себи својствен начин, јасно класификовао основне теме:

"1. Што се тиче правца, треба слиједити онако како слиједе у географији: изучити најприје радње које су ближе нас, па тек кад је то готово, ићи подаље или више, и изучавати материјале и форме прошлих времена."

2. Али од данашњих форми треба за почетак изабрати такође оне које су ближе нас и којима се лакше може оно изучити и допунити; дакле, најпре данашњу фамилију српкохрватску, а унутар ових граница треба такође изабрати што је дакле боље, лакше и тачније, а то је свакако Херцеговина са Босном и са Црном Гором, а узети и Конавли, која су нам тако близу".

Ако бисмо пошли само од ове прве две тачке у Богишићевој почетној скици постављеног теоријско-методолошког приступа проучавању породице у нашем народу, као етнографског и обичајно-правног феномена, одмах се може уочити да је Богишић, супротно оријентисању ка немачкој правно-историјској методи у другим проблемима нашег обичајног права, овде од почетка усмерен према француској социо-етнографској методској концепцији и анализи феномена породице: ка тзв. "екстензивној, или хоризонталној" анкети, елементарним и систематским издвајањем просторног и културног "модела"; са друге стране, и систематској глобалној, или "вертикалној" анализи, са гледишта одређеног, "репрезентативног" модела једне, или више друштвених заједница и група (језичких, етничких, културних). У погледу психо-соматске перспективе, Богишић у свом плану методолошког поступка такође усваја француску школу (етнолошку, социо-културну и историјско-правну методу), која подразумева поступак информације и опсервације.[15] С тим што код Богишића опсервације обухватају односе и манифестације као контролисане функције, које су одређене обичајним законима и практичним потребама породичних група у оквиру сеоских заједница, док су информације ограничене на социо-историјску перспективу посматраних феномена, на принципу индивидуалних монографских истраживања. У свом приступу практичног истраживачког поступка Богишић врши избор објекта истраживања у просторном, етничком и географском диференцирању и њиховом интегрисању, како се то види из наведене тачке 1-2 његове "скице" за методолошки приступ проучавању породице у нашем народу. Он врши лоцирање, компаративне анализе у етничким средишним целинама и културне утицаје који у њима раслојавају традиционалне балканске и јужнословенске компоненте.

Ове почетке Богишићеве концепције методолошко-теоријског приступа проблемима породице и сродничких односа у нашем народу потпуније су разрађени у следећим тачкама изложеног плана у поменутом "Дневнику":

"3. Један од наших главних циљева јест означити неколицину типова фамилије, или наћи у њој универзалне и разнолике елементе. Како се до типа најсигурније може доћи биљежећи појаве, онда је лашње кад се означи неки предјел истра-

---

[15] Упор. М. Костренчић, *нав. дело*, 236, 237; М. Бенц, *нав. дело*, 102, 104; Богишићев архив Кут. XXV/4[a] (библиографија француских аутора, француских стручних социолошких и правних часописа); К-XXV/4ф.

живању, који већ у српском типу представља неки морбиднији или свој над-тип, а то ће управо бити фамилија сеоска у означени(м) горе предјели".

"4. Биљежећи поједине појаве унутар поједини(х) типови, а најприје у потпуном типу херцеговачко-црногорском, треба пазити и биљежити и оне сличне појаве и неке стране у којима је појава; тако да се тим приправљају материјали и орудија за појаве а можда и законе неке друге врсти. Треба дакле осматрање, диспозиције, правила, које већ буде за забиљежити и то овијем (редом): а) је ли појав правило тј. опће, или је више локално или разноличито. Узрок (тому)... б) је ли се у посљедње вријеме у чему измијенило и којом угодом? ц) Иако је добро одпрве забиљежити појав и описати га, али ондје гдје може бити без дангубе, треба додати и узрок појаву, уколико је познат (зашто и одаклен односне форме, различите старије форме промјењене и тд.).

"5. Мени није сад до тога да сабирам материјале о стварима које су већ познате, него треба да моја радња систематично разради грађу, а осим тога да истражи и забиљежи што још фали да слика буде потпуна. Тако се неће више понављати питања о свему што знамо и што не знамо, него ће се тражити одговори само за последње. Ово је једна од најглавнијих и позамашнијих сврха ове радње. Ова се постулата могу у течају радње и попунити, за сада је добро."

Овим је Богишић јасно разграничио свој циљ "радње": са сакупљачког рада треба прећи на систематизацију појава, а потом издвојити оне које представљају "архе-тип", и проучити законитости њиховог постанка, развојне фазе и трансформације. У даљем концепту Богишић је разрадио план за анализу стручне литературе о "суб-типу" породице црногорско-херцеговачке (где углавном полази од грађе у свом "Зборнику", записима Вука Врчевића и прикупљене архивске документације у својој збирци о Црној Гори), о чему је већ разрадио и технику систематске обраде прикупљене грађе: "Из ових ће се извора правити краћи исписи на посебним цедуљама. "Фише" су врло згодне за ову радњу, јер како ће се течајем радње многе ствари мијешати према ономе што ми се у прво покаже да је боље, фише је лако замјењивати новима". Такође је дао и детаље о томе како треба да се обради садржај фише, о чему каже: "На сваку ће фишу доћи а) натпис једном или двијема ријечима, којим се означује најближа категорија појавима или појаве; б) на десно ће се оставити на врху мјесто за вишу категорију, ако се доцније нађе да треба; ц) затим долази инзерт што се краће може из дотичног извора. Ако је више извора који различито говоре, треба их укратко навести све. Послије сваког извотка додати страну извора. Ако треба што провјерити и сравнити, допунити, то ће се чинити на другој страни. Исто тако кад један појав доведе на потребу знање нема ли и неки други појав, и то треба забиљежити на остражњој страни".

Богишић је у свом плану проучавања породице у нашем народу обухватио не само статички пресек њених форми и типова у тренутку истраживања у народу (анкетом, посредном и непосредном), или у већ прикупљеној грађи и литератури одређеног периода, него је посебно обратио пажњу на динамику њене трансформације и прилагођавања у појединим периодима и фазама народног живота. Он посебно наглашава да треба пратити "је ли у новије вријеме било промјене и које, што се може забиљежити или на задњој страни (фише) или каквим кратким знаком на маргини према мјесту гдје је промјена забиљежена, тако да се на први поглед очима наметне". У овом нацрту техничке обраде података Богишић инсистира и на уношењу података о узрочности, квалитету и квантитету извршених промена у по-

родичном животу, облицима и типовима породице, "ако има узрок појаву". Он даље упућује и на начин на који ће се бележити на фишама "отклони од опћега појава некога типа", о чему ће "уосталом показати практика што је боље и згодније".

Осим техничке обраде исписа (фиша), као документације за студију, Богишић је разрадио и систематизацију "групе цедуља", према основним проблемима: "а) Велика група (цедуља) црногорско-херцеговачке грађе може бити раздељена на двије половине; у прву све правила и појави у фамилији; у друге све што се дијељења и насљеђа тиче. б) У једну особиту доћи ће оне са локалним отклонима. ц) Такође у особиту групу оне које требају допуне или исправке. Уосталом практика ће показати је ли ово групирање добро и треба ли још које особите групе. Свакако локални записи треба да дођу у особиту групу, (а и они особити какови извори као (из) имовинскога Закона, итд," На крају својих забележака о техничкој обради документације помоћу фиша, Богишић је закључио да "на овај начин радња се ова може радити и на путу јер не треба много књига ни рукописа."

Како се из овога може претпоставити, у Богишићевој концепцији проучавања појава и законитости у развоју породице и сродничких односа у нашем народу, посебно у појединим фазама аналитичких студија (опште и специфично, затим, "осматрање, диспозиција, правила") запажа се управо, приближавање социо-културолошком приступу.

О утицају француске правно-економске и социо-етнолошке методе на формирање Богишићевих научних концепција у проучавању породице и сродства у нашем народу налазимо јасне формулације у његовој расправи "О положају породице и насљедства у правној системи". Овде Богишић, као историчар права расправља критички о односу немачке и француске методологије у проблемима генезе и развоја породице. Он од француских теоретичара усваја гледишта старијих аутора, који су се бавили тумачењима старих француских "и Паришких" градских статута, ("Contume"), "Кутим", у којима се "породичном и насљедном праву" посвећивала посебна пажња, нарочито одредбама о француским сеоским породицама у вези са старатељством, правом уживања имања сопственика и штићеника, брачне имовине, и слично. (Аутори: Ж. Бушел, Ш. Ришбур и други).[16]

О томе Богишић говори у свом (напред поменутом) "Дневнику" који је водио у Паризу. Као узоре својих методолошких и теоријских "постулата" он наводи француску економску школу професора Лалеа, који се бавио "економским начином живљења код народа и дао "формулар свеколиких типова фамилија" у Француској. Богишић искрено казује да "не може да не уочи и његову систему, састављајући своју", јер је "његове лекције, које је у Паризу одржао 1896", био већ публиковао раније у француским социолошким часописима. Такође наводи да је користио и расправе "о монографијама" француског социолога-правника и економисте Шартрона, до којих је дошао у време бављења у Француској, у неким француским часописима, као и расправе Жан Ла Вена, који се бавио проучавањем фамилије код Баска, које су му послужиле као компаративна литература за традиционалне облике породице у нашим крајевима. Богишић посебно наводи да је "кести-

[16] Л. Бакотић, Споменица, 116; В. Богишић, Архив Кут. XXB/и; (Белешке" ("Notes") св. II, 7, 8). Упор. В. Богишић, О положају породице, 22, 23; В. Богишић, *О облику названом инокоштина у сеоској породици Срба и Хрвата*, Правни чланци и расправе. Библиотека за правне и друштвене науке, Књ. прва, Београд 1927, 162; М. Кстренчић, *нав. дело*, 237.

онере" у монографским делима наведених аутора користио у својој концепцији за систематизацију, експозицију и закључке, у шеми ("свеопћој схеми"), којом је обухватио "све типове фамилија српско-словенских и несловенских".

Као основне задатке у својој "опћој схеми" Богишић наводи следеће: "Треба изучити најпре форму најпростије фамиље" и тада прећи на "сложбу" као што је задруга. Али, истовремено, као историчар права, не заборавља у томе и "синоптичку таблу" римског породичног права. Узгред је такође скицирао и низ "мисли о организацији племена", у вези са проучавањима породице и њених типова, не запостављајући "статику и динамику" у методи старе француске социо-економске школе.

Своје забелешке у "Дневнику", које је водио у Паризу једно време, морао је да прекине због нових службених путовања, али их је свуда носио за собом, пуних пет година. Наставио их је у Паризу поново тек 1897. године, на путу у "Церси" (22. септембра), када је записао и прве мисли, после дуго времена, у којима је изнео своје утиске о упоређивању живота "породица фармера" посматрајући их "са острва", са животом наших сеоских породица. То је код њега још исте ноћи, на путу, подстакло нове инспирације у даљем разрађивању започетог концепта "опште схеме", што је интимним, искреним речима записао у свој "Дневник": "Ноћас... а можда јуче, путујући, премишљах и о страни раздјела предмета којим се бавим... и ево шта засада могу забиљежити – али су, признајем, то још крупни нацрти па и они доста небулозни. Као начело мислим да ако ће да у схему буде моћи унети све форме, сви типи, главни раздјели треба да су конкретни и доста општи, напр: Састав фамилије; Устрој управе; Чија се држи земља и иметак кућни (најприје: шта је имовина кућна?); Организација рада, подјела...по половима, по годинама; Како се подмирују потребе кућана (а) материјалне, (б) моралне, (в) рекреација; субординација лична; знакови положаја чланова; особина (мушких, женских); откуда долази – трудом, случајно...; Дјеца у кући, њихово учење, ред; Право извести диобу: диоба кућна, разилажење на случај смрти, "међу живима"; Насљедство док је кућа заједно и пошто се раздијели". Али, на крају овог плана, критички се оправдава да је овако широким захватом у проблему породице зашао већ "у доправе", па се због тога оријентисао даље на сродство и сродничке односе, сродничку структуру фамилије (муж, жена, деца, односи родитеља и деце, својта изван куће, свеза која остаје после деобе куће и "пријашњих" деоба). Није био задовољан ни овом скицом, за коју каже да "ни она не ваља", није потпуна ни систематска.

Пошто му овај рад "није пошао за руком", Богишић је у својим даљим размишљањима настојао, "имајући у виду да схема буде така да...захвати све форме и типове фамилијарне, "да она буде оријентисана према следећим проблемима: "на опште појаве, т. ј. на оне које се у свакој фамилији налазе и без којих се не може бити; на партикуларне појаве које долазе од локалних или регионалних прилика; затим треба мислити на детаље. А најпосле на промене...". У "постскриптуму" ове забелешке Богишић је записао да у "схему" треба узети "најпре најпростију фамилију...па затим ићи ка сложенијим, да се види уколико треба раширити првобитни план...по мјери одкривања нових општих елемената".

Тринаест дана касније (25. септембра 1897) Богишић је наставио да "размишља путем" о основној "јединици изложења" (излагања) и дошао је до закључка да то буду излагања равномерније издељена на мање "либрове" (књиге), које ће "саме по себи" бити свака посебна "јединица" (целина). Али, одмах је поставио и питање чиме ове књиге "напунити? Јер, "осим сведених материјала и материјала пређашњих, има-

ју још два извора грађе: неиздани акти уколико се тичу секција...издани... а осим тога – пословице... Зато што ја узимам и пословице како извор... То би се могло оправдати тиме да ја имам поглед на пословице посве друкчији него што је досада бивало..."

Овим својим излагањима Богишић је допунио свој комплексни метод проучавања породице, укључујући и анализу фолклорне грађе, што је први пут у овој врсти проучавања породице примењено у нашој и страној етнолошкој и обичајно-правној методолошкој пракси.

II

У поменутом наставку "Дневника", који је водио на својим путовањима после боравка у Паризу, Богишић је посебно обратио пажњу на неке своје идеје о постављању методе проучавања сродства и сродничких односа у нашем народу, на истим принципима као и у претходно изложеној концепцији о проучавању породице и њене типологије. Већ 27. септембра исте (1897) године, записао је у свој "Дневник": "Било би добро, пошто имена својте сазнам, и у кући и из ван куће, организовати што скорије сабирање тијех имена у народу. Најпре у Српству, затим и у другим словенским земљама, и најпосле изван Словенства". (Дакле, и овде је његов приступ примењен методом индукције). Систематизацију сродства овде је вршио према социо-правној методи (француске и немачке школе): он дели "крвну својту у двије групе, усходну и низходну лозу; затим, тазбину итд. Схема би се направила "латински" за сваки одношај ... а затим набројати све једну за другом ријечи које се находе у народу, с провинцијализмима, са ријечима узетим из туђих језика, итд ... па кад се искупи много, грађа се може раздијелити у систему..." Овде је Богишић посебно образложио своју намеру "да направи студију старијих племићких фамилија у Срба и Хрвата по местима. Као компаративну и изворну литературу за ову расправу навео је Талоција, "О пореклу кнезова горички". За почетак рада на овим пословима Богишић је предвидео да треба најпре да извуче "само јуридичке елементе, историчким се не бавити, или посве сумарно, или упутити читаоца на друга дјела." Сматрао је да за ова истраживања "треба прије свега проучити донекле генеалогију као помоћну струку историјских наука".

Овим својим размишљањима о теоријско-методолошком приступу проучавања сродства, сродничке структуре и терминологије у нашем народу Богишић је први међу нашим научницима скренуо пажњу на потребу научно-истраживачког рада и систематског проучавања сродства, као основе нашег народног друштвеног обичајног живота, посебно породице и породичне структуре, и указао на развој генеалогије, као посебне дисциплине у оквиру историјских наука у тадашњим европским универзитетским и научним средиштима. У извршавању ових задатака Богишић није могао да се ослони само на тада познату компаративну литературу и методе западноевропских научника, пошто су постављени проблеми били специфични за наше етничко, и шире балканско подручје. Отуда је и Богишићев почетак рада на методологији у овој области истраживања наше традиционалне културе остао релативно ограниченији у односу на његову "општу схему" о проучавању породице и породичне структуре. Следећих година, углавном од 1897 до 1899. он је, упоредо са разрађивањем методе проучавања наше породице и њених типова, знатно продубљавао и проширивао основне дефиниције и поставке о установи сродства и традиционалног сродничког система код сеоског дела нашег становни-

ства, издвајајући у овом погледу наше урбане средине и урбани тип породице и сродничких веза. Овим проблемима Богишић је могао да се темељније позабави тек после обављених службених обавеза око завршавања и допуна "Црногорског Законика", и припремања његовог другог издања. Напустивши положај министра правде у Црној Гори, Богишић се дефинитивно вратио у Париз, где је наставио као "приватни научник" започете методолошке студије о породици и сродничком систему у нашем народу. Тада већ са широм истраживачком праксом и знатним проширивањем научних перспектива, Богишић је још на самом поласку за Париз, преко Ријеке, на пароброду "Леди", на коме је "возећи се испред албанској обали, недалеко Драча, у уторник 9. октобра 1899. ујутру", почео да записује своје одраније пропуштене (у "Дневнику") скице плана "организације рада око фамилије".[17] У овим записима Богишић саопштава "да мисли да је ноћас начео главна начела" ових питања, која излаже овим редом: "Мишљах како да раздијелим предмет: по апстрактним генерализованим појмовима (диоба рада итд) или по класама људи који фамилију састављају". Даље размишља о проблемима примене оба методска принципа, о њиховом значају у истраживачкој пракси, у којима у основи он излаже историјско-еволуционистичке правце заступљене у његово време у европским друштвеним наукама, према којима подела рада и подела друштва по класама узраста, генерацијама, чини основу историјског развитка људског друштва. (Нпр. код Енгелса, о коме Богишић не саопштава да му је служио као извор у компаративној литератури, па се не би могло ни рећи да му је ова литература била приступна).

На даљем путовању, на палуби брода, Богишић је наставио да разрађује практични део теренских истраживања и план за систематизацију прикупљене грађе из литературе и других писаних извора, њихову техничку обраду на "листовима, картицама", разврстаним према формату, са техничким сигнатурама и упутствима за њихово коришћење.

Нешто података о Богишићевом раду на методи сакупљања и проучавања грађе о сродству налази се и у посебно обележеној теми "Симболика и право", у неколико питања која је обрађивао, највероватније, у вези са задругом и "племеном", за које је издвојио и "премисе", на основу компаративне јужнословенске литературе.[18] Такве су нпр. белешке из Медаковићевих описа "Живота Црногораца" о "једењу соли и хлеба", као симбола побратимства и "близких другова"; из литературе о словенским народима, записи о "адопцији", као облику "вештачког сродства" (а према Вуковом "Рјечнику" и "Луд Славјански") где се врше симболичке радње (прометања кроз недра" усвојеног новорођеног или усвојеног малог детета код Срба; или "пијења воде са длана" код "понијемчених" Словена, приликом усвајања или братимљења. Уз ове исписе Богишић је додавао своје коментаре у низу питања, као нпр: код адопције поставља (дописује) своје питање; "А како отац адоптира (усваја) дете кад матер нема?" Уз ово је записивао и народне називе за крвне сроднике и термине сродника према њиховом рангу у породици. Посебно је обележио обичај кумства, према записима и обичајима код Херцеговаца, које су му достављали његови информатори. Ови записи су свакако обухваћени и у његовом "Зборнику обичаја", јер су датирани 1873. годином.[19]

---

[17] Богишићев архив, Кут. XXV/4i ("Белешке" "Notes" св. II, 33).
[18] *Исто*, Кут. XVIII/9.
[19] *Исто*, Кут. XIX/10.

III

У проучавању брака и брачних обичаја у нашем народу Богишић је пошао од истих поставки, од којих је пошао у разрађивању свог методског приступа у проучавању породице и породичне структуре у нашем народу. Као основа у проучавању брака у народном обичајном животу послужила му је његова полазна и начелна поставка: "С једне стране (размишљајући о странама фамиље у главним потезима...) све што показује као мање више постојане функције у установи, треба да се изложи у једној, и то главној групи; а са друге стране све што је више као спорадично, што има карактер епизода у животу куће, па та епизода би била баш у установи, ипак треба да се изложи у особитој групи или групама". По његовом мишљењу, "у особите групе долазе: женидба, старатељство, крвне везе... И ово ће управ одговарати статици и динамици... Како је познато, до сада се фамиља почињала вазда са женидбом. Тако се почињала доиста градити и јевропска фамиља ... али то је најограниченија емпирија ... Јер не узимамо него нашу фамиљу, са друштвеног (социјалног) гледишта; она женидбом не постаје, него диобом. Дакле – "еурека"!" Како се може закључити, Богишић је у овом проблему имао сасвим супротан став од осталих европских научника и својих претходника истраживача и научника, о постанку и пореклу европске и наше (јужнословенске и балканске, словенске у ширем смислу) породице. Око овога Богишић је до краја живота водио бројне полемике, а своје научне поставке о овим проблемима најбоље је изложио у поменутој студији "О инокоштини".[20] У њој је расправљао и о диференцирањима породичних и брачних заједница у урбаним и руралним, ("сеоским") срединама, водећи бројне расправе са критичарима који су оспоравали његове полазне хипотезе о браку и породици у нашем народу.

У својим првим скицама систематског проучавања брака у нашем народу, али само у оквиру "фамиље" као целине, Богишић је припремао и посебан упитник за сакупљање грађе о начину склапања брака у народу, са преко 60 питања, која се односе на обичаје: "обрученије" (са 13 питања); брак и живот "мужа и жене", односи родитеља и деце (са преко 40 питања); свадба и свадбени обред (са око 70 питања). У овој скици упитника о браку и "фамиљи" у нашем народу, Богишић је користио "словенску" литературу (изворе о породичном животу словенских народа), посебно ону која се односи на Јужне Словене, већим делом из руске литературе, а делом из немачке и француске правне и етнографске литературе. Већи део питања преузео је из свог раније објављеног "Зборника обичаја", допуњавајући их новим питањима и подпитањима.[21]

У сачуваним записима, (који су делимично обухватали и раније објављену грађу у његовом "Зборнику обичаја", а под ознаком "Симболика и право", он је унео и низ питања у своју скицу плана методе истраживања породице и брака, као што су нпр. и ова: "прстен или сребрни или златни новац", као дар "просителља" девојци у знак да је "испрошена"; или "јабука" коју шаље младић девојци као знак "да би се хтео њоме оженити". Такође је у симболичким радњама налазио архаичне елементе о обележа-

[20] В. Богишић, О облику названом инокоштина, 162.

[21] Богишићев архив, Кут. XXV/4i; ("Велешке" ("Notes") св. II, 20-27); Кут XVIII/2 (испис на 73 листа); Кут. XIX/7 ("Правни обичаји", "Женидбени обичаји", одговори по "Напутку", од информатора из 1878-1882. год.)

вању брачног статуса: "одкинути комад жениних хаљина", или "перо од шамије на глави", или "рогаљ од скута", пред "судом" и народом – које је вршио муж јавно, значио је раскид брачне везе, "пуштања" жене, развод брака. Богишић је у овим записима навео грађу коју је користио (Вука Караџића, других сакупљача грађе о животу и обичајима Црногораца итд.) Посебно је навео да је систематизацију симболичких обележја у склапању брака, као и раскидања брачне везе, извршио према литератури (страној) којом се служио у припремању свог "Зборника обичаја" (пре свега, према студији А. Ј. Михелсена).[22] У необјављеним записима[23] ("Обичаји херцеговачки") његових информатора има грађе о начину склапања брака.

Богишић је објавио посебну студију на француском језику о обичају давања "брачног новчића" код европских народа, са компарацијама из наших народних обичаја (1901. године).[24] С обзиром да је у архивској грађи сачуван концепт Богишићевог рукописа ове студије на нашем језику, то ће бити од користи да се задржимо на краћем коментару ове студије, која је, иначе на француском језику мање приступачна ширем кругу стручњака и сакупљача грађе ове врсте.

На почетку концепта ове Богишићеве расправе, коју бележи као "брошурицу" (на 12 листа), под насловом "Брачни новац", стоји ознака "Сирвивали", (Survivales) ("само не правни обичаји", "usages").[25] У уводном делу концепта Богишић расправља о појави овог термина у литератури: "Већ је десетак и више година да се ова ријеч појавила као теоретичка у научним радњама. Први се, ако се не варам, њоме послужио Лебок (Lebock), а послије њега, барем у пријеводима његовог дјела, налазимо је у Француза у форми "сирвивала" ("survivales"), у Нијемаца прозвана "иберлебш" ("überlebsch"), а у Руса "преживленије" названа. Ми бисмо могли – док се згоднија ријеч нађе ... казати ... као добру – "преживак" или "надживак". Него, погледајмо најприје што та ријеч значи ... "Сирвивал" по Лебоку је обичај кому није разлога у садањим потребама, него се обрео ту по навици још од онога времена кад је још имао резон и смисао његов опстанак; дакле, обичај или обред који је надживио то што му је чинило да постане. Очевидна је дакле огромна вриједност таких споменика за историју правних установа и уредаба ... за које нам не остаде писаних ни других извора". Богишић је, како се види, обичај под страним називом, покушао да, компаративним анализама у нашој етнографској терминологији, систематизује као обичај "брачног новца" у архаичне историјско-правне категорије, а тиме да постави проблем генезе овог обичаја не само код западноевропских, него и код словенских народа, посебно код Јужних Словена.

О самом проблему и оквирима ове своје расправе, Богишић је у почетку увода одредио основне компоненте: "У овоме чланку уосталом ни не можемо се упустити у показивање како би требало организовати ову струку извора; сврха је чланку врло скромна: ми ћемо само примјером узбраним из свадбених надживака – најбогатијој гомили за васпостављање установа фамилијарног живота – показати како најочигледније примјере занемарују, а како би могуће било констатовати их, и од које би користи био за васпостављање института којег се тиче. Ми узимљемо навлаш тај примјер из француског живота гдје су ... из историје домаћег права обра-

[22] Богишићев Архив Кут. XVIII/9.

[23] *Исто*, Кут. XIX/10 (из грађе за "Зборник сад. правних обичаја), под 4) Спросидба"; и "Хоће да путују сватови"; под 10) Сватови турски.

[24] Богишићев архив, Кут. XIX/14, "Брачни новац" ("Сирвивали").

[25] *Исто*.

ђени колико игде другде, уколико то допушта рутина народа који влада у цијелој Европи у томе предмету. То ће нам показати прије ријешити ... и увјерити нас да ми у тој, као и у многој другој струци, треба да сами израдимо методу, јер што влада у тако званим напреднијим земљама, неће нам од велике користи бити..."

Ово несумњиво најбоље показује Богишићев начин разрађивања сопственог метода у проучавањима основних облика породичног живота у нашем народу, у специфичним историјско-политичким и културним условима његовог развитка. Он у први план поставља методски приступ проучавања архаичних форми склапања брака (као што је брак куповином или откупом невесте, распрострањен у нашем народу, у сеоским срединама, за разлику од сличних обичаја у европским урбаним друштвима). У расправи о "брачном новцу", који је у нашем народу познат и као "даровни пенези", "даровни новци", који се дају невести или вереници уз одређене обреде и ритуале који прате свадбене обичаје, Богишић анализира историјско-правне основе овог "сирвивала": у различитим европским културама, почев од подручја Француске, до словенских, посебно јужнословенских области; у оквиру државног, црквеног и традиционалног, неписаног народног "закона"; у оквиру оснивања и живота породичних заједница, у различитим условима европске цивилизације, и културног развоја словенских заједница, посебно на балканском подручју.

IV

У краћим излагањима покушали смо да осветлимо прве Богишићеве оријентације у теоријско-методолошком приступу проучавања породице, сродства и брака у нашем народу. На томе је послу у основи представљао једног од пионира у области не само историје права, него посебно етнологије, као научне дисциплине, дајући јој овим, у условима свога времена, један виши, европски научни ниво. Овде основу представљају за наша разматрања досада мање познати или уопште непознати рукописи из необјављене Богишићеве заоставштине. "Дневник", који смо узели као почетну документацију о Богишићевим првим покушајима систематског изграђивања сопствене методе, Богишић је управо започео као увод у један од највећих својих научних подухвата, који ће дати основе за развој етнолошке теоријско-методолошке праксе почетком нашега века. Овим Богишићевим приступом после познате уводне студије у његовом "Зборнику", као и у низу његових расправа о породици, породичној структури и типологији, сродству и сродничкој терминологији, у нашој етнологији су постављене основе научног теоретско-методолопког рада. То се догодило у време када је етнографија тек настајала као посебна научна дисциплина у европским универзитетским центрима. Оцењујући вредност Богишићевог дела, М. Костренчић је истакао да је "ради нових путева и погледа, којима је Богишић у свом раду пошао, обратио цео културни свет пажњу" према тој науци и њеном "аутору који се тиме знатно издигао изнад своје културне средине".[26]

Излагањем своје научне концепције Богишић је отишао даље од свог ранијег анкетног метода у непосредним теренским истраживањима ове врсте проблема у нашој традиционалној култури. На тај начин Богишић је дао још један нов и значајан допринос првим почецима стварања наше научне теорије и методе у проучавању историјско-правних, социо-етнолошких проблема, залазећи дубоко у питања о раз-

[26] М. Костренчић, *нав. дело*, 237.

вању и вредностима наше културне баштине. Осим тога Богишић је један од првих наших научника који је разрадио и стручни систем обраде и класификације етнографске грађе, "обичаја који још живе у нашем народу". Тиме је ударио и темеље савремене југословенске етнолошке документације о породици, сродству и браку у нашем народу, приближивши на тај начин југословенску етнологију европској етнолошкој науци. Од посебног су значаја Богишићеви покушаји да уведе нов систем у распореду садржаја и експозиције етнографске грађе, у чему је успео да ослободи нашу етнографију непрактичних класицистичких садржаја тадашње европске школе.

У нашим излагањима смо покушали да у први план ставимо скице Богишићевих теоријско-методолошких истраживања у виду његових непосредних размишљања и коментарисања сопствених почетних идеја у његовој "радњи". Тиме се истиче посебан значај аутентичних архивских докумената којима су поткрепљене Богишићеве идеје и њихов допринос у постављању и развијању методе истраживања у етнологији, и још шире, у области друштвених наука код нас крајем 19. и почетком 20. века.

Овде изложени мање познати, а добрим делом до сада непознати Богишићеви записи и белешке, као скице и подсетници за његове магистралне расправе и целокупно научно стваралаштво, треба да унесу више светла у живот и рад овог југословенског великог научника, и да употпуне општу оцену о вредности његове личности и његовог научног дела којим је нашу етнологију увео у свет европске науке. Из анализираних архивских извора најбоље се може схватити актуелност Богишићеве научне методе како у етнологији тако и уопште у области друштвених наука, са гледишта увођења комплексне, интердисциплинарне научноистраживачке методе, као и савремених научних принципа структуралне анализе и примене "методе узорака", модела традиционалних културних форми, по чему је Богишићево дело надживело и превазишло самог ствараоце и његово време. На основу аутентичних Богишићевих записа у основи се потврђује висока вредност његовог инвентивног и стваралачког духа, по чему је он несумњиво био "прокрчитељ новој научној грани код Југословена, без икаквог узора и примера који би ... могао да му ма у чему помогне, било методски, било постигнутим резултатима".[27]

Vidosava STOJANČEVIĆ

VALTAZAR BOGIŠIĆ ABOUT THE METHOD OF RESEARCHING OUR NATION'S FAMILY, MARRIAGE AND RELATIVES' RELATIONS

The topic of this manuscript is directed to insufficiently given results of orientation of Bogišić. His orientation was building basic methodological conceptions and theoretical foundations by direct research of basic forms of social life of our people. This was the point from which both the personality of Bogišić was analysed and his inventive scientific – researching interest in studying institutions and phenomena of this kind in specific life conditions of the Balkans. According to documentation of the archive of Bogišić in Cavtat, authentic and personal writings of Bogišić, exposures had three parts. These parts dealt with basic issues of methodologically theoretical conception of family, marriage and relatives' relations.

[27] В. Новак, *нав. дело*, 6.

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XLVII
Bulletin of the Ethnographical Institute SASA, vol. XLVII
Београд 1998.

UDK 012 : 39 – 057 (497.11)

БИБЛИОГРАФИЈА РАДОВА ВИДОСАВЕ СТОЈАНЧЕВИЋ*

1949.

– **Женска ношња на глави у Сретечкој Жупи,** *Гласник САН* I/1-2, Београд, 300. (резиме рада)

1952.

– **Српска женска ношња на глави у Сретечкој Жупи,** *Гласник Етнографског института САН* I/1-2, Београд, 143-159. (резиме на енглеском)

1953.

– **Народна ношња у Шумадијској Колубари,** *Гласник САН* V/1, Београд, 223-224. (резиме рада)

1954.

– **Брак код Срба у околини Пећи,** *Гласник САН* VI/2, Београд, 240-243. (резиме рада)

1956.

– **Прилог проучавању обичаја Славе код католичких Арбанаса у околини Пећи (Метохија),** *Гласник САН* VIII/1, Београд, 100-101. (резиме рада)

1957.

– **Народна ношња у Шумадијској Колубари,** *Гласник Етнографског института САН* II-III, Београд, 465-510. (резиме на енглеском)

– **Прилози из народне медицине у Подрими,** *Гласник Етнографског института САН* II-III, *Београд*, 565-583. (резиме на енглеском)

– **I Конгрес историчара ФНРЈ 1954. године,** *Гласник Етнографског института САН* II-III, Београд, 973-974. (коаутор Нада Радотић), (резиме на француском)

– *Slovenski etnograf*, Letnik VI-VII, 1953/54 godina, *Гласник Етнографског института САН* II-III, Београд, 1042-1045. (приказ)

– Cvjetko Rihtman, *Čičak Janja – narodni pjevač sa Kupresa*, Bilten Instituta za proučavanje folklora u Sarajevu I, 1951, s. 33-63. *Гласник Етнографског института САН* II-III, Београд, 1049-1051. (приказ)

– Vilko Novak, Der Aufbau der slowenischen Volkskultur, *Zeitschrift für Ethnologie,* Bd. 17., Heft 2., Braunschweig 1952, s. 227-237, *Гласник Етнографског института САН* II-III, Београд, 1060. (приказ)

– **Прилог проучавању обичаја Славе ("Фесте") код католичких Шиптара у околини Пећи (Метохија),** *Гласник Етнографског института САН* IV-VI, Београд, 365-376. (резиме на енглеском)

---

*Радови су објављивани под презименима: Николић, Краснићи, Николић-Стојанчевић, Стојанчевић.

– **Изложба предмета из збирке Љубе Ивановића у Музеју за примењену уметност у Београду (фебруар-март 1956),** *Гласник Етнографског института САН* IV-VI, Београд, 397-399. (резиме на француском)
– **Прилог етнолошкој библиографији књига и брошура публикованих у ФНРЈ од 1945 до 1950. год,** *Гласник Етнографског института САН* IV-VI, Београд, 423-446. (резиме на француском)
– G. A. Küppres, Rosalienfest und Trancetanze in Duboka, Pfingstbräuche im ostserbischen Bergland, *Zeitschrift für ethnologie*, Bd. 79, Heft 2, 1954, Braunschweig, s. 212-224, mit 14 Abbildungen, *Гласник Етнографског института САН* IV-VI, Београд, 459-461. (приказ)

1958.
– **Српска породична задруга у метохијским селима,** *Гласник Етнографског института САН* VII, Београд, 109-121. (резиме на француском)
– Banicka dedina Žakarovce, Vydavatel`stvo slovenskej akademije vied v Bratislave 1956, 1-666, 4°, *Гласник Етнографског института САН* VII, Београд, 165-171, (приказ)

1959.
– Naša narodna pesma socijalističke izgradnje u prvoj Petoletki, *Rad Kongresa Folklorista Jugoslavije* VI, Bled, 269-275. (резиме на француском)
– **Природа у веровањима и обичајима у Сретечкој Жупи,** *Гласник САН* XI/2, Београд, 219. (приказ рада)

1960.
– **Шиптарска народна ношња у околини Пећи (Метохија),** *Гласник Етнографског института САНУ* VIII, Београд (1959), 15-44. (резиме на француском)
– **Наша народна песма социјалистичке изградње у првој Петолетки,** *Зборник радова САН* LXVIII, Етнографски институт 3, Београд, 373-391. (резиме на француском)
– **Један попис насеља и становништва у врањском кајмакамлуку из 1861. године,** *Архивски алманах* (часопис државних архива НР Србије и друштва архивиста Србије) 2-3, Београд, 276-284.
– Pierre Métais, Mariage et équilibre social dans les sociétés primitives, Université de Paris, *Travaux et mémoires de l'Instut d'ethnologie* LIX, Paris 1956, 1-154, *Гласник Етнографског института САНУ* VIII (1959), Београд, 152-154.
– **Шиптарска народна ношња у околини Пећи (Метохија),** *Гласник САНУ* XII/1, Београд, 115. (приказ рада)
– **Врањско Поморавље,** *Гласник САНУ* XII/1, Београд, 115-116. (приказ рада)
– **Народно усмено стваралаштво у врањском Поморављу,** *Гласник САНУ* XII/1, Београд, 121-122. (приказ рада)
– **Насеља, становништво и обичајни живот врањског Поморавља по архивским изворима,** *Гласник САНУ* XII/2, Београд, 249-250. (приказ рада)

1961.
– **Природа у веровањима и обичајима у Сретечкој Жупи,** *Гласник Етнографског института САНУ* IX-X (1960-1961), Београд, 113-137. (резиме на француском)
– **Брак код Срба у Метохији (околина Пећи),** *Етнолошки преглед* 3, Београд, 59-104. (резиме на енглеском)
– **Етнографски центри и часописи у Чехословачкој републици,** *Гласник Етнографског института САНУ* IX-X (1960-1961), 252-258.
– Г. С. Читая, *Принципы и метод полевой етнографической работы,* Москва 1957, св. 4, 24-30, *Гласник Етнографског института САНУ* IX-X, Београд, 264-265.(приказ)
– **Notre chanson populaire de l`édification socialiste durant le premier plan quinquennal,** *Bulletin de l'Académie serbe des sciences et des arts,* Nouvelle série 8, Beograd, 103-104.

1962.

– **Дрвар у нашој народној револуционарној песми,** *Зборник радова САНУ* LXXV Етнографски институт 4, Београд, 13-27. (резиме на француском)

– **Радништво и сељаштво у нашој народној песми револуције и изградње,** *Зборник* LXXV, Етнографски институт 4, Београд, 49-63. (резиме на француском)

– **Архивски прилози за изучавање етничких, социјалних и економских промена у Прокупљу 1877/78. године,** *Архивски алманах* (часопис државних архива НР Србије и Друштва архивиста Србије) 4, Београд, 135-159.

– **Удео Лесковчана у етничкој композицији становништва Србије у 19. веку** – прилог проучавању миграција становништва лесковачког краја, *Лесковачки зборник* II, Лесковац, 30-42.

1963.

– **Вук Караџић о Лесковцу и Врању,** *Лесковачки зборник* III, Лесковац, 59-61.

– **Исељавање Врањанаца ван матице у прошлости и данас,** *Лесковачки зборник* III, Лесковац, 86-115.

– **Турска добра и становништво у Београду у време бомбардовања 1862. године,** *Годишњак града Београда* IX-X (1962-1963), 269-289. (резиме на француском)

– **Нови правци у совјетској фолклористици,** *Народно стваралаштво – Фолклор* 7, Београд, 539-546.

1964.

– **Врањске народне песме о ослобођењу и револуцији,** *Лесковачки зборник* IV, Лесковац, 68-75.

– **Интересовање Вука Караџића за етничке, етнографске и културно-историјске прилике у источној Србији,** *Развитак* IV/6, Зајечар, 72-80.

– ***Народы зарубежной Европы*** I, Москва 1964, (група аутора)

1965.

– **Народи Југославије,** *Посебна издања САНУ* CCCLXXXV, Етнографски институт 13, Београд, (група аутора)

– **Jedno interesovanje Vuka Karadžića za istočnu Bosnu,** *Članci i građa za istoriju istočne Bosne* VI, Tuzla, 145-150. (rezime na francuskom)

– **Насеља и становништво Поречке Реке у првој половини 19. века,** *Развитак* V/3, Зајечар, 60-71.

– **Насеља и становништво Поречке Реке у првој половини 19. века,** *Развитак* V/4, Зајечар, 72-79.

– **Врањска и Грделичка насеља у 19. веку и њихово становништво (по архивским изворима),** *Лесковачки зборник* V, Лесковац, 73-85.

– **Nature in Beliefs and Customs of the Region Sretečka Župa**, *Bulletin de l'Académie serbe des sciences et des arts,* Nouvelle série 9, Beograd, 55.

– **Drvar dans notre chanson populaire de la révolution**, *Bulletin de l'Académie serbe des sciences et des arts,* Nouvelle série 9, Beograd, 121.

– **La classe ouvrière et la paysannerie dans le chant populaire de la révolution et de l'édification**, *Bulletin de l'Académie serbe des sciences et des arts,* Nouvelle série 9, Beograd, 123.

1966.

– **Улога и значај јужноморавског подручја у етничком и културно-историјском развитку централне области Балканског полуострва,** *Лесковачки зборник* VI, Лесковац, 97-108. (резиме на руском)

– **Српски манастири као центри култа исцељења** (коаутор Сребрица Кнежевић), *Acta historica medicinae, pharmaciae, veterinae* VI/1-2, Београд, 45-48. (резиме на енглеском)

– **Петрово Село као једно од жаришта колонизационих и миграционих процеса у источној Србији у другој половини 19. века,** *Развитак* VI/2, Зајечар, 86-104.
– **Петрово Село као једно од жаришта колонизационих и миграционих процеса у источној Србији у другој половини 19. века**, *Развитак* VI/3, Зајечар, 66-73.

1967.
– **Етничка, демографска и социјално-економска структура Београда 1867. године,** *Годишњак града Београда* XIV, Београд, 23-44. (резиме на француском)
– **Прилог проучавању колонизације становништва из Чешке и Моравске на подручју Вараждинског генералата и Славоније од 1824-1830. године,** *Зборник за друштвене науке* 46, Матица српска, Нови Сад, 119-136.
– **Монографија о црнотравским и лесковачким народним песмама ослободилачког рата и револуције,** *Народно стваралаштво – Folklor* VI/21, Београд, 51-57.
– **Етничке карактеристике лесковачког краја у време ослобођења од Турака 1877/1878. године,** *Лесковачки зборник* VIII, Лесковац, 25-38. (резиме на руском)
– **Архаичне установе и појаве друштвеног обичајног живота у врањском Поморављу,** *Лесковачки зборник* VIII, Лесковац, 117-150. (резиме на руском)
– **Аранђеловачка бања као пример прелаза традиционалног народног лечилишта у модеран балнео-минералошки и рекреативно туристички центар СР Србије,** *Acta historica medicinae, pharmaciae, veterinae* VIII/1-2, Београд, 123-131. (резиме на енглеском)
– **Дубочке "русалије" или "падалице" као предмет комплексних научних студија**, *Развитак* VIII/2, Зајечар, 71-75.

1968.
– **Необјављени рукописи првих Цвијићевих сарадника – истраживача из Јадра, Рађевине и Подриња,** *Цвијићев зборник САНУ*, Одељење природно-математичких наука, Београд, 339-344. (резиме на француском)
– **Београд у делима Тихомира Ђорђевића,** *Годишњак града Београда* XV, Београд, 143-163. (резиме на француском)
– **Турска имовина у врањском округу у време ослобођења 1877/1878. године,** *Лесковачки зборник* VIII, Лесковац, 77-87. (резиме на руском)
– **Црногорске и херцеговачке досељеничке породице у Петровом Селу 1884/1885,** *Архивски преглед* 1-2, Београд, 237-258.
– **Илинденска епопеја и наша народна песма ослободилачке борбе и револуције,** *Народно стваралаштво – Folklor* 26-27, Београд, 133-152. (резиме на француском)
– **Здравствене прилике словачких колониста у Банату у време њиховог досељавања у 18. и 19. веку,** *Зборник радова Научног друштва за историју задравствене културе Југославије* XIX, Београд, 137-145.
– **Проблеми депопулације и демографских колебања јужносрбијанских и македонских колониста у Војводини 1946-1956. године,** *Зборник радова Научног друштва за историју здравствене културе Југославије* XIX, Београд, 169-150.
– **Народна хигијена и здравствени услови становања у СР Србији,** *Acta historica medicinae, pharmaciae, veterinae* 1-2, Београд, 169-179.
– **Češke narodne hronike,** *Народно стваралаштво – Folklor* VIII/28, Београд, 288-291.

1969.
– **Едипов, Електрин и други родоскрвни комплекси у Вуковим записима и данашњем нашем народном стваралаштву,** *Гласник Етнографског института САНУ* XI-XV, Београд, 97-117. (резиме на енглеском)
– **Насељавање Врањанаца, Лесковчана и Власинаца у Топличком округу после ослобођења 1878. године,** *Лесковачки зборник* IX, Лесковац, 225-248. (резиме на француском)

– **Тихомир Р. Ђорђевић и метода историјске етнологије,** *Архивски преглед* 3, Београд, 9-22.
– **Здравствене прилике Словачких колониста у Банату у време њиховог досељавања у XVIII и XIX веку,** *Acta historica medicinae, pharmaciae, veterinae* IX/1-2, Београд 211-218. (резиме на француском)
– **Резултати рада секције примењене етнологије на VII међународном конгресу антрополошких и етнолошких наука у Москви 1964**, *Гласник Етнографског института САНУ* XI-XV, 185-194.
– **Етнографска монографија о развитку једног совјетског села – село Вирятино в прошлом и настоящем, Академия наук СССР**, Москва 1958, стр. 278, *Гласник Етнографског института САНУ* XI-XV, Београд, 208-213. (приказ)
– **Петрово Село као једно од жаришта колонизационих и миграционих процеса у источној Србији у другој половини 19. века,** *Развитак* IX/2, Зајечар, 86-104.
– **Петрово Село као једно од жаришта колонизационих и миграционих процеса у источној Србији у другој половини 19. века,** *Развитак* IX/3, Зајечар, 66-73.

1970.
– **Породична задруга у лесковачком крају после ослобођења 1878,** *Лесковачки зборник* X, Лесковац, 123-134. (резиме на француском)
– **Лекари странци као оснивачи здравствене службе у рударском насељу Мајданпек 1849/1856. године,** *Acta historica medicinae, pharmaciae, veterinae* X/1, Београд, 81-99. (резиме на француском)
– **Роль некоторых этнологических факторов в социалистическом преобразовании колубарского угольного бассейна в Сербии,** *Труды VII международного конгресса антропологических и этнографических наук*, том VIII, Москва, 276-280.
– **Etnički raspored Slovaka i međuetnički odnosi u Banatu i Bačkoj,** *Savetpvanje o tradicionalnoj kulturi Slovaka u Vojvodini* (резиме реферата), Etnografski institut SANU – Društvo slovakista Vojvodine, Novi Sad – Bački Petrovac.

1971.
– **Улога неких етнолошких фактора у социјалистичком преображају Колубарског рударског басена у СР Србији,** *Гласник Етнографског института САНУ* XVI-XVIII (1967-1969), Београд, 93-114. (резиме на француском)
– **Производња дувана у лесковачком и врањском Поморављу после ослобођења 1878. године,** *Лесковачки зборник* XI, Лесковац, 103-113. (резиме на француском)
– **Управа пиротска 1877/8. године – административна подела – етничке, демографске и социјално-економске прилике,** *Пиротски зборник* 3, Пирот, 39-55.
– **Др Александар Петровић и његов допринос нашој етнологији,** *Архив за историју здравствене културе Србије* I/1, Београд, 133-146.
– **Zdravstvene prilike i demografske karakteristike oslobođenih krajeva Srbije 1877/1878. godine,** *Naučno društvo za istoriju zdravstvene kulture Jugoslavije* (XXI Naučni sastanak od 16 do 18. septembra), Niš – Beograd, (резиме реферата), 11-12.
– **Демографске прилике и становништво у Ћуприји према подацима из 1863. године,** *Архив за историју здравствене културе Србије* I/1, Београд, 143-146.

1972.
– **Становништво и обичаји крушевачког краја у 19. веку (1833-1878),** *Крушевац кроз векове*, Крушевац, 143-166.
– **Становништво и обичаји крушевачког краја у 19. веку (1833-1878),** *Багдала* 163, Крушевац, 20-24.
– **Обреди на воведување (иницијација) во свадбените обичаи кај Србите, Македонците и Косовско-метохијските Албанци,** *Македонски фолклор* V/9-10, Скопје, 17-31. (резиме на француском)

– **Улога алексиначког карантина у миграционим кретањима у Србији и новоослобођеним крајевима 1878. године,** *Архив за историју здравствене културе Србије* II/2, Београд, 195-199. (резиме на немачком)
– **Упутства и наредбе далматинске провинцијалне управе за сузбијање куге и колере 1814. и 1831. године,** *Научно друштво за историју здравствене културе Југославије* (XIII научни састанак 24-26. рујна), Сплит. (резиме рада)
– **The Vranjsko Pomoravlje region – ethnologic investigations**, *Bulletin de l'Académie serbe des sciences sociales,* Nouvelle série 11, Beograd, 31-32.
– **Edyp`s, Elektra`s and other incestuous complexes in the writings of Vuk and in the our contemporary oral folklore,** *Bulletin de l'Académie serbe des sciences et des arts,* Nouvelle série 11, Beograd, 51-52.
– **La rôle de certains facteurs ethnologiques dans la transformation socialiste du bassin minier de Kolubara dans la R. S. de Serbe,** *Bulletin de l'Académie serbe des sciences et des arts,* Nouvelle série 11, Beograd, 75-76.

1973.
– **Ђердапско подручје Србије као зона активних етничких процеса од краја 17. до краја 19. века,** *Гласник Етнографског института* XIX-XX (1970-1971), Београд, 45-59. (резиме на француском)
– **Етнологија и фолклор југословенских народа у рефератима совјетске делегације на VI међународном конгресу слависта у Прагу 1968**, *Гласник Етнографског института* XIX-XX (1970-1971), Београд, 194-196.
– **Учешће чехословачких етнолога на VIII међународном конгресу антрополошких и етнолошких наука у Токију 1968**, *Гласник Етнографског института* XIX-XX (1970-1971), Београд, 202-208.
– **ДрСлавко Гавриловић, Рума – трговиште у Срему 1718-1848., Матица српска, Нови Сад 1969, стр. 1-238,** *Гласник Етнографског института* XIX-XX (1970-1971), Београд, 227-228. (приказ)
– Први међународни конгрес европске етнологије у Паризу 1971., Комисија 6. (породична организација), *Гласник Етнографског института* XIX-XX (1970-1971), Београд (група аутора), 270-272.
– **Петар Ж. Петровић (1897-1970),** In memoriam, *Гласник Етнографског института* XIX-XX (1970-1971), Београд, 280-282.
– **Развој сеоских насеља СР Србије у индустријска средишта и преображај живота њихових становника,** *Гласник Етнографског института САНУ* XXI (1972), Београд, 119-136. (резиме на енглеском)
– **Етничка, демографска и социјално-економска структура Ниша после ослобођења од Турака (1878-1885),** *Лесковачки зборник* XIII, Лесковац, 169-197. (резиме на француском)
– **Етничке и етнолошке карактеристике "отргнутих предела" присаједињених Србији 1833. године,** *Развитак* XIII/3, Зајечар, 76-92.
– **Први медицински акушерски кадар Врањског окружног физиката (1903-1906. године),** *Архив за историју здравствене културе Србије,* II/2, 143-146. (резиме на француском)
– **Улога алексиначког карантина у миграционим кретањима у Србији и новоослобођеним крајевима до 1878. године,** *Архив за историју здравствене културе Србије* II, 195-199.
– **Етничке, демографске и социјално-економске карактеристике Ваљева у 19. веку,** *Гласник Историјског архива* 8, Ваљево, 13-72.
– **Упутства и наредбе далматинске провинцијалне управе за сузбијање куге и колере на задарском подручју 1814. и 1831. године,** *Acta historica medicinae, pharmaciae, veterinae* XIII/2, Београд, 155-156.

1974.

– **Врањско Поморавље – етнолошка испитивања**, *Српски етнографски зборник* LXXXVI, *Живот и обичаји народни* 36, Београд, 1-116+2. карте+72. фотографије+6. скица изван текста. (резиме на енглеском)

– **Савремене промене у народној култури печалбарских региона јужне и југоисточне Србије (у областима Лужница, Власина и Врањско Поморавље),** *Симпозијум Етнолошко проучавање савремених промена у народној култури*, *Посебна издања* 15, Етнографски институт САНУ, Београд, 189-205. (резиме на француском)

– **Једна старија хрватска миграциона струја у Моравској – неки проблеми проучавања југословенских енклава у ЧССР,** *Гласник Етнографског института* XXII (1973), Београд, 123-142. (резиме на француском)

– Др Рајко Веселиновић, *Историја Остојићева од најстаријих времена до краја 1964. године*, Матица српска, Одељење за друштвене науке, Нови Сад 1970. године, *Гласник Етнографског института* XXII (1973), Београд, 255-257. (приказ)

– **Етнички састав становништва 1815-1830. године,** *Историја Београда* 2, Српска академија наука и уметности – Просвета, Београд, 513-524.

– **Етнички односи 1830-1867. године,** *Историја Београда 2,* Српска академија наука и уметности – Просвета, Београд, 525-533.

– **Demografska struktura i zdravstvene prilike u naselju Aradac u XX veku,** *Naučno društvo za istoriju zdravstvene kulture Jugoslavije* (VI naučni sastanak – sekcija SAP Vojvodina), Pančevo (kratki sadržaji radova), 24.

1975.

– **Рађевина и Јадар у необјављеним рукописима Цвијићевих сарадника**, *Српски етнографски зборник* LXXXVIII, *Насеља и порекло становништва* 41, Београд, (резиме на француском), 3-224.

– ***Лесковац и ослобођени предели Србије 1877-1878. године – етничке, монографске, социјално-економске и културне прилике,*** издање Библиотеке Народног музеја у Лесковцу 21, Лесковац, 1-303.

– **Проучавање племена у Црној Гори кроз преписку Јована Ердељановића са Андријом Лубурићем (1924-26),** *Гласник Етнографског института* XXIII (1974), Београд, 13-21.

– **Бабушница – нова варошица у југоисточној Србији – етнографске и етнолошке карактеристике,** *Гласник Етнографског института* XXIII (1974), Београд, 67-94. (резиме на француском)

– **Етнолошке компоненте књижевног стваралаштва Иве Андрића,** *Гласник Етнографског института* XXIV, Београд, 1-24. (резиме на француском)

– **Печењевце у првим годинама после ослобођења (1878-1885),** *Лесковачки зборник* XV, Лесковац, 109-115. (резиме на немачком)

– **Modes traditionnelss de contracter mariage chez les Serbes,** Commission 6, Organisation familiale, *Actes du premier congrés internationale d'ethnologie européenne*, Paris.

– **Le teritoire serbe de Djerdap – portes de fer – en tant que zone de relation actives interethniques de la fin du XVIII siècle à nos jour,** Commission 8, Relation interethniques dans l'Europe contemporaine, *Actes du premier congrès international d'ethnologie européenne,* Paris.

1976.

– **Традиционална култура Врања на прелому два века у делима Борисава Станковића**, *Гласник Етнографског института САНУ* XXV, Београд, 119-147. (резиме на француском)

1977.

– **Насеља и становништво ваљевске и шабачке Посавине у XIX веку,** *Гласник Историјског архива* 11, Ваљево, 9-89.

1978.

– **Етно-демографске карактеристике и друштвена обичајна традиција Пирота и пиротског краја у време ослобођења од Турака (1878-1890),** *Гласник Етнографског института САНУ* XXVII, Београд, 23-37. (резиме на енглеском)

– **Проблеми промена и преображаја у Цвијићевим проучавањима Балканског полуострва,** *Гласник Етнографског института* XXVII, Београд, 39-55. (резиме на енглеском)

– **Два значајна јубиларна скупа Народног музеја у Лесковцу 1977/78. године**, *Гласник Етнографског института САНУ* XXVII, Београд, 191-194.

– *Monumenta Tutela*, Ochrana Pamiatok 9, Symposium ICOMOS ČSSR 1971, Slovenskú ústav pamiatkovej starostilivosti a ochranu přirody v Bratislave, 1976, s. 1-484., *Гласник Етнографског института САНУ* XXVII, Београд, 219-224.

– Michel Panoff – Michel Perrin, *Dictionnaire de l'ethnologie*, Petite Bibliothèque Payot 224, Paris 1973, s.1-293, *Гласник Етнографског института САНУ* XXVII, Beograd, 224-226.

– *Životni postredi,* sv. 2, Brno 1974, s. 11-277, *Гласник Етнографског института САНУ* XXVII, Београд, 226-230.

– **Лесковац и лесковачки крај у првим годинама после ослобођења од Турака (1878-1885. године),** *Лесковачки зборник* XVIII, Лесковац, 129-206. (резиме на француском)

– **Вук Караџић о сродству, породици и браку у нашем народу,** *Ковчежић* 16, Београд, 5-45.

– **Прокупље пре сто година,** *ТОК (лист за културу, књижевност и друштвени живот Топлице)*, нова серија IX/8 (март), Прокупље, 1, 3-4.

– **Етничке промене и миграциона кретања у Србији услед српско-турских ратова 1876, 1877 и 1878. године,** *Гледишта – часопис за друштвену критичку теорију* XIX, Београд, 812-819.

– **Народна здравствена култура Пирота и пиротског краја у време ослобођења од Турака (1877/78),** *Архив за проучавање здравствене културе Србије* 6-7, Београд, 27-38. (резиме на енглеском)

– **Podaci austrijske sanitetske karte iz godine 1858. o Istri i hrvatskom primorju,** *Zbornik radova 26. sastanka Naučnog društva za historiju zdravstvene kulture Jugoslavije,* Rijeka, 151-156.

– **Savremeni razvoj seoskog naselja Sevojna u industrijsko središte SR Srbije i preobražaj njegovih stanovnika,** *Premeny l'udových tradícií v súčasnosti Socijalisticke Krajiny* 2, Slovenská akadémia vied, Bratislava, 200-223. (rezime na slovačkom, ruskom i nemačkom)

1979.

– **Место и улога етнологије у интердисциплинарним проучавањима заштите човекове животне средине,** *Гласник Етнографског института САНУ* XXVIII, Београд, 35-45.

– *Premeny l'udových tradícii v súčasnosti Socialisticke krajiny*, Slovenská akadémia vied, Narodopisný ústav, Bratislava 1978, *Glasnik Etnografskog instituta* XXVIII, 180-183.

– **Ритуална обележја животних циклуса (иницијације) и забране (табуи) у обичајима становника јужног Поморавља,** *Лесковачки зборник* XIX, Лесковац, 159-182. (резиме на немачком)

– **Традиционална транспортна средства за људски и робни саобраћај у ђердапском делу Дунава у XIX веку,** Међународни научни скуп (5-6. јун) – *Пловидба Дунавом и његовим притокама кроз векове*, Српска академија наука и уметности (резиме саопштења), Београд.

– **Миграције из Босне и Херцеговине у Србију изазване догађајима 1877/1878. године,** *Посебна издања* XLIII, Академија наука Босне и Херцеговине, Сарајево, 2-310.

1980.

– **Problèmes des changements contemporains dans les rapports de parentés traditionnels, dans la vie familiale et le mariage aux villages de la Serbie**, *Editions speciales* 1, Institut ethnographique ASSA, Beograd, 27-35.

– K. Horálek, Folklór a světová literatura, Československa Akademía Vied Praha 1979, 1-219., *Гласник Етнографског института САНУ* XXIX, Београд, 157-158.
– R. Bastide, Anthropologie appliquée, Payot 183, Paris 1971, 1-244., *Гласник Етнографског института САНУ* XXIX, Београд, 163-164.
– **Елементи старе балканске урбане цивилизације у развоју "чаршија" традиционалне културе њихових становника у јужној Србији у 19 веку,** *Лесковачки зборник* XX, Лесковац, 197-210. (резиме на француском)
– **Породична и сродничка традиција у Србији у време Првог и после Другог устанка,** Научни скуп (3-5. јун) – *Историјски значај српске револуције 1804. године* (изводи из саопштења), Београд, 1-2.
– **Савремене промене у традиционалним сродничким односима, браку, породичном и друштвено обичајном животу,** *Зборник радова* 10, Етнографски институт САНУ, Београд, 117-133.
– **Етничке промене и миграциона кретања у ослобођеним крајевима Србије као последице српско-турских ратова 1876-1878. године,** *Зборник радова* 2, Историјски институт, 99-112. (резиме на француском)
– **Михаило И. Пупин, О миграцијама, етничким проблемима и завичајној традицији америчких усељеника,** *Зборник за друштвене науке* 69, Матица српска, Нови Сад, 169-177. (резиме на енглеском)

1981.
– **Стеван Сремац о етно-психичким карактеристикама и менталитету наших крајева,** *Гласник Етнографског института САНУ* XXX, Београд, 19-40. (резиме на енглеском)
– Драгана Вуксановић – Анић, *Са капетаном д'Ормесоном 1877. 22 дана двоколицом кроз Србију,* Народна књига, Београд 1980, стр. 1-252, *Гласник Етнографског института САНУ* XXX, Београд, 188-192. (приказ)
– **Интересовање М. И. Пупина за проблеме америчког усељеништва и положај југословенских исељеника у САД,** *Зборник радова* 12, Етнографски институт САНУ, Београд, 9-34. (резиме на енглеском)
– **Допринос прим. др Милорада Драгића етно-медицини, историји здравствене културе и здравственом просвећивању нашег народа,** *Зборник радова* 13, Етнографски институт САНУ, Београд, IX-XIV
– **Библиографија радова прим. др Милорада Драгића 1951-1981.,** *Зборник радова* 13, Етнографски институт САНУ, Београд, XV-XXII
– **Contribution du prim. dr Milorad Dragić à l`ethnomédecine, à l`histoire de la culture sanitaire et à l`éducation sanitaire du peuple serbe,** *Zbornik radova* 13, Etnografski institut SANU, Beograd, XXIII-XXIV
– **Роми (Цигани) у Јужној Србији,** *Лесковачки зборник* XXI, Лесковац, 137-155. (резиме на немачком)
– **Етничка кретања и етнолошке карактеристике Србије Првог устанка,** Зборник радова: *Први српски устанак,* Коларчев народни универзитет, Београд, 111-146.
– **Етнички проблеми и народна предања у делима Иве Андрића,** *Зборник радова* (Међународни научни скуп одржан од 26 до 28. маја 1980. године), Задужбина Иве Андрића, Београд, 483-494.

1982.
– **Милан Ђ. Милићевић – етнограф и културни историчар "Нових крајева" Србије** (посвећено стопедесетогодишњици рођења 1831-1981), *Лесковачки зборник* XXII, Лесковац, 225-235. (резиме на немачком)
– **Однос антропогеографских фактора и обичајне традиције у Цвијићевим проучавањима,** Зборник радова: *Научно дело Јована Цвијића,* Научни скупови САНУ IX, Београд, 365-381. (резиме на енглеском)

– **Ваљевска и шабачка Тамнава у XIX веку,** *Гласник Историјског архива* 14, Ваљево, 41-133.

1983.

– **Етничке лимитрофне зоне Србије у првој половини XIX века. Проблеми етно-демографског и културног развоја обновљене српске државе,** *Историјски часопис* XXIX-XXX (1982-1983), Београд, 339-358.

– **Традиционална транспортна средства за људски и робни саобраћај у ђердапском подручју Србије у 19. веку,** Зборник радова: *Пловидба на Дунаву и његовим притокама кроз векове*, Научни скупови САНУ XV, Београд, 319-335.

– **Град и његово становништво. Етнички развитак и традиционална култура Ниша у XIX веку,** *Историја Ниша* I, Ниш (Историјски институт Београд – Градина и Просвета Ниш), 307-318.

1984.

– **Етничке и културне карактеристике Крушевца и крушевачких приградских насеља 1883-1983. године,** *Крушевачки зборник* 1, Крушевац, 291-326. (резиме на енглеском)

– **Етнолошка проучавања промена у приградским насељима индустријског подручја Крушевца,** *Зборник радова* 14-16, Етнографски институт САНУ, Београд, 123-158.

– **Савремене промене у породичном животу и обичајима, браку, сродничким односима и друштвеном обичајном животу у приградским селима Крушевца,** *Зборник радова* 14-16, Етнографски институт САНУ, Београд, 169-199.

– **Завршни осврт на проучавања промена у култури становања, браку и породици и обичајима животног циклуса у приградским и другим насељима у околини Београда, Крушевца, Лесковца, Пирота и Новог Пазара,** *Зборник радова* 14-16, Етнографски институт САНУ, Београд, 565-568.

– **Conclusion,** *Зборник радова* 14-16, Етнографски институт САНУ, Београд, 568-571.

– **Драгиша Лапчевић о сеоској породици,** Зборник радова: *Драгиша Лапчевић у радничком покрету Србије,* Титово Ужице, 461-470.

– **Демографске промене. Демографска структура од 1878. до краја XIX века,** *Историја Ниша* II, Ниш (Историјски институт Београд – Градина и Просвета Ниш), 23-42.

– **Власотинце после ослобођења од Турака (1878-1890). Етно – демографске, социјално-економске и културне карактеристике,** *Лесковачки зборник* XXIV, Лесковац, 251-304. (резиме на енглеском)

1985.

– **Народ и крајеви јужне Србије у делима Вељка Петровића,** *Лесковачки зборник* XXV, Лесковац, 465-472. (резиме на енглеском)

– **Становништво Јадра и јадранска насеља у прошлости,** *Јадар у прошлости,* Лозница, 281-341.

– **Топлица – етнички процеси и традиционална култура,** *Посебна издања* 28, Етнографски институт САНУ, Београд, 7-199+2. карте изван текста.

– **Јован Ристић о питањима ратних миграција 1876-1878. године и новим пограничним етничким зонама Србије после Берлинског конгреса,** Зборник радова: *Живот и рад Јована Ристића,* Научни скупови САНУ XXV, Београд, 119-132. (резиме на француском)

1986.

– **Етно-демографска обележја и народна култура у Рађевини у XIX веку,** *Рађевина у прошлости,* Београд, 327-397.

– **Етничке и културне прилике у Тимочкој крајини у ратним и послератним годинама 1876, 1877/78, до краја 19. века,** Зборник радова: *Тимочка буна 1883. и њен друштвено-политички значај за Србију XIX века,* Научни скупови САНУ XXIX, Београд, 303-342.

– **"Брачни новци" ("pièces de mariage") – примери из јужног Поморавља,** *Лесковачки зборник* XXVI, Лесковац, 281-290. (резиме на француском)
– **Година 1915. у делима Вељка Петровића,** *Зборник радова* 4, Историјски институт, Београд, 113-128. (резиме на француском)

1987.
– **Етнолошки проблеми проучавања лимитрофних области у залеђу Лесковачке Мораве (Власина и Лужница),** *Лесковачки зборник* XXVII, Лесковац, 85-98. (резиме на енглеском)
– **"Несродничке задруге" у Србији у XIX веку – архивски извори,** *Историјски часопис* XXXIV, Београд, 201-216. (резиме на француском)

1988.
– **Дело Димитрија Мите Петровића,** *Историјски часопис* XXXV, Београд, 133-145. (резиме на француском)
– **Повезивање америчких Срба и југословенских добровољаца у Америци са домовином 1917-1918. године,** *Зборник радова* 6, Историјски институт, Београд, 211-224. (резиме на француском)
– **Урбане етнолошке компоненте у развоју београдског подграђа и вароши у прошлости до наших дана (од "вароши у шанцу" до модерне београдске четврти "Стари град"),** *Београдска тврђава у прошлости, садашњости и будућности,* Научни скупови САНУ – Одељење историјских наука XXXVI, Београд, 167-173.
– **Становништво и насеља старог Гургусовца – Књажевца после ослобођења 1834. године до краја 19. века,** Зборник радова: *Тимочка Крајина у 19. веку*, Књажевац 1988, 101-148.

1989.
– **Породица у систему традиционалних и савремених установа у друштвено-обичајном животу Рађеваца,** *Посебна издања* 31, Етнографски институт САНУ, Београд, 1-302. (резиме на енглеском)

– **Етничка кретања, демографска и социјално-економска структура до краја прве половине XIX века,** *Историја Титовог Ужица (до 1918)* I, Историјски институт Београд – Титово Ужице, 531-570; 966-969.
– **Димитрије Давидовић о становништву и етнографским карактеристикама Србије,** Зборник радова са научног скупа: *Стваралаштво Димитрија Давидовића,* Удружење новинара Србије, Београд, 75-87.

1992.
– **Друштвени живот – брак, породица, сродство и сродднички односи у ужичком региону,** *Етнолошка истраживања Ужичког краја*, Посебна издања 30/4 Етнографски институт САНУ, Београд, 7-82. (резиме на енглеском)

1993.
– **Људска станишта**, *Врање кроз векове*, Врање, 315-326.

1995.
– **Породица у Подгорини у процесу формирања типова насеља и традиционалних система друштвених комуникација (до краја XIX и почетка XX века),** *Посебна издања* 9, Историјски архив Ваљево, 5-213.

1996.

– **Ваљевске болнице и њихов санитет 1915. године у књижевним записима Вељка Петровића,** *Гласник Историјског архива* 30, Ваљево, 132-138. (резиме на енглеском)

– **Валтазар Богишић о методи проучавања породице, брака и сродничких односа у нашем народу,** *Гласник Етнографског института САНУ* XLVII, Београд 1998, 29-42.

– **Једно интересовање Вука Караџића за Источну Босну,** *Зборник за историју Босне и Херцеговине* 3, САНУ, Београд 1999. (у штампи).

Милина ИВАНОВИЋ-БАРИШИЋ

Гласник Етнографског института САНУ, књ.. XLVII
Bulletin of the Ethnographical Institute SASA, vol XLVII
Београд 1998.

ЧЛАНЦИ, РАСПРАВЕ И ГРАЂА

Мирјана ПАВЛОВИЋ
Етнографски институт САНУ, Београд

UDK 316.347

РАЗЛИЧИТОСТИ И ЗАЈЕДНИЧКИ ИДЕНТИТЕТ
Срби у Чикагу

Српска етничка заједница у Чикагу је упркос очувања етничког заједништва и специфичности у односу на већинско друштво и високо сегментирана група. Од оснивања до данас у њеном животу се уочавају различите диференцијације од регионалне припадности и локално-културних особености, преко социјално-економских специфичности, до идеолошко-политичких и религиозних сукоба.

Кључне речи: етнички идентитет, етничко заједништво, унутар групна диференцијација.

Етнички идентитет/етницитет је један од најчешћих теоријско-методолошких концепата у проучавању етничких заједница у мултиетничким/мултикултурним друштвима. У таквим приступима исељеничко мањинске групе се обично, мада не и искључиво, посматрају као мање или више хомогене заједнице, а нагласак је на обликовању и испољавању, очувању или губљењу њихових етничних и културних обележја, односно на одликама њиховог заједништва и различитости у односу на већинско становништво или друге етничке заједнице. Циљ овога рада је, међутим, да се сагледају диференцијације у оквиру српске етничке групе у Чикагу. Сматрамо да савремени концепт етничког идентитета комбинацијом ситуационих и супституциналих приступа, синхронијске и дијахронијске равни проучавања, као и подвлачењем субјективне димензије и симболичког карактера етничког заједништва не само да не замагљује унутаргрупне разлике, већ, напротив, упућује на проучавање бројних нијанси које постоје у оквиру етничког заједништва[1]. Зато су

[1] Предности етничког идентитета као теоријско-методолошког концепта у проучавању исељеништва и етничких мањина разматрам у радовима: М. Павловић, Теоријски оквир проучавања етничности Срба у Батањи, *Симпозијум: Друштвене науке о Србима у Мађарској*, Српска академија наука и

различити типови разлика у оквиру Српске етничке групе у Чикагу разматрани на основу анализе појединих симбола њиховог етничког идентитета, али су претходно изложене основне одлике миграције и формирања етничке заједнице.

Исељавање Срба у Чикаго уз неке особености има све одлике насељавања Срба у Америку, па и ширих јужнословенских и европских кретања према САД. Започело је крајем прошлог и у првим деценијама двадесетог века и још увек траје тако да у том граду живи већ четврта, па и пета генерација наших исељеника. Миграција се одвијала с променљивим интензитетом у неколико узастопних етапа које се међусобно разликују по времену, броју, узроку и области исељавања, образовној и социо-економској структури исељеника, што је утицало и на њихову каснији живот у Чикагу.

Најшира категоризација, коју су често користили и сâми исељеници, је на: "старе" и "новодошле" у зависности од тога да ли су се доселили пре или после Другог светског рата и на њихове потомке рођене у Америци. Друга могућа подела је, не према времену већ, према мотивима за миграцију на: економске и политичке емигранте, а трећа нешто детаљнија комбинацијом претходна два фактора разликује: старо исељеништво до Другог светског рата, избеглице или расељена лица - тзв. "ди пи" (од D. P. - displaced persons) непосредно после рата до 1962. године[2] и економску емиграцију до краја осамдесетих када се јавља тзв. "одлив мозгова".

Први српски досељеници у Чикаго били су пореклом из јужнословенских крајева који су се у време њихове миграције налазили под влашћу Аустро-угарске царевине или Отоманске империје (Лике, Кордуна, Баније, Славоније и Војводине, Херцеговине, Црногорског залеђа). Осим њих, у нешто већем броју исељавали су се и Црногорци, а тек од 30-их година овог века и у следећим миграционим таласима јавља се и већи број исељеника из Србије. Матицу су напуштали обично из економских разлога сиромашни, полуписмени земљорадници у најбољим радним годинама, који су се у потрази за брзом зарадом запошљавали као неквалификовани радници на најтежим и најслабије плаћеним пословима у челичанама, ливницама гвожђа, у кланицама или на изградњи путева. Поред основног економског постојали су и други мотиви исељавања: од политичких (побуне и репресалије према православном становништву у Аустроугарској монархији), преко привредних, до авантуристичких.

Током балканских и Првог светског рата миграције су реверзибилне, јер се исељеници враћају у завичај као ратни добровољци. Досељавање нашег живља у Чикаго између два светска рата такође стагнира, али због светске економске кризе, рестрикционих емиграционих закона из 1921. и 1924. године и ниске националне квоте које су САД имале за Југославију[3].

уметнисти, Београд, децембар 1998; Исти, Појмовно-методолошки оквир проучавања етничког идентитета Срба у Батањи, *Гласник Етнографског института САНУ* 40, Београд 1991, 131-145.

[2] Година 1962. је узета као преломна, јер је тада у СФРЈ донет закон о амнестији који се односио на послератне политичке емигранте, I. Čizmić i V. Mikačić, *Neki savremeni problemi iseljeništva iz SR Hrvatske* I, Teme o iseljeništvu 1, Zagreb 1974, 80-90.

[3] B. Čolaković, *Ygoslav migrations to America*, San Francisco 1973, 64

Први досељеници већином несигурни у сусрету са новом средином, а често и дискриминисани, били су принуђени да живе заједно да би једни другима помогли формирајући на тај начин кад год је то било могуће у некој од сиромашних градских четврти своје мале насеобине, колоније. Често су се груписали и по селима или провинцијама из којих су долазили. Тако су прву српску колонију у северном Чикагу дуж Клајборн улице почетком века установили Херцеговци поред којих је био и један број Црногораца и Бокељаца[4], док су у колонији у Јужном Чикагу већином живели Личани и Црногорци. Поред колонија почетком века исељеници оснивају и низ својих организација: потпорна друштва, црквеношколске општине (ЦШО), школе, хорове, а нешто касније почињу да издају и своје новине и публикације. Тако врло рано Чикаго постаје један од центара српских исељеника у Америци, а од 1923. године и седиште Српске епархије[5].

Следећи талас, потпуно другачији од претходних обухвата исељенике непосредно после Другог светског рата до 1962. године, претежно наше заробљенике из немачких логора. Различитих струка и нивоа образовања они земљу напуштају због политичких разлога (долазак комунизма на власт у Југославији), а у Чикаго, односно Америку, се усељавају одједном и у великом броју (око 80 хиљада) као избеглице и расељена лица, на основу закона Displaced Persons Act из 1948. године и Refugee Relief Act из 1953. године[6]. Како у Америку стижу уз гаранције и помоћ Српске православне цркве и ретких богатијих појединаца, прво се насељавају у постојеће колоније и постају активни у већ оформљеним организацијама, али убрзо напуштају колонију и оснивају нове организације које више одговарају њиховим идеолошким опредељењима. У матици они су обично означавани идеолошким именом "политички емигранти".

У периоду од 1962. године, па до средине 80-их година Чикаго насељава опет већином економско исељеништво, али са подручја уже Србије, повољније старосне и квалификационе структуре, међу којима се јавља велики број квалификованих радника, па и висококвалификованих стручњака. Како, због различитих узрока, а посебно ширења црначког становништва на југ, раслојавање колонија започиње 60-их година, они се у њих обично не насељавају, ретко су чланови претходних организација, и то обично само ЦШО, а основали су и мали број својих не много утицајних организација.

Последњи талас исељеништва из Србије од 90-их година до данас обухвата велики број младих, стручних и научних кадрова. Та појава је позната као "одлив мозгова"[7].

Разлике у времену, демографским и социо-економским одликама миграције одразиле су се и на различите културне специфичности, навике, склоности и интере-

---

[4] М. Јефтић, *Мала Србија*, Њујорк 1916, 19.

[5] *Споменица, Тридесетогодишњица СПМ* Св. Сава и шездесетогодишњица СПЦ у Америци, Либертивил 1953, 69-72.

[6] M. Petrovich and J. Halpern, Serbs, *Harvard Encyclopedia of American Ethnic Groups,*, Cambridge and London 1980, 920.

[7] Само у периоду 1990-1993 у иностранство је отишло 719 истраживача. В. Гречић, *Убрзани одлив стручњака као последица санкција - узроци, легитимитет, легалитет и последице*, Научни скупови САНУ књ. 76, Одељење друштвених наука књ. 15, Београд 1994, 137.

се, ставове и вредности исељеника, али и на њихову адаптацију, друштвени положај, начин живота и организовања у новој средини како у оквиру исељеничко-етничке заједнице тако и доминантног друштва. Стога, иако се Срби у Чикагу обично означавају као посебна и јединствена етничка заједница у односу на већинско становништво и друге етничке групе у граду, они, ипак, упркос очувању етничких специфичности и идентитета, у суштини представљају сложену и хетерогену етничку групу у којој се уочавају различити типови разлика од регионално-културних преко социјално-економских до политичко-идеолошких и верских.

Стицајем различитих историјских околности Срби у Чикагу су, као што је већ наведено, потицали из региона који су се развијали под политичком доминацијом и културним утицајем различитих држава: почетком века Аустроугарске монархије, Отоманске империје и самосталних краљевина Црне Горе и Србије, после I св. рата Краљевине, а после Другог св. рата социјалистичке Југославије и од њеног распада самосталне Хрватске, Босне и Херцеговине и Југославије као савезне државе Србије и Црне Горе. Те велике историјске турбуленције одразиле су се с једне стране на свест о националној припадности, а с друге, на бројне локалне разлике у традиционалној културној баштини српских исељеника у Чикагу.

Тако Срби који су се исељавали с територија бивше Аустроугарске монархије нису у потпуности имали изграђену свест о националној припадности, па су се често осећали, а у америчким пописима становништва и изјашњавали, по регионалном принципу као Босанци, Херцеговци, Крајишници, Личани, Банаћани итд. Поред тога, они су често у рубрикама матерњи језик наводили неки од дијалеката српског језика: црногорски, босански, херцеговачки. Исељеници из Црне Горе, пак, осећали су се или као Срби или као Црногорци, а они из Србије као Срби. Осим тога, међу исељеницима који матицу напуштају по оснивању прве Југославије, а посебно међу онима из трећег таласа, јавља се и немали број Југословена. Истовремено они као матерњи језик често наводе српскохрватски. И потомци наших исељеника у Америци код којих је очувана свест о заједничкој етничкој припадности такође се различито осећају и изјашњавању. Припадници друге генерације обично се изјашњавају као Американци српског порекла (Americans of serbian decent) или ређе као Срби рођени у Америци (American born Serbs)[8], док се припадници треће генерације обично осећају као Американци.

Диференцијације у оквиру српске етничке заједнице на регионалној, уже националној или наднационалној основи посебно долазе до изражаја при формирању исељеничких организација и најбоље се уочавају у њиховим називима. Тако је, на пример, у колонији у северном Чикагу 1878. године основано прво српско друштво "Обилић" које 1881. године добија назив Српско-црногорско литерарно и добротворно друштво. Ново име је изабрано "да се Црногорци не би одметнули и створили своје посебно удружење"[9]. У истој колонији постојао је и Први српски

[8] Двојни етнички идентитет и његове симболичке манифестације код друге генерације наших исељеника у Чикагу анализирам у раду: М. Павловић, Двојни идентитет - Срби у Чикагу, *Етнолошке свеске* 9, Нови Пазар 1989,

[9] П. Слепчевић, *Срби у Америци, Белешке о њихову стању, раду и националној вредности*, Женева 1917, 42.

братски добротворни савез који је популарно називан Херцеговачки[10]. Личани који су углавном насељавали колонију у јужном Чикагу својим организацијама су, пак, најчешће давали називе или по именима светаца које су славили: св. Јован, св. Ђорђе, св. Никола или по територији са које су чланови друштава потицали: Српско потпорно друштво "Лика и Крбава", СПД "Балкан" итд[11]. Подвојеност између Личана и Црногораца у тој колонији је кулминирала формирањем посебних црногорских организација: Потпорно удружење "Љубав Црногорца" (1905-1912) и сестринство "Кнегиња Милица" које су имале и посебну подршку власти са Цетиња.[12] Поред њих нешто касније су основани Црногорски просветни клуб "Његош", као и посебно Коло српских сестара "Кнегиња Зорка".[13]

Међутим, регионални називи и формирање посебних црногорских друштава често су сматрани штетним по српску слогу и национално јединство. Осим тога, у време балканских и Првог светског рата јача свест о српском заједништву, па се у колонијама оснивају нове националне организације или старе добијају национално име (Српско јединство, Српска народна одбрана, Краљ Петар I Карађорђевић). То је и суштински разлог што Српско-црногорско друштво 1918. године мења назив у Српско јединство, мада се у предлогу истиче да "претходно име апострофира само постојеће самосталне српске државе док Срби живе у различитим државама, па је ново целисходније, јер их не цепа на пределне целине, већ обухвата све Србе"[14]. Исто тако су и верски називи друштава били подвргнути критикама, јер ни они нису представљали јасно национално обележје. Зато је бивше друштво "Балкан" добило име "Краљ Петар I Карађорђевић" и то је прва организација наших исељеника у Чикагу која узима национално уместо верског имена[15].

У исто време јављају се и прве идеје о ширем јужнословенском заједништву, чији су носиоци били блиски социјалистичкој идеологији (нпр. Југословенски социјалистички савез у оквиру Социјалистичке странке Америке). Југословенски клубови су нарочито стварани после другог светског рата, али распадом Југославије 90-их година долази и до њиховог раздвајања по националној основи: Српски клуб, Хрватски клуб итд.

Врло рано у првим деценијама 20. века јављају се и оганизације чији називи наглашавају и заједништво наших исељеника са америчком средином, (на пример Српско-америчко друштво "Св Ђорђе")[16].

Регионална припадност и завичајне разлике Срба у Чикагу нису се испољавале само на институционалном нивоу, већ се уочавају и у бројним елементима њихове традиционалне културне баштине, па и онима који се обично издвајају и анализирају као симболи њиховог етничког идентитета: матерњи језик, обичајна пракса,

---

[10] B. Hrabak, *Srbi iseljenici u SAD do prvog svetskog rata*, Novi Sad 1980, 151.

[11] L. Pejivić, Prikaz naših iseljenika, *Život i rad američkih Jugoslovena* knj. 4, Čikago 1939, 21-23.

[12] Д. Дрљача, Исељеници из Црне Горе у Дулуту (Минесота САД) према црквеним матицама, рад саопштен на скупу "*Традиционална народна култура у Црној Гори*", Цетиње, октобар 1998 (у штампи).

[13] *Fiftieth Anniversary 1919-1969*, St. Archangel Michael SOCh, South Chicago 1969, 234.

[14] *Споменица: United Serbian Society*, 100th Anniversary, Chicago 1981, 15

[15] L. Pejović, *наведено дело*, 23.

[16] *Споменица СПЦ Воскрсенија Христова 1905-1955*, Чикаго 1955, 275.

религиозни ритуали, исхрана, одлике менталитета, ставови норме и вредности, и низ других. Овом приликом покушаћемо да их размотримо на примеру музике као једног од симбола етничког идентитета. Традиционални инструменти Лике и Црне горе, крајева из којих су први исељеници најчешће потицали, биле су гусле. По једном извору у првим данима живота у Америци њима је једина разонода била да се окупе уз епско певање неког гуслара и сећање на завичај. Из таквих окупљања настало је и прво српско друштво у Чикагу, "Обилић"[17]. Гусле се као музички инструмент више углавном не користе, али се и даље јављају као украсни предмет у кућама исељеника пореклом из тих крајева, па су као такве задржале функцију симбол њиховог етничког идентитета. У Лици, Војводини и другим областима које су се налазиле под влашћу Аустроугарске веома популаран инструмент била је и тамбурица. Она је своју популарност задржала, па се ни данас ниједна прослава не може замислити без тамбурашког оркестра. Али тамбурица је, као још неки културни елементи, заједничка и српској и хрватској етничкој групи у Чикагу[18]. С друге стране, пак, традиционални инструмент каснијих таласа исељеника који су већином потицали из Србије била је хармоника. Исту везаност коју су ранији исељеници осећали према тамбурици, нови су имали према хармоници и традиционалним народним колима. Доласком већег броја исељеника пореклом из градске средине у музици се јављају старе градске песме. И на крају међу неким исељеницима, посебно оним из трећег таласа, популарне су новокомпоноване народне песме. Треба истаћи да док су стари исељеници, односно њихови потомци, углавном прихватили хармонику и кола, мада за њих ипак нису везани као за тамбурицу, према староградској музици су потпуно равнодушни, док новокомпонована код њих изазива прави отпор - не осећају је као своју, сматрају је примитивном и потпуно је одбацују. Дакле, с једне стране, поједине групе исељеника негују и развијају музику која је заједничка и неким другим етничким групама, а истовремено неколико српских група негује различиту музику, што је условљено временом доласка појединих таласа и облашћу из које су потицали.

Срби у Чикагу ни у социоекономском смислу нису хомогена група, што се такође најбоље манифестује у типовима организација и њиховим називима. Друштвено-економски положај исељеника прве генерације првенствено је зависио од времена доласка, дужине боравка у Америци и стручних квалификација. Почетком века матицу су, као што је већ речено, обично напуштали сиромашни, полуписмени, земљорадници у најбољим радним годинама који су се без стручних квалификација и у потрази за брзом зарадом запошљавали као најслабије плаћени неквалификовани индустријски радници. Тек после више година проведених у новој средини поједини исељеници су успели да се боље снађу: научили су језик, примили су држављанство и стекли су много веће радно искуство, па су добијали лакше, стручније и боље плаћене послове. Најспособнији међу њима успели су и да се осамостале. Најсигурнији и најуноснији пут просперитета било је отварање продавница, кафана или банака у колонији и обављање других послова за земљаке. На

[17] *Исто*, 53.

[18] Тамбурашки оркестри оснивани су и при школама и универзитетима у Америци, W. Kolar, A History of the Tambura II, *The Tambura in America*, Pittsburgh 1975, 40-86.

тај начин већ код исељеника првог таласа долази до економског раслојавања, па и стварања богатијих и моћнијих појединаца који се међусобно боре за бољи друштвени положај и статус у оквиру колоније. Ипак још 1939. године само 3% Срба у Америци је имало сопствени бизнис[19].

Исељеници другог таласа имали су бољу образовну и стручну квалификацију у матици. У почетку и они су се запошљавали као фабрички радници, али су у то време услови рада и наднице биле много повољнији. Осим тога, врло брзо су научили језик, а многи су у Чикагу завршили више школе или курсеве, па су самим тим и брже напредовали и лакше се осамостаљивали. Обзиром да су у матици представљали образованији и угледнији слој од претходних исељеника и њихових потомака, сматрали су да им виши друштвени статус припада и у колонији. Како стари исељеници, а посебно њихови потомци, нису били вољни да им већ стечени положај препусте, то је у колонији дошло до великих превирања.

Најбоље су се ипак снашли исељеници трећег таласа. Међу њима је био већ велики број квалификованих радника и не мали број висококвалификованих стручњака који су са знатно вишим образовањем и већ стеченим радним искуством долазили у Чикаго. Стога чим науче језик они се знатно брже крећу на лествици успешности и у америчком окружењу[20].

Социо-економско раслојавање српске заједнице на институционалном нивоу одразило се у формирању и распадању бројних исељеничких организација, њихових фракција и савеза који су се стално међусобно сукобљавали и борили за друштвену моћ у колонији и већи утицај на земљаке. Али, као и ранији регионални, и социјални сепаратизам је често био идеолошки обојен, да би временом прерастао у отворен политички сукоб, па су и антагонизми између различитих исељеничких организација прошли неколико фаза.

Тако већ поменута поделе завичајних група са провинцијским обележјима, појавом првих богатијих исељеника у колонији прерастају у борбу за појединачне економске интересе и личну друштвену афирмацију. На пример, салунари и шифткартароши су имали велики утицај на исељенике јер су обављали бројне послове за њих. Као најбогатији и најугледнији појединци били су и оснивачи или веома активни у одборима исељеничких организација, у добротворним и црквеним друштвима, а често су се бавили и политичким агитацијама. На тај начин су конфликти интереса већ међу исељеницима првог таласа довели до тога да је у једном тренутку постојало чак четири сукобљена савеза српских потпорних друштава.

Али временом антагонизми са регионалном и социјално-економском позадином добијају идеолошки облик и прелазе у етапу борбе између националиста и социјалиста која је трајала до Другог свецког рата. Наиме, пред Балканске и Први светски рат у многим организацијама, као што је већ наглашено, преовлађује борба за српске националне циљеве. Новим тенденцијама супротстављају се појединци и групе који су сматрали да посебно потпорне организације своје активности првенствено треба да усмере на социо-економске интересе и побољшање укупних

[19] П. Слепчевић, *наведено дело*, 87.

[20] Опширније о социоекономским карактеристикама српских исељеника у Чикагу видети у: М. Павловић, *Срби у Чикагу. Проблем етничког идентитета*, Београд 1990.

услова живота исељеника. Истовремено се развија и све отворенији идеолошки сукоб између националиста и социјалиста посебно по питању слања добровољаца за рат у матици[21]. Те борбе обележиле су и лик М. Пупина у исељеничкој штампи[22]. Иако светски научник, најпознатији представник српске емиграције, њихов велики добротвор и врло активна особа у организовању исељеника, он од својих противника добија небројене негативне епитете: конзервативни националиста, профитер, издајник[23]. Стога, због тих бројних размирица тек 1929. године долази до уједињења српских друштава око Српског народног савеза "Србобран" и много мањег савеза "Јединство"[24].

Међутим, поред претходна два савеза Срби су од тридесетих година били организовани и у оквиру IWO (International Workers Order) прогресивне радничке потпорне организације. Већина чланова српске секције IWO били су и чланови СНС и међу њима је настављена борба која се све више претварала у идеолошки, па и отворен политички сукоб између националиста и социјалиста[25].

Из претходног излагања лако је уочљиво да су се Срби у Чикагу и по својим политичким опредељењима доста разликовали и често сукобљавали. Наиме, још почетком века један део исељеника приступио је револуционарном радничком покрету оснивајући у њему националне секције. Тако је већ 1910. године формиран поменути Југословенски социјалистички савез у оквиру Социјалистичке странке Америке. Али још при оснивању део исељеника се одвојио и приступио Социјалистичкој радничкој странци Америке, основавши Југословенску социјалистичку радничку федерацију. После Првог светског рата и раздора како међу нашим радницима, тако и у Социјалистичкој партији Америке, лево оријентисани наши исељеници прикључили су се Комунистичкој партији Америке, а десно оријентисани стварају свој Југословенски просветни савез[26]. Ипак треба напоменути да у Чикашким колонијама комунисти нису имали већи број присталица или се њихов утицај није посебно осећао. Интересантно је и нагласити да у каснијим периодима као организована група наши исељеници нису учествовали у политичком животу Америке, док су као појединци већином гласали за републиканце.

Конфликт између националиста с једне и комуниста с друге стране у оквиру српске заједнице у Чикагу, па и у Америци, посебно долази до изражаја током Другог светског рата када је свака од групација подржавала један од међусобно сукобљених покрета против немачке окупације у матици, четнике или партизане. Политички живот поново се интензивира непосредно после Другог светског рата променом друштвеног уређења у Југославији и доласком великог броја политичких емиграната. Како исељеници другог таласа нису успели да се изборе за већи

---

[21] П. Слепчевић, *наведено дело*, 51-56

[22] M. Pavlović, Mihajlo Pupin's character in emigration and domestic press, *Proceedings of the Sympo-siym "100th Birth Anniversary of Luyis Adamic – Intellectuals in Diaspora"*, Ljubljana 1999, 171-178.

[23] Шифкарташ и конзул, *Американски Србобран*, 21.2.1920, 2.

[24] *Споменица Српског народног савеза 1901-1951*, Питсбург 1951, 37.

[25] M. Marković, *O razvoju naprednog pokreta kod Amerikanaca i Kanađana jugoslovenskog porekla, Jugoslovenski napredni pokret u SAD i Kanadi 1935-1945*, Toronto 1983, 34-35.

[26] I. Čizmić, *Hrvati u životu SAD*, Zagreb 1982, 175-181.

друштвени положај у колонији и у постојећим организацијама и пошто су имали већ формиране политичке ставове због којих су првенствено и емигрирали, они оснивају своје посебне, већином политичке организације, али са идеолошким опредељењима пренетим из матице. Иако су припадали различитим политичким покретима и странкама у земљи, заједничка карактеристика им је била борба против комунизма. Стога су у Чикагу никле бројне политичке организације (Покрет српских четника "Равна гора" Српски четници "Гаврило Принцип" и др). Међутим већина њих своја идеолошка опредељења није успела да прошири на касније таласе и генерације исељеника.

Исељеници трећег таласа нису ни покушали да се наметну у оквиру исељеничке заједнице и старијих организација. Свест о свом вишем образовању и друштвеном нивоу у односу на претходне таласе и њихове потомке, они су манифестовали формирањем својих посебних већином културних или стручних организација (на пример Српски академски клуб и др), а од старих су били чланови већином само црквено-школске општине. Међутим, ни они у своје организације обично нису успели да привуку друге групације исељеника.

Размотрене диференцијације у српској етничкој заједници кулминирали су расколом у Српској православној цркви у Америци. Наиме, црква је у дугом периоду од оснивања првих ЦШО почетком века, па до раскола 1963. године у Америци била једина организација која је окупљала и обезбеђивала сарадњу различитих сегмената српске етничке заједнице било да су потицали из различитих локалних и културних традиција у матици, или да су припадали различитим социјално-економским слојевима и политичким опредељењима у дијаспори. Бројне регионалне, културно-традицијске разлике она је покушавала да ублажи, ако не и избрише, унификацијом и кодификацијом симплификованих модела обичајне праксе у којима је било чак и страних елемената нове средине. Осим тога, она је свој утицај морала да шири на различите слојеве становништва чије су се потребе међусобно разликовале, као што смо већ истакли, како у социо-економском тако и у идеолошком смислу, али и да социјализује нове генерације следбеника. Стога је бројне социјалне сукобе и идеолошке конфликте покушавала да амортизује и артикулише истицањем у први план исте религијске припадности српских исељеника и њеним поистовећивањем са националном припадношћу[27].

Али крајем 1963. и почетком 1964. године долази до расцепа у Српској православној цркви у Америци што доводи до великих сукоба, чак и судских процеса и потпуне подвојености у етничкој заједници. На једној страни биле су присталице јединства са српском православном црквом у Београду тзв. "федералци", а на другој присталице издвајања и оснивања самосталне Српске православне цркве у Америци, која се неће налазити под утицајем комунистичког режима у Београду како су истицали тзв. "расколници". Међутим, иако се јавио у верској организацији, а првенствено представљан као идеолошки сукоб[28], раскол по својој суштини

[27] Улогу Српске православне цркве у Чикагу анализирам у раду: М. Павловић, Религијска и етницка припадност, *Гласник Етнографског института Српске академије наука и уметности* XLVI, Београд 1997

[28] Dj. Vrga and F. Faheu, Changes and Socio-religious Conflict in an Ethnic Minority Group, *The Serbian Orthodox Church in America*, San Francisco 1975

није представљао верски раздор, већ кулминацију свих диференцијација у српској етничкој заједници до тада. Интересантно је навести да су црквени расколи карактеристични и за друге и православне и католичке цркве (руска, пољска) у Америци. Поновним успостављањем јединствене СПЦ у Америци 1990. године раскол је формално превазиђен, али су бројне друге различитости међу исељеницима, чију је манифестацију представљао, остале. Осим тога, јавиле су се и нове изазване доласком нових и другачијих исељеника и бурним савременим политичким догађајима у матици. Илустративан пример у том смислу, али у српској заједници у Канади, је термин "пасошари" којим у жаргону друге групације исељеника обележавају легалне, високообразоване исељенике (Lended Imigrants)[29].

На крају треба истаћи да различити типови диференцијација и сукоба којима је, као што је већ приказано, био прожет целокупни живот српске етничке заједници у Чикагу најјаснији одраз добијају у обележавањима и етикетирањима супротстављених група: староседеоци/новодошли, староседеоци/"Д. П."-јеваци, Личани /Црногорци, Херцеговци/Шумадинци, националисти/социјалисти, комунисти/четници, љотићевци/четници, Срби/Србоамериканци, федералци/расколници итд.

Дакле, иако се често представља као јединствена, Српска етничка заједница у Чикагу, па и у Америци, је високо сегментирана група. Разлике које се манифестно исказују као идеолошко-политички или религиозни конфликт, последица су већином идеолошког пребројавања у суштини дубљих и значајнијих диференцијација по регионалној припадности, на социо-економској основи и у традиционалној културној баштини.

Mirjana PAVLOVIĆ

DIFFERENCES AND MUTUAL IDENTITY
The Serbs in Chicago

Differentiations within Serbian ethnic group in Chicago are studied in this work with applying contemporary concept of ethnic identity. That means the combination of situational and substitution approaches, synchronic and diachronic analysis and stressing of the subjective dimension and symbolic character of ethnic mutuality. The analysis has shown that Serbian ethnic community in Chicago is a multiple segment group although it is very often seen as presented as a unique ethnic group. Differentiations shown as ideologically political or religious dispute are the consequence of mostly ideological issues. They are in fact deeper and more important differentiations concerning national belonging, social-economic background in traditional cultural heritage which have followed life of the community since its beginning.

[29] М. Прошић-Дворнић, *Етнички односи Срба са другим народима и етничким заједницама*, Посебна издања ЕИ САНУ, Београд 1998, 283-289.

Гласник Етнографског института САНУ, књ.. XLVII
Bulletin of the Ethnographical Institute SASA, vol XLVII
Београд 1998.

Драгана АНТОНИЈЕВИЋ
Етнографски институт САНУ, Београд

UDK 396 : 175

НАСИЉЕ НАД ЖЕНАМА И СЕКСУАЛНИ МОРАЛ: ПОТИСНУТА ПОВЕСТ УСТАНИЧКОГ ДОБА У СРБИЈИ

Крајем 18. и почетком 19. века Турско царство је ушло у период криза и немира. Сигурност становништва, услед насиља јањичара, озбиљно је била нарушена. Такве су биле околности које су произвеле устанке у Србији. У позадини тих догађаја, одвијала се драматична прича о женама као жртвама разноврсних облика физичког и сексуалног насиља. Анархични односи у друштву учинили су да је сексуални морал опао, а обичајима регулисани друштвени односи били поремећени. У раду су дати преглед и анализа различитих облика насиља над женама и сексуалног понашања који су били повезани са променама друштвених и политичких прилика у Београдском пашалуку на почетку 19. века.

Кључне речи: устаничко доба у Србији, жене, насиље, сексуални морал, отимање девојака, чедоморство, ванбрачни односи, прогон вештица, обичајно право, законске регулативе и прописи.

У позадини бурног тока устаничких времена у Србији, ван битки и бојева, победа и пораза, дипломатских преписки и преговора, о чему нам прича званична историографија, одвијала се, донекле потиснута у страну, једна једнако драматична повест. *То је повест о женама.* Њих нема у биткама, јер је рат мушки посао; не срећу се ни у јавним и важним пословима који су вођени тих година, али из записа историје, из сећања и казивања учесника и сведока, из каснијих законских регулатива, схватамо да су жене имале посебну улогу и специфичан значај у тим збивањима. Уосталом, на неки начин, устанак је због њих и почео!

Колективно тело жене

Ово је прича о једном посебном сегменту живота жена који је, како ћемо видети, повезан са друштвеним током збивања и променама које су се одиграле у Србији на крају 18. и на почетку 19. века. Реч је *о насиљу над женама и о сексуалном моралу и понашању.* Унутар традиционалног, патријархалног обрасца, жена је имала своју одређену улогу. Вреднована као радна и репродуктивна снага, подређена оцу, мужу, свекру, али и другим мушким члановима породице, жена је имала и посебну, симболичну вредност за мушкарца. Она је била његова *својина* и његов *"рз" - образ или женско поштење,* и као таква, била је најчешћа жртва физичког и

сексуалног насиља. Тим важнија и вреднија жртва, што је удар на својину и "образ" био јачи. Слободно се може рећи да је историја човечанства исписана, добрим својим делом, актима отимања, преотимања, физичког и моралног насиља над женама као посебним обликом разрачунавања међу самим мушкарцима. Фундаменти таквог понашања налазе се дубоко у биолошком, филогенетском понашању сисара којима и човек припада. Али, само је људска раса овом чину придала симболични смисао и тиме га, између осталог, суштински везала за питање развоја друштва и културе. Мера цивилизацијског напретка неког друштва одређена је мером бриге за сâму жену као жртву тог трауматичног чина. Такав став, међутим, захтевао је миленијуме мукотрпног развоја људске културе и свести. Мора се, стога, истаћи кључна чињеница: не боли мушкарца толико насиље над женама жена ради, колико их боли симболични аспект тог насиља које је уперено ка њима самима! Силовати нечију жену или кћерку представља бруталан и отворен акт доминације једног мушкарца над другим мушкарцем, и управо та чињеница даје суштински смисао мушке побуне против тог чина!

* * *

У овом тексту биће, дакле, речи о различитим видовима насиља над женама у доба великих превирања у Србији. Тај период се може поделити на три временска одсека који карактеришу различити степени и облици насиља у спрези са променама које су се дешавале у српском друштву. *Предустанички период* обухвата догађаје у другој половини 18. века, као и време дахијске управе над Србијом када је зулум над становништвом достигао свој врхунац. *Устанички период* се односи на саме ратне године, 1804-1815, који карактерише криза, општа пометња, друштвена несрећеност и висок степен насиља у свим доменима друштва, праћених, додуше, покушајима да се основним правним актима уреди држава под Карађорђем. Коначно, *постустанички период* припада добу прве владавине кнеза Милоша Обреновића, а одликује се постепеним и континуираним напорима да се уреди држава и односи у друштву регулишу извесним правним и цивилизацијским нормама. Круну овог процеса чини доношење српског Грађанског законика 1844. године, који је започео кнез Милош 1829. оснивањем комисије за израду Законика, а довршен је, после извесних одлагања, за време кнеза Александра Карађорђевића.

Унутар овако одређених временских периода који кореспондирају са одговарајућим друштвено-политичким приликама, могу се издвојити три врсте субјектно-објектних облика насилног понашања. То су: *насиље Турака над Српкињама, насиље Срба над Српкињама, и насиље Срба над Туркињама.*

Предустанички период

Историографија нема тачна ни поуздана сазнања о томе како је живело српско село под турском влашћу, а поготово какви су били односи унутар породице. Суочавамо се, дакле, са једним великим временским периодом у друштвеном животу српског народа о коме, са историјске и етнолошке тачке гледишта, нисмо у стању да доносимо сасвим ваљани суд. Наша сазнања крећу се уопштеним током у коме се каже да се српски народ вратио патријархалном, племенском и задружном начину живота. Јед-

но од општих места у етнографској грађи такође је и опис мање-више познатог модела патријархалне породице и морала који јој је био својствен. У таквом обрасцу, подређено место жене није било спорно. Али оно што, на пример, не можемо са сигурношћу рећи јесте: каквим облицима насиља је жена била изложена у својој породици, а каквим од стране турских освајача за све време њихове владавине; и, што је такође веома важно, какве су биле последице прекршаја моралних и социјалних норми. До извесних података долазимо тек пред крај 18. и са почетком 19. века, када се у српским изворима јавља већи број казивања, сведочења и записа. Али и тада, прича о женама и њиховој судбини је тек узгредна и мање важна, посредована, за званичну историју, битнијом причом о значајним догађајима и знаменитим личностима.

Прве етнографске белешке о животу српског народа тога доба оставио је Вук Караџић. Иако у његовим списима нема детаљнијег помена о положају жена, наилазимо на један значајан податак. Говорећи о *глобама* које су Турци наметнули, он помиње две врсте глоба које су, очигледно, погађале српски народ. Једна је била "крвнина" - накнада у новцу за убијеног човека, и друга, глоба за *ванбрачно дете које девојка роди.* Вук, додуше, даје коментар да се то ретко догађало, мада каже да је та глоба постала отуда што су се таква деца *обично мртва налазила*, али "се после није питало је ли дијете живо или мртво".[1] Опште прихваћено је схватање да су се у нашем патријархалном друштву великим грехом сматрали предбрачни полни односи. Наводно, девојка која изгуби невиност, а посебно она која роди ванбрачно дете, често је у народу била сурово кажњена. У неким крајевима су такве појаве изазивале не само реакцију друштва, већ, како се веровало, и одмазду виших бића.[2] Многе народне песме, предања и веровања обрађују овај мотив. Сазнање које нама, међутим, пружа податак о глобама јесте да је, упркос прокламованом патријархалном моралу, било ванбрачне деце и сексуалних односа неудатих девојака. *Не уводе се глобе, нити се законом забрањује нешто што је тек усамљена или спорадична појава*! Премда је за породицу, па и цело село, такав догађај несумњиво представљао срамоту и несрећу, из каснијег излагања ћемо видети да је ванбрачних односа и чедоморства било у много већој мери него што је то Вук био спреман да призна.

Отмица девојака и њихова насилна удаја био је општераширени обичај међу Србима, који је продро у све слојеве друштва. Прве помене налазимо још у 13. веку, а у Душановом законику постоји одредба којом се строго кажњава отмица жена. Наше народне песме опевале су и ове догађаје, који су тешко погађали породицу отете девојке, као и њу саму. Премда је овакав вид понашања био осуђиван и од стране самога народа, то није имало утицаја да се овај ружан обичај изгуби. Отмице су вршили многи сиромашни, одбијени и увређени младићи, али и читаве хајдучке дружине. Гаја Пантелић, Карађорђев пријатељ и саборац, у својим казивањима оставио је низ драгоцених сведочанстава. Он наводи како је, пред крај последњег аустро-турског рата 1788-1791, много хајдука и фрајкораца кренуло по селима да отима девојке; и такође, поименице наводи чије је све кћери Карађорђе отео за своју дружину док је био хајдучки харамбаша.[3] Уосталом, и сâм Карађорђе

[1] Вук Караџић, *Описаније Србије*, Београд, 1989, 12.
[2] Душан Бандић, *Табу у традиционалној култури Срба,* Београд, 1980, 327.
[3] *Казивања старца Гаје Пантелића из Тополе Исидору Стојановићу,* у *Казивања о српском*

се оженио отмицом. Он је просио Јелену Јовановић из Маслошева, али је био одбијен због сиромаштва, јер је Јеленина породица била имућнија. Оно што није могао да добије начином који су одређивали обичаји, Ђорђе је остварио отмицом: уграбио је Јелену и одвео је својој кући када је једном дошла с котловима на воду.[4]

Још једно питање, везано за другу половину 18. века, тачније до дахијске управе, остаје донекле нејасно. То је питање односа Турака према српским женама и девојкама. У литератури скоро да се не срећу никакви подаци о томе. Зна се да су се Турци, начелно, држали подаље од села у којима су живели Срби. Али када је крајем 18. века Турско царство ушло у период тешких криза и немира, и када су се на Балканском полуострву намножили јањичари и крџалије, сигурност и безбедност становништва, а самим тим и његов морал, били су веома нарушени. Опет, сасвим посредно, назиремо могући одговор. У Карађорђевој биографији налазимо занимљиве податке. О разлозима његовог бекства за Срем прича се следеће. Када се Карађорђе оженио 1786. године, неки Турчин, дошавши у кућу, угледа младу Карађорђеву жену. Силно ју је пожелео и тражио је цело вече да га служи. Најзад, затражи да с њом проведе ноћ. Будући да Карађорђе то није хтео да отрпи, он убије Турчина, ишчеречи леш, закопа га под огњиштем, а онда одмах спреми целу породицу за бег.[5] Сличну верзију даје и Гаја Пантелић, али код њега не долази до убиства, јер је, по њему, Карађорђева мајка наслутила могући ток догађаја и благовремено упозорила сина на опасност: "Сине Ђорђе, ти си се оженио, а доћи ће Мула Хусејин,[6] те ће нас оправити куд које, *а он ће с младом чинити што му је воља*; а ти сине, који си дорастао до своје снаге и свога јунаштва, не мош то трпити, него ћеш га убити, па ћемо се поробити и пропасти. Но бежи пре зла, да бегамо у Немачку". Када је сазнао за њихово бекство, Мула Хусејину је било криво. Он позове Карађорђеву мајку Марицу у Земун где се састане са њом молећи је да се врате. Али, она га је одбила, наводећи зла која је починио, па и то да ју је терао "*те сам ти жене бирала и теби подводила*"![7] Овај сликовити пример наводи нас на закључак да је турско господарско право на српске жене била, ако не честа, онда свакако позната и уобичајена појава.

На самом прелазу векова, од 1791. до 1801, за Србе у Београдском пашалуку наступио је период релативног мира и напретка када је за београдског везира постављен Хаџи-Мустафа паша, о коме Вук Караџић пише да је "Србе тако пазио и чувао, да га и данашњи дан жале и спомињу, и кажу, да је он био српска мајка".[8] За време његове управе, Београдски пашалук је доживео крупан преображај. Србима су дате повластице које су ову област учиниле донекле аутономном. Кроз установу кнежинске самоуправе и самостално вођење локалних послова, Срби су се навикавали да сâми собом управљају. Осим тога, пашалук је донекле и привредно напредовао; православна црква је, мада са владикама Грцима, имала какву-такву улогу национал-

устанку 1804, прир. Д. Самарџић, Београд, 1980, 117, 119.

[4] Драгослав Страњаковић, *Карађорђе*, Београд, 1938, 167; Радош Љушић, *Вожд Карађорђе, књ. 1*, Смедеревска Паланка, 1993, 26, 27.

[5] Миленко Вукићевић, *Карађорђе*, I, Београд, 1907, 52, 53.

[6] Мула Хусејин је био господар Загорице где је тада живео Карађорђе.

[7] *Казивања, Гаја Пантелић*, 79, 81, мој курзив.

[8] Вук Караџић, *Грађа за српску историју нашега времена*, Београд, 1898, 4.

не организације; и коначно, први пут је била установљена српска народна војска, која је била дело Хаџи-Мустафа паше. Формирана за одбрану од јањичара, ова организација је у великој мери допринела томе да Срби дођу до сазнања о својој снази и војној вредности. Као један од најревноснијих присталица реформи султана Селима III, Хаџи-Мустафа паша водио је одлучну борбу против јањичарске самовоље. Када је, на крају, ипак морао да попусти пред одлуком немоћне Порте да се јањичарима одобри повратак у Београд, пао је, децембра 1801. године, као жртва њихове освете.[9] Разумљиво је, стога, што је ново стање под дахијама деловало поражавајуће на Србе, тек привикле на благу пашину управу. Дахијски зулум трајао је релативно кратко, од 1802. до 1804. године, па ипак, оставио је дубоке последице на српски народ и натерао их је да се, по први пут, сâми подигну на оружје и на тај начин потраже своја права. Дахијска управа озбиљно је нарушила дотад постојеће облике живота: укинуте су повластице а повећане глобе и дажбине; поново су уведени читлуци и по први пут установљени ханови по селима са задатком да контролишу народ; насиљем, страхом и претњама желео се предупредити сваки покушај побуне. Ушавши у само село у коме је до тада становништво углавном неузнемиравано живело, дахије су порушиле и последњу, унутрашњу одбрану српског народа пред турским насиљем.

Оно што је тада настало, савременици су кратко, језгровито и сликовито описали: "Сад већ ни судија други није било у земљи осим даија и њиови каба-даија и субаша. Они су људма судили и пресуђивали по својој вољи, људе били и убијали, глобљавали, отимали коње и оружје, и друго, што им се гођ допало, најпослије стану силовати жене и ђевојке: изгонили су ји у коло, да играју пред њиовим ановима и чардацима, или пред чадорима, па које су им се допадале, оне су узимали к себи; тако данас једну, а сјутра другу: кашто по једну, а кашто и по двије и по три у један пут".[10] Тако је Вук писао о томе, а Гаја Пантелић у својим казивањима наводи насиља која су вршена у околини Тополе где је живео. За ханџије из Жабара вели да су "чинила свако безакоње, особито са женскињама. Заплашили људе, те бегају по трлима и у планину, а они дођу те чине шта оће од жена. У Божурњи Аџи Осман начинио чардак спрећу воденице на брегу, па гледа како жене завађају воду и перу се, па коју оће зове и ради шта је тео с њима. У Саранову Хаџи Тосун био је велики зулумћар; веже човека за реп коњу, па ошине коња и тако људе натеривао да му доводе жене".[11] Али, најомрзнутији и по злу надалеко чувени био је муселим Рудничке нахије Сали-ага, такозвани "Руднички бик", иначе брат дахије Кучук-Алије. О насиљима које је чинио по целој Рудничкој нахији остало је више помена. Са својом пратњом ишао је од села до села, од хана до хана, и терао људе да га на различите начине госте и увесељавају. Међу српске жене и девојке увео је био обичај "краљица" који је изводио пред окупљеним селом. "Краљице" би га својом руком храниле и ракијом напајале, а "после би и краљ и краљица сели покрај Сали-аге или у његово крило и њему угађале на срамоту целом окупљеном народу. Ове краљице морале су Сали-агу из једног села изпраћати у друго, где би га друге краљице дочекале и служиле".[12] А за све то време, српски сељаци

[9] Душан Пантелић, *Београдски пашалук пред Први српски устанак 1794-1804,* Посебна издања САНУ, Одељење друштвених наука, књ.57, Београд, 1949, 265, 266.

[10] Вук, *Грађа,* 8.

[11] *Казивања, Гаја Пантелић,* 82.

[12] *Исти,* 94.

су, како каже Јанићије Ђурић, "све сносили и гледали безчастија, само да остану живи од дана до дана".[13] Има много примера који сведоче колико је касније било тешко српском народу да призна и прихвати неславну и ружну страну своје историје и свог понашања, а следећи цитат то речито илуструје: "Нико не зна ко су и одакле су биле његове (Сали-Агине) робиње које су живе пристајале да деле постељу са Рудничким Биком. Ако је и било таквих случајева, онда то нису биле ћери оних правих Шумадинаца, већ некога од оних других, ропски расположених" писао је 1927. године извесни Лазар Ћурчић.[14] Јула 1803. године, на летњег Св. Аранђела, Сали-ага умало није платио главом за своја иживљавања. Наиме, Карађорђе је са неколицином својих другова дошао у манастир Вољавчу на сабор, а знало се да ће доћи и Сали-ага. Сакривени на манастирском тавану гледали су из прикрајка шта "Руднички бик" чини са девојкама и окупљеним светом. У једном тренутку Карађорђу се смучило и беше одлучио да припуца на окупљене Турке и тако "започне крајину", али га тополски кнез Матија заустави у науму, молећи га да сачека јер су ливаде покошене и њиве пожњевене, те да није време за устанак.[15] По једној другој верзији, Карађорђе је câм одустао.[16] Овај догађај интересантан је из више разлога. Сматра се да је обрачун са Турцима, којих је тада било десетак на сабору, могао бити лак, али одустајање од тога управо сведочи о страху који је био дубоко усађен у душу српског народа, па и câмог Карађорђа. "Дугогодишње ропство и страдања улили су у крв Срба страх од турске силе и моћи. Зулум и страховлада дахија учинили су страх још већим, тако да је досезао границе ужаса. Он је био прва препрека Србима на путу ка слободи, а да су се Срби њега с напором ослобађали, говори и овај пример када ни Карађорђе није имао смелости да постане херој" пише о томе Радош Љушић.[17]

Када је, најпосле, српском народу сав тај зулум додијао, написали су султану тужбу у коме су га обавестили да се такво стање више не може трпети, јер не само да су их дахије "до голе душе оглобиле, него им и *рз* (образ или женско поштење) и закон погазише: *муж није господар од своје жене, ни отац од кћери, ни брат од сестре*; нити је на миру поп ни калуђер, ни црква ни намастир", па ако је он још њихов цар нека им помогне, ако није, нека им то каже да знају, да беже у гору или да скачу у воду![18] Напаствовање жена било је, дакле, један од кључних момената који је препунио меру трпљења. Ни у гору, ни у воду, Срби су се латили оружја. Када сам у уводу рекла да је, на неки начин, *устанак почео због жена*, имала сам на уму управо ове речи, као и оне које је Карађорђе изрекао, позивајући угледне људе на устанак: "*За наше младости и за нашег јунаштва да скинемо тај зулум да нашим женама не вире ноге испод турски ћуркова*".[19]

---

[13] *Копија историје сербске сочињана Јанићијем Ђурићем бившим тајним секретаром верховнаго вожда сербска са описанијем рода жизни Карађорђа Петровића од рођења до кончине смерти и погребенија његова,* у: *Казивања о српском устанку 1804*, прир. Д. Самарџић, 28.

[14] *Шумадија и Шумадинци,* "Књижевни Север", г. III, књ. III, св.7, 8, 9, Суботица, 1927, 279.

[15] *Казивања, Гаја,* 94, 95

[16] *Казивања, Јанићије Ђурић,* 28-30.

[17] Љушић, *н. д.,* 49, 50.

[18] Вук, *Грађа,* 10.

[19] *Казивања, Гаја,* 95.

* * *

Завршавајући преглед наших сазнања о положају жена у предустаничко доба, намећу се нека важна питања на која, вероватно, никада нећемо наћи тачан одговор. Какав је положај у кући имала силована жена? Видели смо да је већина мушкараца ћутке прелазила преко тога, схватајући тај чин само као један у низу понижења, иако им је он посебно тешко падао. Да ли је свој бес и срам искаљивао на жени, двострукој жртви у том случају, или се клонио освете због нанете му срамоте? Како је она лично то насиље доживљавала, немајући коме да се потужи, нити ко да је заштити, јер је уплашени муж "бежао у трла и планине"? Какав је био положај силоване девојке? Да ли се, после тога, могла несметано удати, иако очигледно није могла одговарати патријархалном идеалу "невине невесте"? Најпосле, шта је било са ванбрачном децом, зачетом током силовања? Да ли су она уопште чувана, а видели смо да је чедоморства итекако било? Ако су била сачувана, да ли су у породици једнако одгајана као и друга деца, прихваћена без предрасуда иако им је биолошки отац био Турчин? Нема ни једног сведочанства о томе какво је било психичко стање тадашњих силованих жена, девојака и девојчица! А како је на све то гледао српски мушкарац? Како је он сâм живео са том срамотом, пред собом и пред другима? Колико ли је само накупљеног и потиснутог беса, страха и срама допринело стварању "мимикријског карактера" код Срба, оне амбивалентне црте која се одликује истовремено ауторитарношћу и ригидношћу с једне, и понизном потчињеношћу и послушношћу с друге стране!

Устанички период

Већина наведених појава биле су присутне и током устаничког, па и постустаничког периода: отмице девојака, родоскврњење, преотимање туђих, удатих жена и ванбрачни полни односи. Додуше, ово последње не би се могло сматрати насиљем над женама, јер претпостављам да су жене, углавном, добровољно напуштале своје мужеве да би отишле с другим или се пак упуштале у ванбрачне љубавне авантуре. То наводим стога што су такве појаве очигледно биле честе, иако су, сасвим сигурно, представљале прекршај прокламованих норми. Није мали број аутора који сматрају да је за време дахија и током устанка морал српског становништва био опао, а томе је у великој мери допринео и чест живот у збеговима. Преотимању туђих жена и узимању љубавница посебно су били склони највиђенији људи Србије. И Карађорђе и Милош Обреновић имали су, поред својих законитих супруга, низ љубавница са којима су дуже или краће време живели и ванбрачну децу изродили.

Међутим, аршин није био за све исти. Постоји један случај, који се помиње у грађи везаној за период Карађорђеве владавине, а који је и за савременике, изгледа, представљао особити догађај. Реч је о првој жени угледног и богатог трговца, Стевана Живковића. Када би Живковић отишао на војску, "та његова жена би затворила дете у собу, оно би свискавало од плача, а она би, по целу ноћ, с момцима ђускала певајући: Ој где ћемо село селит? Међу очи девојачке? *Пошто се тако била проневаљалила, због јавног блуда је, по наредби Карађорђевој, била бачена у*

Дунав и удављена".[20] Нема, међутим, сведочанстава о томе да ли су на сличан начин завршавале и друге жене које би се "проневаљалиле". Али, ни оне нису остајале дужне својим супарницама. И поново, не знамо сасвим сигурно како је то обичан свет између себе решавао, али зна се, на пример, да је Карађорђева супруга Јелена наложила Павлу Цукићу убиство Вождове омиљене љубавнице Марије - Марјана, коју је, преобучену у мушке хаљине, водио са собом у борбе. Ову жену је, иначе, Карађорђе отео од њеног законитог мужа Петра Николића из Бруснице.[21] Још отвореније је поступила Љубица Обреновић када је у Црнући убила Милошеву љубавницу Петрију: "Пиштољ је Милошев, рука је Љубичина, омашке не може бити", рекла је.[22]

За време Карађорђеве Србије појачан је био и *прогон на вештице*. Нема сумње да је овај обичај постојао и раније, али као да је општа узнемиреност и несигурност у друштву допринела томе да овај вид насиља над женама узме маха. У својим етнографским списима Вук каже да су "жене, на које се сумњало да су вештице, бацали у воду, па која не потоне њу убију, јер се веровало да вештица не може потонути".[23] Сâм Карађорђе је изричито строго поступао према женама за које се сумњало да су вештице. Један од Вождових биографа, Драгослав Страњаковић, наводи случај када је Карађорђе лично ишао у истрагу: "Неко му се потужи да у Жабарима има вештица. Он дође у село да се у то лично увери. Када су осумњичене жене довели, он нареди њиховим мужевима да их свуку и повежу у кургу. После тога ставе свакој клипак под колено и привежу за њега лактове тако, да се глава с коленима састави. Онда зађу његови момци па вежу ужетом понаособ сваку жену преко среде. Затим један од момака ухвати уже за горњи крај, а други баци жену са високе обале у вир. Чим једна потоне одмах је извуку. Пошто није успео да нађе ни једну вештицу, врати се у Тополу".[24] На Карађорђев налог, као вештице, убијене су и Пауна, жена Павла Станковића из Жабара, тако што су је привезали за ражањ и живу пекли док није сасвим изгорела; и мађеха његовог буљубаше Петра Јокића коју су ножевима исекли на комаде.[25] За Карађорђевог зета, Антонија Пљакића, познатог по крволочности, причало се да је убијао људе и жене за које се сумњало да вештичаре, а једну бабу је, као вештицу, живу испекао усред Карановца. У његовој заоставштини пронађено је Карађорђево писмо, писано 1811. године, у коме му Вожд одобрава поступак ислеђивања вештица и врачара.[26]

Имајући све ово у виду, значајно је истаћи у коликом су раскораку били животна пракса и правне регулативе. У жељи да уреди новонасталу државу, Карађорђе је издао правни акт, "Правила војена и народња" који је требало да обухвати основне потребе народне, војне и управне, али и да доскочи неким недостацима српског жи-

---

[20] Милан Ђ. Милићевић, *Поменик знаменитих људи*, Београд, (1888), 1979, 166, 167, мој курзив.

[21] Страњаковић Драгослав, *н. д.*, 84; Бартоломео Куниберт, *Српски устанак и прва владавина Милоша Обреновића 1804-1850*, Београд, 1901, 128; Димитрије Тирол, *Карађорђе Петровић, вожд народа Србског*, Темишвар, 1846, Архив САНУ 9979, 3,4.

[22] Милићевић, *Поменик*, 464.

[23] Вук, *Описаније Србије*, 62.

[24] Страњаковић, 85; Куниберт, 128.

[25] Вук, *Грађа*, 213; Тирол, 7.

[26] Милићевић, *Поменик*, 549.

вота, "да се зло и празноверице искорене".[27] Не зна се за годину настанка овог акта, извесни аутори га смештају у 1807, а други после 1810. године.[28] У сваком случају, неке кривичне одредбе овог рудиментарног Законика показују противречност између добре жеље и намере с једне стране, и стварности у којој су те исте одредбе биле кршене, штавише и од стране самог Вожда и његових сарадника! То су одредбе које се односе на забрану отмице девојака, забрану чедоморства и забрану прогона на вештице. Због занимљивости њихове садржине дајем их у целини:

§ 27. Кои се усуди *отети девоику*, таи момак да трчи шибу три пута кроз 300 момака, девоика да се пусти, и за кога она оће нека се уда; и ово венчан безаконо не брои се за бракосочетание, куму 50 штапа, деверу 50, старом свату 50, а осталим сватовима по 30.

§ 30. *Жена или девоика која да би се случило да роди без мужа дете*, то ест копиле ово е натурално, заповест да се изда да никака се не би усудила удавити дете, но слободно нека рани, или ако је веома стидно, то може однети и на путу оставити куд људи сваки час пролазе, да кои год наће, примиће и наћиће се ранити. Ако би се усудила удавити, то таки и она осуђуе се на смерт, без никакове далше милости, за узрок што е убила човека на свету.

§ 31. Ко би се усудио *вештице тражити и убијати жене и мучити* како што су бивале овакове будалаштине, или *у воду бацати*, ко би ово учинио оваку лудост за коју се Србима бели свет смее, за оваку будалаштину одсуђуемо му оно што би он чинио био више реченим вештицама, њему да се учини.[29]

* * *

За овај период карактеристичне су још две појаве: престанак напаствовања Српкиња од стране Турака у Београдском пашалуку, и с друге стране, *насилно покрштавање Туркиња и узимање истих за жене и љубавнице*, што се може сматрати делом опште ревандикације према Турцима. Друга жена поменутог Стевана Живковића била је када београдског дахије Аганлије, покрштена у Љубицу. Чувен је случај Миленка Стојковића, једног од највећих војвода Првог устанка, који је држао харем састављен од Туркиња и Влахиња. Тај харем је Миленко образовао 1807. године, када је после освајања Београда иза побијених Турака остало много њихових жена и сирочади. Срби натоваре две лађе са тим робљем и пусте низ Дунав у Турску. Када лађе дођу у Пореч, где је Миленко био војвода, он их заустави, изабере за себе најлепше жене, девојке и женску децу, а остале пошаље даље. Миленко је имао, иначе, богату и лепу жену Милену, којој је обећао да ће распустити харем, али обећање није испунио, него је жену послао да живи у Кличевац, а он остане у Поречу са својим харемом. Када би се које заситио, онда би их поклањао својим доглавницима или их удавао за своје слуге, а малу децу је поклањао женама без деце.[30] Једна од жена из тог харема била је и чувена лепотица, покрштена

[27] Александар Соловјев, *О Карађорђевом Законику*, у *Карађорђев устанак - настајање нове српске државе*, прир. Н. Љубинковић, Велика Плана, 1998, 90.

[28] *Исти*, 91

[29] *Исти*, 97, 98; мој курзив.

[30] Вук, *Грађа*, 262, 263; Милићевић, *Поменик*, 694.

Туркиња Јеленка, дугогодишња велика љубав кнеза Милоша Обреновића, такозвана "Мала Госпођа".[31] Када је 1811. године Миленко Стојковић напустио Србију, због неслагања са Карађорђем, распустио је и свој харем. Интересантан пример двоструког мерила - где оно што је дозвољено војводама, није и обичном свету, описује Нићифор Нинковић, учесник Првог устанка и бивши берберин кнеза Милоша. Једнога дана у Тополи он је видео неког човека који је лежао поред ватре и коме је ишла пена на уста. Упита шта се са њим десило, и рекоше му за њега: "Дошао овде из Београда једну *покрштеницу просити за жену од они што и је господар поделио по кнезовима.* И замолио Петра буљукбашу. А Петар му рекао - Ја ти ништа не смем рећи док не питам Господара. Кад је буљукбаша Господару поменуо, а он му рекне: - Доведи га преда ме да га видим. И Петар га доведе. Господар га упита:- Што си дошао момче? А он му каже како је дошао ту покрштеницу просити за себе. Онда се Господар наљути:- Коекуде, по души те! Ја сам њи из Београда растерао и поделио по господи да се не курвате, а ви опет не можете да се усаветујете, веће трчите овамо за Туркињама. Ваљда мало у Сербији девојака има! Па узе тешку топузину, те га испребија. Па ено га сад, шта је тражио, то је и добио".[32] Нећемо много погрешити ако кажемо да је овакво понашање, између осталог, било и последица угледања и имитирања дотадашњих господара, имућних Турака који су имали по више жена. Како у лепом одевању, добром оружју и окићеним коњима, тако и у љубавном животу, понашање Турака представљало је за Србе потајни, жељени идеал. "У осећајима мушкараца снажно је и успешно утемељено кодирање политичких и естетичких утопија са женским телом", пише Клаус Тевелајт.[33] Узимање Туркиња за љубавнице може се објаснити и Тевелајтовим запажањем о односу мушкараца, који су учествовали у револуцијама, према женама "виших слојева": "Друштвени успон се документира понајпре стицањем жене из достигнутог друштвеног слоја. Стицање више жене уједно је израз одступања од жеље за променом друштвених односа власти".[34] И одиста, многе војводе и прваци Првог и Другог устанка у појединим стварима понашали су се као њихови бивши господари, као какви "српски везири". "Од једних се Турака курталисасмо, а други нас спопадоше", говорио би народ.[35] Најугледнији људи Србије, укључујући и Карађорђа и кнеза Милоша, дошавши на власт, приступали су женама "као заводници који траже своје право; као пљачкаши, насилници или добротвори".[36]

Приказ односа према женама током устаничког периода завршавам једним парадигматичним примером. Када је Карађорђе започео устанак, свом пријатељу Гаји Пантелићу рекао је да не може више да гледа како српским женама вире ноге

---

[31] Са Јеленком је Милош живео у Крагујевцу, сасвим јавно, а Љубица је са децом боравила у Пожаревцу. Имали су ванбрачног сина Гаврила, који је као мало дете умро. Била је, кажу, изузетно лепа, интелигентна, отменог држања и понашања и веома утицајна. Милош ју је 1835. године удао за угледног Теодора Хербеза.

[32] Нићифор Нинковић, *Жизниописанија моја (1807 - 1842),* Нови Сад, 1972, 69, мој курзив.

[33] Klaus Theweleit, Muške fantazije, knj. 2, Zagreb, 1983, 130.

[34] *Исти,* 140.

[35] Михаило Гавриловић, *Милош Обреновић,* Београд, II, 1909, 466. Милош је, каже Гавриловић, био свестан тога шта народ говори, и упозоравао је нахијске кнезове да воде рачуна о свом понашању, премда ни сам није у томе био доследан.

[36] Theweleit, 141.

испод Турака. Године 1813, пред саму пропаст устанка, на Дрини, пожалио се истом Гаји Пантелићу, рекавши: " Немој, Гајо, казати ником зашто ће наше главе одсећи /Срби/ и однети везиру, зашто, брате, пропадамо! Да не бесмо убили пашу на Екмеклуку, да не бесмо крстили Турке, *да не бесмо узимали њине жене и девојке за наше Србе,* и да не бесмо ишли на Сјеницу, не би пропали нити би тако раздражили Турке".[37] Тако се, ето, жене јављају као посредан узрок подизања, али и пропасти устанка! Године 1804. и 1813. година спојене су инвертованим позицијама напаствованих жена: почело се са силованим Српкињама, а завршило са насилно покрштеним и узетим Туркињама.

Постустанички период

Мирнодопским периодом Српске револуције сматра се време од завршетка Другог устанка 1815. па до доношења првог српског Устава 1835. године, а поклапа се са добом прве владавине кнеза Милоша. Током тог периода у Србији су се десиле велике и значајне промене. За тему коју разматрамо, битни су континуирани напори да се, у почетку обичајним правом и здраворазумским суђењем, а касније и законским прописима сузбију неприхватљиви облици понашања. Српско друштво живело је и даље у неком полуанархичном стању, држећи се својих обичаја, иако су, неке од њих, време и новонастали односи превазилазили. У Карађорђевој Србији општератно стање није пружало много могућности да се закони поштују и доследно спроводе. У Милошевој Србији, пак, од које је непосредна ратна опасност била успешно отклоњена, са озбиљношћу и строгошћу приступило се регулисању друштвеног живота. "На почетку своје владавине Милош је избегавао да дâ законе, уверен да је за искорењивање преступа довољна репресија", писао је Михаило Гавриловић.[38] Чињеница је да су неке драконске мере и оштре пресуде које је доносио допринеле, постепено, да се анархично стање у земљи доведе у какав-такав ред. Већ 1820. у Крагујевцу је установио "Суд Народни Србски". Под притиском околине, а и зато што је државна организација постајала све сложенија, 1829. године решио је да се пропишу "Закони за Народ". На Вуков предлог 1830. Милош је установио "законодателну комисију" која је живо радила и 1831. почело се по тим законима судити.[39]

За разлику од Карађорђа, Милош није веровао у *вештице*, и не зна се ни за један случај да је сâм ишао у истрагу или кога слао. Напротив, забрањивао је да се жене и мушкарци гоне по селима и називају вештицама, а оне који би то радили строго је кажњавао. Тако је кнезу Петру Обрадиновићу из Рогачице, који му је јављао о неких 15 вештица у селу Јакљу, одговорио: "*А за вештице и за вешцове нек не лудује кнез Петар, јер тога нема, нити може бити*". Дописи у вези вештица и Милошеве забране највише се срећу у актима Кнежеве канцеларије за период 1822-1824. године.[40]

---

[37] *Казивања, Гаја,* 105.

[38] Гавриловић, *н. д.* 476.

[39] Мита Петровић, *Финансије и установе обновљене Србије,* 1, Београд, 1897, 579, 580.

[40] Тихомир Ђорђевић, *Грађа за српске народне обичаје из времена владе кнеза Милоша,* СЕЗб, књ. 14, Београд, 1909, 393-396.

Тихомир Ђорђевић је, проучавајући акта Кнежеве канцеларије, записао следеће: "За све време Милошеве владе наилази се на низ дописа, наредби и казни што их је Милош чинио да би искоренио неке злоупотребе и варварства која су чињена док се брак не закључи, али није много вредело, народ се држао свога. Међу таквим случајевима су: *присиљавање девојке на удају*; забрана *продаје девојке*, тј. да се више од 25 гроша не сме ни дати ни узети; под претњом казне смрћу *забрањена је отмица девојака*; строго се *забрањује и добегавање девојке* без просидбе. Томе се могу додати и примери: удаја девојке копиљара, свадбени дарови, подметање лажног младожење, женидба свештеника. Наређује се, такође, да ничија свадба не може трајати дуже од два дана, јер се чине многе злоупотребе и велики трошкови".[41] Ове мере Милош је издао 1818. године, а пооштрио их 1820.

Прељуба се телесно кажњавала, а против *блуда* и *седељки* издао је Милош 1833. године следећи проглас: "Између других злоупотребленија, која нам искорењивати ваља, јесте и скупљање мушких лица с женскима на седишту ноћном тако названом прелу, сјелу ил седељки. Рђави обичај овај не само не слаже се с добронаравијем, него и даје повод к свађама, бијењу међусобном и самоме убијству." Надаље се каже да је одлучио, да би се такве несреће предупредиле, као и "порок блудодјејанија при овим састанцима уклонио" да забрани мушкима да се са женским ноћу састају у друштву да преду или шта друго раде. Жене се могу састајати да преду, али у нечијој кући, и то саме, а не на пољу као до тада.[42]

Међутим, једна од најтежих криминалних радњи која је тих деценија чињена у Србији и која је с великом муком сузбијана било је *чедоморство*. Овај тежак преступ на драстичан начин показује стање ствари у Србији: раширеност и учесталост ванбрачних полних односа; лажни, двоструки морал средине која гледа кроз прсте на блудно понашање али оптужује на тај начин затруднелу жену или девојку, срамотно је означавајући као "копиљушу"; слаб хришћански морал и одсуство милосрђа и сажаљења спрам новорођене деце. Оштре мере власти и укори свештенства да се срамном и грешном обичају убијања мале деце стане на пут, сасвим речито говоре о великом раскораку између идеализоване слике патријархалног живота на српском селу и мучне стварности. Јуна месеца 1827. године кнез Милош је издао веома детаљно обавештење и упутство народу и нахијским кнезовима о поступцима које треба предузети у вези ванбрачне деце и чедоморства. Ту обавест Милош започиње речима у којима прекорева народ што се, и поред свих упозорења власти и цркве, блуд умножава, а народ се, и поред строгих казни, не поправља. Још и горе, наставља Милош, преступнице у веће зло и грех западају "што невини плод своега преступленија различитим начином море, и без сваког сожаленија, скотовима, да га поједу, бацају или под земљу скрити старају се, да би со тим, како оне говоре, стид свој пред светом сакриле, а не мисле да невина створења море, и да им душу од самога Бога дану одузимају". Да би оваква богомрска дела искоренио или барем умањио, Милош је издао следеће заповести: да ће свака преступница слободна бити ако своје дете сачува и отхрани; да онај који је згрешио са том женом мора за дете да плати трошак; да, када се у неком селу нађе трудна девојка или удовица, одмах буду обавештени сеоски

[41] *Исти*, 454.
[42] *Исти*, 458, 459.

кмет и нахијски кнез који ће наћи неку старицу да чува трудну жену да не побаци, а одмах по рођењу детета и дојкињу која ће на себе предузети бригу о новорођенчету, све о трошку нахијског магистрата. Ако би се десило да до чедоморства ипак дође, убица "овог божијег створења" биће предан суду где ће му се најстроже судити по "законима гражданским". Посебну занимљивост представља Милошево строго прекоревање родитеља, на које баца кривицу што своју децу не чувају од блуда, и закључује да сав тај блуд и грех настаје отуда што "родитељи синове и кћери своје на време не жене и не удају. И што се никакав оженити не може без знатног трошка које родитељи за своје кћери од зетова својих истјазују".[43] Скоро две деценије касније, 1844. године, Сретен Л. Поповић забележио је случај из рудничког округа када су пред суд извели девојку која је родила и удавила дете. Била је млада и лепа, и судијама је било жао да је осуде, "да не пропадне кад оде на робију и за друштво остане на веки изгубљена". А онда се нађе неки момак, пандур, и изјави да хоће да се њоме ожени, и пусте је без икакве казне. Она је, каже писац, касније постала добра жена и мати, и даје за нас значајан коментар: "У нашем народу, бар у оном крају, слабо се гледа на морал такових преступница копиљуша. Оне се добро удају због тога, што се већ зна да је роткиња, а има и тих узрока што се зна да се неће у кућу ништа икоме давати".[44]

За време своје владавине, кнез Милош је са посебном пажњом пратио збивања у шест српских нахија које су ушле у границе Карађорђеве Србије, а после пропасти 1813. године биле поново изгубљене. Тих шест нахија Милош је успео да поврати током 1832. и 1833. године. Он је прикупљао информације о насиљима Турака над Србима у тим нахијама да би их, у погодном тренутку, искористио да интервенише и припоји их Београдском пашалуку. Тако се у актима Кнежеве канцеларије за 1832. годину могу наћи бројни примери тешког насиља које је трпело српско становништво у крушевачкој, параћинској, алексиначкој и ражањској нахији. Одиста су драстични и трагични примери силовања жена и малих девојчица, убијања или пребијања мушкараца који су покушали да своје кћери и жене заштите, као и отмице девојака и њихово насилно потурчивање.[45] Најпознатији је случај бегова браће Вренчевића из Крушевца који су отели сестре Микљану и Марију, потурчили их и одвели са собом. Овај инцидент је многе узнемирио, преступницима је било суђено у Београду, и девојке су биле ослобођене и враћене родитељима. Тај догађај помогао је Милошу да се домогне крушевачке нахије под изговором да иде да умири побуњени народ због ове отмице.[46]

---

[43] Милан Ђ. Милићевић, *Прилози за историју од 1810-1827*, Споменик, XVII, 1892, 19, 20.

[44] Сретен Л. Поповић, *Путовање по новој Србији*, Нови Сад, без год.издања, 29.

[45] Напр.: "У селу Глободеру Ишљам, субаша спахиски, осрамотио је девојче од 8 година, и мајку трудну и спред и састраг, од ког су - срамоћења - обе, и мајка и кћи умрле, а муж од покора удавио се; у Крушевцу, Бећир Валија отео жену Павлу, потурчио је и узео је к себи за жену, поред све молбе целе чаршије да то не чини; у Крушевцу Карамурић потурчио је две Живојинове ћерке, и узео једну за себе, а другу од 6. година поклонио брату Асану; у селу Равње, Мифтар Коџа из Високе, убио је Богдана што му није дао да му ћер осрамоти; у Пепељевцу, Ахмед бег, из Крушевца, осрамотио је жену Милетину, а њему самоме ударио 500 тољага од кога тирјанског боја и данас човек на рукама пузи; у Бивољу Сердар субаша и арачлија, седе по три месеца дана о сеоском трошку, часте се и пијанствују и девојке срамоте, а родитеље који им не би девојке довели, на мртво име бију; у Адровцу Селим бег Вранчевић потурчио је насилно 12 девојака и у свој конак узео; итд.", Мита Петровић, *Финансије*, I, 252-254.

[46] *Исти*, 253: Гавриловић, н.д. књ. III, 458, 459.

* * *

Уколико су неке од ових мера допринеле да се насиље над женама донекле смањи, општа дискриминација жена у породици и друштву и даље се дуго задржала. Српски Грађански законик из 1844. године у имовинско-правном погледу није променио статус жена, иако се Јован Хаџић, један од писаца Закона, здушно за то залагао. Мушким наследницима до последњег наследног реда дато је првенство; а ванбрачној мајци, осим у случају силовања, никакву заштиту није давало ванбрачно рођено дете.[47] Обичајно право и патријархална схватања о нижој друштвеној и правној вредности жена нису се могла лако променити.

Dragana ANTONIJEVIĆ

VIOLEATED WOMEN AND SEXUAL MORALITY: REPRESSED HISTORY OF THE UPRISING ERA IN SERBIA

At the end of the 18th and at the beginning of 19th century, Turkish Empire entered the period of crises and turmoil. Safety of the civilian inhabitants was in danger because of violence of Turk Janissaries. These were the circumstances followed by uprisings in Serbia. The background of these happenings was stories about women who were victims of various forms of physical and sexual violence. Anarchy was the cause of diminishing of sexual morality, and social relations regulated by customs were disturbed. Review and analysis of different forms of violence and sexual behaviour connected with social changes and political situation in the Belgrade pashadom at the beginning of the 19th century have been presented.

[47] Андрија Гамс, *Значај Српског грађанског законика за Србију у XIX веку,* у *Сто педесет година од доношења Српског грађанског законика (1844-1994),* Одељење друштвених наука САНУ, књ. 18, Београд, 1996, 20.

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XLVII
Bulletin of the Ethnographical Institute SASA, vol. XLVII
Београд 1998.

Ласта ЂАПОВИЋ
Етнографски институт САНУ, Београд

UDK 316.347 : 316.77

ЗЕМЉА КАО СИМБОЛ ЕТНИЦИТЕТА

Аутор разматра везу између земље и етницитета и земље, која у српском језику конотира више значења, и истражује где и како се та веза испољава.
Кључне речи: етницитет, земља, држава, кућа, гроб.

Семантички реч земља у српском језику конотира више значења: планету, место живљења, земљиште, поље, супстанцу и државу. Та разнолика значења омогућују у човековој свести многоструку и разноврсну повезаност човека и земље која се манифестује и као веза између земље и етницитета.

У српским документима средњег века "кад год се мислило на câму земљу краљевине"[1] т. ј. државу, користио се, готово увек, термин *земља*. По Соловјеву "у свакој држави морају бити ова три елемента: *људи, земљиште* и извесна *власт* која те људе држи заједно на том земљишту. Према томе, коме се од та три елемента даје првенство, постоје различита схватања о држави."[2] То схватање се најбоље види у потписима владара дотичних држава. У старо доба наилазимо на податак да се држава карактерише по *људима*. Тако наилазимо да се хрватски владар Трпимир 852. год. назива кнез Хрвата ("dux Chroatorum"), а Томислав 925. год. краљ Хрвата ("rex Chroatorum") дакле исто као и Лотар rex Francorum. Тиме је стављен нагласак на етничку припадност људи дотичне државе, док се територија не спомиње. Код Срба краљеви династије Немањића (1180-1371) најчешће се потписују као "краљ српске земље и поморске"[3], понекад "свих рашких земаља и поморских"[4] или "краљ српски"[5]. Релативно ретко у интитулацијама додају и се и имена појединих области као нпр.: "краљ све српске земље, Диоклетие и Травуније и Далмације и Захумља"[6] или "краљ свих рашких земаља и травунских"[7]. Једино је Душан, кад се 1346. год. крунисао за цара, носио титулу "цар Србљем и Грком"[8]. Можемо уочити да титуле

---

[1] Стојан Новаковић, *Село*, СКЗ, Београд 1965, 20.

[2] Александар Соловјев, *Појам државе у средњевековној Србији (студија из упоредне историје права)*, Годишњица Николе Чупића књ. XLII, Београд 1933, 64.

[3] Fr. Miklosich, *Monumenta Serbica, spectantia historiam Serbiae Bosnae Ragusii*, Graz 1964, No. 17, 32, 51, 52, 57, 62, 65, 66, 70, 71, 74, 77, 82, 83, 88, 92, 99.

[4] *Ibidem*, No. 31, 46.

[5] *Ibidem*, 20, 21, 31, 54.

[6] *Ibidem*, 18.

[7] *Ibidem*, 23.

[8] *Ibidem*, 117, 123, 125, 127 130.

српских владара садрже у себи и етничко и територијално одређење, и то етничко у облику придева "српски" а територијално у два облика: речју "земља" и географским одређењем (приморје) или географским именом регије. Реч "земља" у српским документима средњег века конотира истовремено и земљиште насељено Србима и државу. Тако у уговорима с Дубровчанима наилазимо на изразе: могу "да ходе по мојој земљи слободно" или "у земљи краљевства ми", што укључује целу територију коју држи краљ "српских земаља и Поморја". Реч "држава", која је данас синоним са речју "земља", имала је у средњем веку више значења. Реч "држава" семантички сродна са држати, "означавала је саму власт, затим подручје над којим неко има власт, имање, а понекад и државу у данашњем смислу речи."[9] Јавља се само у неколико случајева у Душановом законику. У страним изворима већ од X века среће се име Србија настало додавањем наставка -иа, по угледу на латинске називе нпр. Далматиа, који су у средњем веку примљени и у грчки језик и коришћени за стварање назива за сваку државу.[10] Име "Сербија" у византијским документима односно "Servia" у папинској канцеларији, у српским споменицима се веома ретко јавља (само три пута). Средњовековни Срби су (до краја XV века) за своју земљу говорили Српска земља. У српским изворима средњег века "за околне земље вредело је исто правило: или се – узимала реч земља – с потребним придевом народа или множина народног имена"[11]. Соловјев наводи да се "баш код Словена дуго држи оваква дефиниција државе"[12] т. ј. назива се придевом Пољска, Хрватска, а изостављена је реч земља. Тако код Срба, (а и других Словена), синтагма "Српска земља" има етничко-територијално значење земље матице.

Али тај назив Српска земља укључујући реч "земља" повлачи за собом и примарна значења те речи, тј. асоцира на тло на коме се стоји и подиже кућа, на плодне њиве и на материјалну земљу коју човек кад се сагне може да узме у руку и мрви. Баш то доводи до тога да код оних који су далеко, код емиграната, долази до поистовећивања државе и материјалне земље са њеног тла. Отуда они да би ублажили своју носталгију, своју тугу због удаљености од свог краја и свог народа, носе или моле рођаке да им пошаљу мало те њихове земље.

Повезивање човека и територије почиње са његовим насељавањем. Срби су већином живели у селима (до Другог светског рата 80%) и бавили се обрадом земље. У средњем веку, у Душановом законику, они су називани "землски људи" тј. они који су насељени и живе на земљи за разлику од номада или полуномада пастира Влаха.

За сељака његово село и његове њиве представљају његов свет. А центар његовог света је његова кућа. Ритуалне радње које прате настањивање – од избора места до подизања câме куће – можемо тумачити као дар земљи и као човеков покушај усаглашавања и стварања савеза између себе и тог одређеног места на коме ће се надаље одвијати његов живот и живот његове породице.

Опште је веровање да новорођенче треба положити на земљу, јер ће му она дати снагу да израсте здраво и велико. Међутим, најчешће се новорођено дете ритуално спушта на земљу поред огњишта, које је центар куће и породичног култа. Подиже га

[9] С. Ћирковић, "Допуне и објашњења" уз *Село* С. Новаковића, *op. cit.*, 221.
[10] Соловјев, *op. cit.*, 66.
[11] Новаковић, *op. cit.*, 20.
[12] Соловјев, *op. cit.*, 65.

деда или отац и ако је мушко каже: "Био ми жив и здрав и дика (понос) своме роду!" Реч "род" у овом случају значи и породицу и етнос. Тим чином се дете симболично уводи не само у породицу него и у ширу друштвену заједницу па и у свој етникон.

И код Срба постоји веровање да је Бог човека створио од земље. "Скоро сваки човек – прича се у нас – има на пупку понеко црно зрнце које као да је од земље. Народ верује да су та зрнца у пупку трагови оне земље, од које је први човек створен."[13] Тако човек нашег традиционалног друштва, иако од крви и меса, иако рођен од жене, негде у дубини своје свести себе повезује са материјом свог замишљеног прапочетка – са земљом.[14]

Повезаност и припадност земљи и одређеној територији која подразумева и припадност одређеном етницитету може се илустровати многим примерима из садашњег тренутка. Они су добрим делом везани за емиграцију.

Тако нпр. принц Томислав Карађорђевић, који је још као дечак отишао у егзил, говорио је на ТВ како је годинама носио у сећању мирис земље. Причао је, како је кад се вратио узео шаку земље и мрвио је прстима, приносио лицу и рекао да ниједна земља на свету тако не мирише.

Многи при повратку у земљу матицу, после дужег одсуства, клекну и пољубе земљу. У сећањима песника М. Ракића, кад је као добровољац 1912. године био на Косову, забележен је један такав догађај:

"Постројише нас. У пратњи штаба појави се командант. 'Јунаци моји, знате ли где се налазите? Знате ли како се зове ово место?' У збијеном строју лупкарала је пушка о пушку, затезале се ремењаче. 'Овде, где ми сада стојимо, на Видовдан 1389. године истога дана и истога сата погинула су оба цара!... То је Газиместан на ком је Обилић...' око мене попадали војници. Погледам: *љубе земљу*! Ваљда сам се и ја био сагнуо кад нисам приметио..."[15]

То раде и други народи.[16] и Грци и Руси. И Солжењицин је при повратку у Русију клекао и пољубио "свету мајчицу земљу". Већ је напоменуто како су, Србима који су далеко, у писмима слали мало земље из завичаја.

Карактеристично је да емигранти првог таласа у САД, који су у Србији већином били земљорадници, нису хтели да се запосле на фармама. Разлози су били бројни (жеља за брзом зарадом, немање почетног капитала, као и одлазак у ненастањен предео), али су они "избегавање земљорадње често објашњавали оваквим размишљањима:"[17]

---

[13] С. Мијатовић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу и Темнићу*, СЕЗб VII, II/4, Београд 1907, 450.

[14] Ласта Ђаповић, *Земља, веровања и ритуали*, Етнографски институт САНУ, Посебна издања књ. 39, Београд. 1995, 232.

[15] Јован Пејчић, *Дипломата и родољуб*, Књижевне новине, лето 1998., наведено по успоменама Младена Ст. Ђуричића.

То осећање повезаности са родним тлом, у нешто модификованом облику, налазимо у роману Ј. Марић: *Кипарска абецеда*. Ради се о младима који су средином деведесетих "гастарбајтовали" на Кипру. Повратак: "Стигао си. ...и најзад после сто година стојиш на најлепшем асфалту на свету. Боли те уво за пртљаг, боли те уво за све. Хоћеш још мало да уживаш док ти се *стопала љубе са асфалтом*." (курзив Л. Ђ.) / Нолит, Београд 1998, 104/.

[16] Види и: Carl Zückmayer, *Erzählungen,* "S. Fischer", Germany 1998. story: *Die Geschichte eines Bauern aus dem Taunus* (1925); Немачки војник се враћа кући из I светског рата: "Dann stand da ein Mann ...der im sagte, dies sei nun deutcher Boden... Senffert kniete nieder und küßte diesen Boden .." ("Ту стоји један човек .. који му каже, ово је сад немачка земља... Сенферт је клекао и пољубио ту земљу..") (р. 26).

[17] Мирјана Павловић, *Срби у Чикагу, проблеми етничког идентитета*, Етнографски институт САНУ, Посебна издања књ. 32, Београд 1990, 35.

"Ако одем да радим земљу, где треба да останем цео низ година, *ја се бојим да мене та земља не веже за се*. Мене је земља родила, па имам слабост за њу, и можда би ми било немогуће да је оставим таман онда када видим на њој прве плодове свога рада. А ја бих да се вратим на стари крај; на њ мислим увек, и нећу да му се изневерим."[18]

Стога су се они најчешће запошљавали у индустрији и рудницима.

Стеван Немања, први владар из династије Немањића, који се при крају свог живота замонашио и последње године провео на Атосу где је основао српски манастир Хиландар, је на самрти рекао своме сину св. Сави: "Ако Богу временом буде по вољи, сакупив грешне моје кости беднога тела, пренећеш их у *земљу мојих људи*, и положићеш их у цркву коју сам сазидао у месту званом Студеница, у манастиру пресвете Богородице."[19]

Да почивају у својој земљи била је жеља и неких великана српске културе као нпр. великог реформатора српског језика и сакупљача народних умотворина, Вука Караџића, затим песника Бранка Радичевића, Јована Дучића, Растка Петровића, епископа Николаја Велимировића и других који су умрли далеко од своје домовине.

То осећање и умирућих и живих, то неписано правило да треба почивати у својој земљи, присутно је кроз целу српску историју.

У Србији је током XIX и XX века било много ратова. Безбројне су приче о женама које су на воловским колима путујући кроз зарађена подручја тражиле своје погинуле синове, мужеве, браћу. Тражиле их да би их пренеле и сахраниле на њиховој земљи.[20] То описује и Слободан Селенић, савремени српски писац, у два своја романа, од којих је последњи "Убиство с предумишљајем" и филмован.

То схватање присутно је и на српским војничким гробљима из Првог светског рата. На острву Виду где је море било "плава гробница" српских ратника, у капели, у посуди, стоји српска земља. Слично је и на Зејтинлику код Солуна. А кад се подизала костурница Забрњак, погинулима у Кумановској бици код Куманова у Македонији, доношена је земља и материјал из свих крајева Србије.

Два савремена истраживача наше емиграције, М. Павловић[21] и М. Лукић-Крстановић[22] су ми уступиле следећи податак. Многим Србима емигрантима је последња жеља да буду сахрањени у својој земљи, Србији. Како рођаци из разних разлога нису у могућности да им испуне ту жељу, они понесу нешто земље из Србије и њом поспу покојников гроб. Тако, симболично испуњавају покојникову последњу жељу, која се сматра светом и има посебан термин - аманет.

То осећање и умирућих и живих да треба почивати у својој земљи и земљи својих предака вероватно проистиче из специфичног схватања смрти. Мртви, по веровању, својом смрћу не престају да припадају своме народу и своме роду, они

---

[18] П. Слепчевић, *Срби у Америци, Белешке о њиховом ставу, раду и националној вредности*, Женева 1917, 37, 38; наведено по М. Павловић, op. cit., 35.

[19] Теодосије Хиландарац, *Житије св. Саве*, "Старе српске биографије" у редакцији Д. Богдановића, Просвета, Београд 1968, 97.

[20] У фељтону Борислава Ратковића *Ослобођење Косова и Метохије 1912. године* наишла сам на следе-ће: "Многи српски војници из патриотских побуда носили су уза се, најчешће ушивено у појасу, грумен своје земље да би у случају погибије при сахрани имали у гробу то знамење свог завичаја. /*Политика*, недеља 9. мај 1999, 26/.

[21] Мирјана Павловић, *op. cit.*

[22] Мирослава Лукић-Крстановић, *Срби у Канади*, Етнографски институт САНУ, Посебна издања књ. 36, Beograd. 1992.

посредно настављају да учествују у животу својих потомака. Верује се да, ако су благонаклони, доприносе плодности земље и њива.

Стога се њима посвећује пажња, посебно на Бадње вече и Ускрс, празнике за нови вегетациони циклус. Нпр. обредна вечера на Бадње вече састоји се из јела која су везана за култ покојника. Покојници се призивају у помоћ и у кризним ситуацијама. Тако у неким народним тужбалицама њих позивају у помоћ за одбрану земље.[23]

Такво схватање смрти, уствари, с једне стране умирућима обезбеђује сећање и пажњу, и на неки начин наставак живота, а живима пружа утеху и осећање неке врсте заштите. Отуда је осећање да треба почивати "у земљи својих људи", како је у XII веку рекао велики српски жупан, Стеван Немања, присутно све до данас.

Дакле, "земља, тело традиције где постојање чини саставни део бића" - како рече српска песникиња Десанка Максимовић - може се посматрати и као симбол етницитета.

Lasta ĐAPOVIĆ

EARTH AS A SYMBOL OF ETHNICITY

Word earth-zemlja – in Serbian language has a whole line of meanings which are in other languages denoted with distinct terms. There is a great link between people and the earth and a huge number of rituals which reflect this. Rituals connected to inhabiting some place and by which people want to insure happy life as much for their own family as for the whole community are very interesting and characteristic. But grave (graveyard) as the final settlement of an individual connects community by very specific rituals to the earth witch they live on. Therefore, the earth from that place of life and death can represent symbol of ethnicity.

[23] Татомир Вукановић, *Народне тужбалице*, Врање 1972, 153-154.

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XLVII
Bulletin of the Ethnographical Institute SASA, vol. XLVII
Београд 1998.

Весна ВУЧИНИЋ и *Смиљана* АНТОНИЈЕВИЋ UDK 394.011 (497.111)

ДРУШТВЕНА ФУНКЦИЈА И СИМБОЛИКА БЕОГРАДСКОГ КОРЗА У ВРЕМЕ КРАЉЕВИНЕ ЈУГОСЛАВИЈЕ (1931- 1941)

На основу сведочења учесника, мемоарске и историјске литературе, у овом раду реконструисан је београдски корзо у периоду Краљевине Југославије. Установљено је да је корзо у Кнез-Михаиловој улици током четврте деценије овог века представљао неформалну друштвену институцију средње класе. Функционална анализа је показала да је друштвена диференцијација била изражена кроз просторно дистанцирање учесника у корзу. Установљене су три основне улоге које је корзо имао: дистанцирање средње од ниже класе, унутаркласно поларизовање вишег и нижег слоја средње класе, и енкултурација младих припадника средње класе у етаблирану друштвену структуру града. Анализом друштвено-историјске симболике градског простора, идентификован је и начин на који је различито вредновање простора послужило као средство за исказивање друштвене доминације.

Кључне речи: корзо, просторно дистанцирање, друштвена диференцијација, Краљевина Југославија, Београд.

I Увод

"Корзо" је италијанска реч (тал. *corso*, лат. *curcus*) чије је основно значење трк, трчање; ток; тркалиште; улично шеталиште[1]. У савременом српском језику ова реч означава део града у коме се у одређено време окупљају шетачи, а истовремено и шетање великог броја особа на улици, шеталишту. Корзирање – шетање корзом у слободном времену – подразумева непрестано елиптично кретање лаганим ходом у релативно дужем временском интервалу. Новија антрополошка проучавања показала су да се под појмом "корзо" може подразумевати простор у коме се на нивоу града врши друштвена интеракција, као и сâма институција друштвене интеракције која се том приликом јавља у строго дефинисаном јавном градском простору.[2]

Циљ овог рада био је реконструкција београдског корза из времена Краљевине СХС и Краљевине Југославије (1918 – 1941 год). Желело се утврдити да ли је корзо који се одвијао пре више од пола века имао форму и структуру каква је запаже-

[1] М. Вујаклија, *Лексикон страних речи и израза*, Просвета, 1972, s. v. корзо.

[2] В. Вучинић, Дубровачки Страдун као корзо и његова социјална сегментација, *Зборник Филозофског факултета*, Серија А: Историјске науке, 18, Београд, 1994, 423.

на у савременим југословенским градовима.[3] Требало је уочити опште карактеристике корза, као и специфичности везане за београдски корзо у поменутом периоду. У складу са поменутом дефиницијом корза, настојало се утврдити да ли је и у овом случају он имао функцију институције друштвене интеракције. С намером да се открије о чему "говори" невербални језик просторног понашања означеног као "корзирање", требало је такође установити да ли је понашање на корзу симболичка активност. Београд је одабран као град који је у том периоду био вишеструко значајан. Након Првог светског рата он је постао главни град новоформиране југословенске државе, град који се услед интензивног процеса индустријализације убрзано модернизовао и од некадашње турске касабе претварао у модерну европску престоницу.

Прикупљање података о београдском корзу одвијало се пре свега на основу етнографског интервјуа. Аутентични учесници некадашњег корза представљали су популацију у оквиру које је требало формирати репрезентативан узорак. Показало се, међутим, да су временске и просторне специфичности постављеног проблема (Београд пре пола века) знатно сузиле групу потенцијалних информаната, услед чега је истраживање било нужно спровести на узорку несистематског типа. У истраживању је било консултовано 26 особа – 15 жена и 11 мушкараца. Највећи број испитаника (20) рођен је између 1914. и 1924. године. Већина испитаника (16) је рођена у Београду, с тим што две трећине од овог броја (11) спада у прву генерацију рођену у Београду, а једна трећина (5) има београдско порекло.[4] Три четвртине од укупног броја испитаника завршило је високу или средњу школу, док једна четвртина има основно образовање. Категорија класне припадности, у којој је занимање оца и занимање испитаника било критеријум диференцијације, показала је да све испитане особе припадају средњој класи, и то 14 (54%) вишем слоју ове класе, а 12 (46%) њеном нижем слоју.[5] Иако се настојало да истраживањем буду обухваћени припадници свих класа, показало се да су припадници више и ниже класе тешко доступни, те се истраживање морало ограничити само на испитанике из средње класе. Подаци о припадницима друге две класе добијени су посредним путем – из литературе или из сведочења доступних испитаника. У истраживању су коришћени и писани извори, првенствено мемоарског и историографског типа,

[3] Југословенски антрополози бавили су се проучавањем корза у савременим градовима. У Србији је анализиран корзо у Новом Пазару, а на простору бивше Југославије шеталиште у Дубровнику. Љ. Гавриловић, Корзо – исказивање генерацијске поларизације у структури града, *Етнолошке свеске* 5, Београд, 1984, В. Вучинић, *Op. cit.* Поред тога, у оквиру вежби за предмет Национална етнологија-материјална култура, студенти Одељења за етнологију и антропологију Филозофског факултета су на основу стандардизованог упитника сакупили грађу о савременом корзу у извесном броју градова у Србији, као нпр. у Новом Саду, Сремској Митровици, Шапцу, Београду, Пожаревцу, Јагодини и Врању.

[4] Под београдским пореклом се подразумева да је бар један од родитеља рођен у Београду.

[5] У овом раду извршена је категоризација београдске популације између два рата према класној припадности. Као критеријум диференцијације одређена је професионална припадност, јер се сматрало да она условљава социјални статус. Укупна популација је подељена у три класе, и то: вишу, средњу и нижу, с тим што је средња класа издиференцирана на виши и нижи слој. Међу припаднике више класе сврстани су индустријалци, велетрговци, високи државни функционери, дипломате и сличне професије. У вишу средњу класу уврштени су власници мањих трговина, већих занатских радњи, лекари, професори, а у нижу средњу класу занатлије, трговачки помоћници и чиновници. Радници и послуга одређени су као припадници ниже класе. На корисним подацима у вези с овим и другим значајним питањима у раду, ауторке овог чланка захвалне су колеги историчару Предрагу Марковићу.

те дневна штампа из проучаваног периода. Визуелна грађа подразумевала је фотографије из породичних албума и штампе.

У складу с постављеним циљем, настојало се да се београдски корзо реконструише у читавом периоду између два светска рата. Међутим, ово није било могуће у потпуности остварити, тако да је акценат стављен на проучавање раздобља између 1931. и 1941. године. Два су основна разлога због којих је рад морао бити тако конципиран: (а) у вези са овом темом до сада нису вршена истраживања, те није било ни резултата на које се могло ослонити, већ су подаци могли бити добијени једино од информаната, а (б) наши информанти су, због свог годишта или дужине живљења у Београду, били у могућности да дају податке само о четвртој деценији овог века. У мемоарској литератури могу се наћи извесни подаци о београдском корзу од 1918. до 1930. године, дакле управо о периоду који испитаници нису могли да опишу, те је корзо у овом раздобљу обрађен ексклузивно на основу те литературе. Како су, међутим, информације дате у литератури малобројне, корзо у овом раздобљу је успутно приказан, док је пажња усмерена ка периоду о коме су могли бити добијени подаци потребни за потпунију реконструкцију социјалне и просторне структуре београдског корза.

II Корзо у периоду 1918 – 1930. године

На основу мемоарског текста Славољуба Живановића, "Забаве у доколици", сазнајемо да је у трећој деценији овог века београдски корзо био смештен на простору Улице кнеза Михаила.[6] Границе корза, међутим, нису прецизно наведене. Као полазну тачку шеталишта аутор помиње почетак Улице кнеза Михаила, али не наводи ни један објекат као оријентир. Без прецизног оријентира полазну тачку корза је прилично тешко утврдити јер Улица кнеза Михаила има, заправо, два почетка: први код некадашње кафане *Албанија* на раскрсници са Теразијама, а други код хотела *Руски цар*, на платоу који Кнез-Михаилову повезује са данашњим Трговом Републике[7]. Друга гранична тачка корза је прецизније одређена – аутор наглашава да су млађи учесници корза шетали до зграде данашње Српске академије наука и уметности[8], док су старији продужавали до Калемегдана. Овде се, међутим, поставља као проблем то што аутор не прецизира којим старосним групама су припадали млађи учесници корза, а којима старији. (Слика 1)[9]

Корзирало се сваког дана од 17 до 20 часова, док се лети доста шетача, углавном студената и средњошколаца, могло на корзу видети и у подне. Београдским корзом шетали су искључиво нежење и девојке. Младићи су углавном били сту-

---

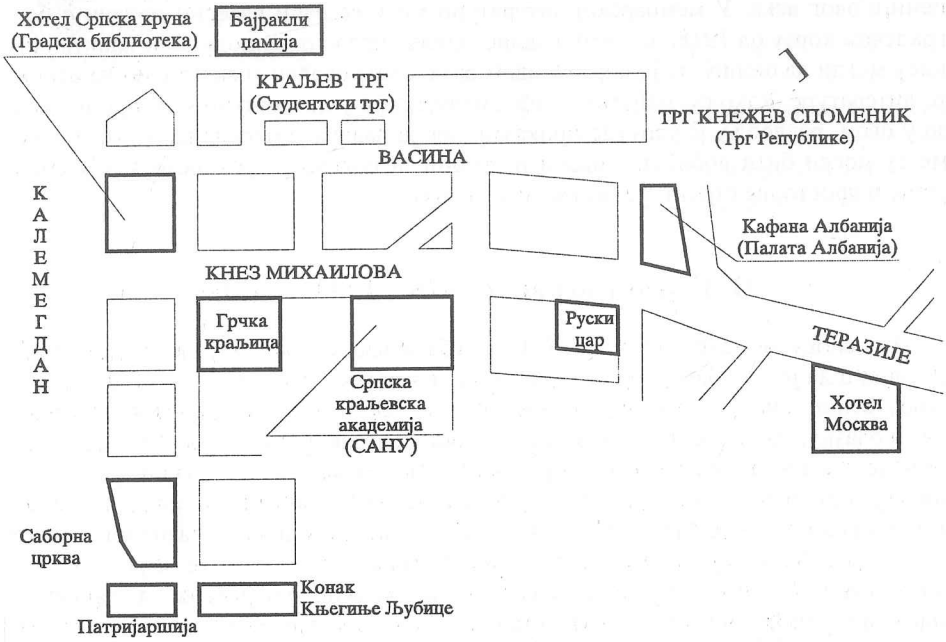
[6] С. Живановић, Забаве у доколици, *Београд у сећањима 1919 -1929. год.*, Београд, 1980, 253-271.

[7] Овај трг се од 1872. до 1896. године звао Позоришни трг, од 1896. до 1946. Трг Кнежев споменик, а од 1946. године има данашњи назив. Ови подаци су добијени у Завичајном одељењу Библиотеке града Београда.

[8] Зграда садашње Српске академије наука и уметности отворена је у априлу 1924. године, када је у њу био смештен један део Српске краљевске академије (претходница САНУ), и то Лексикографски одсек и канцеларија Управе имања. Остатак Академије пресељен је из старе зграде у Бранковој улици бр. 15 у ову зграду тек 1952. године. *Српска Академија Наука и Уметности 1886-1986*, Галерија САНУ 59, Београд, 1987, 60.

[9] Шеме за слике 1 и 2 израдио је Јован Палавестра.

денти, млађи чиновници и ђаци виших разреда гимназије, док за девојке оваква врста података у тексту није наведена.[10] Млади су се за одлазак на корзо пажљиво дотеривали. Сваки нов, репрезентативан део одеће прво је био "показиван" на корзу. Након шетње углавном су одлазили кући, или ређе на неку од вечерњих биоскопских представа. Када говори о функцији корза у периоду између 1918. и 1930. године, С. Живановић констатује да се ту "добијао потребан шлиф у опхођењу са мушким, а нарочито женским светом". Према тврђењу овог аутора, корзо у Кнез-Михаиловој улици није био једини у Београду, већ су постојала још три корза на градској периферији.[11]



Слика 1. *Ужи центар Београда у периоду Краљевине СХС и Краљевине Југославије*

III Корзо у периоду 1931 – 1941. године

И у четвртој деценији овог века београдски корзо је био смештен на простору Улице кнеза Михаила. Његов почетак је био код хотела *Руски цар*, а крај код Калемгданског парка. На корзо се излазило читаве године, а нарочито лети. Корзи-

[10] Укупна класна структура корза у Кнез-Михаиловој између 1919. и 19230 остаје недовољно одређена. Према Т. Чолакантић, постоје назнаке да су у овом периоду на корзу били присутни и припадници највише класе, а да су се они у следећој деценији са корза повукли обзиром на велики прилив досељеника из унутрашњости (У вези механичког повећања броја становника у Београду у датом периоду погледати напомену 36).

[11] Чубурски корзо у данашњој Улици маршала Толбухина, тада Макензијевој, корзо на старом Ђерму и корзо на Чукарици.

рало се свим седмичним данима, али је шеталиште било најпосећеније суботом. Корзо је започињао зими око 17, а лети око 18 часова. Завршавао се, такође у зависности од годишњег доба, око 21, односно око 22 часа. Улица кнеза Михаила радним данима до поподневних часова није имала улогу шеталишта. То је била елитна трговачка зона, препуна пословних људи и купаца из читаве земље.[12] Кнез-Михаилова улица је служила као дневно шеталиште једино недељом. Највећи број учесника корза чинили су неожењени младићи и неудате девојке, просечне старости од 18 до 25 година. Било је, међутим, и гимназијалаца, студената, млађих и старијих запослених људи. За одлазак на корзо они су облачили своју најбољу одећу. Након корза углавном су одлазили кући.

Београдски корзо у четвртој деценији овог века може се, заправо, поделити на два корза. Први је започињао око 17, односно 18 часова, а завршавао се око 19, односно 20 часова. По завршетку првог, отпочињао је други корзо, и завршавао се око 21, односно 22 часа. Учесници ова два корза били су припадници различитих генерација. Првим корзом шетали су млађи средњошколци (између 14 и 17 година) и људи средњих година (између 35 и 50 година). Шетачи који су након њих долазили у Улицу кнеза Михаила имали су између 18 и 35 година. Током истраживања је констатовано да је у оквиру оба корза било могуће издвојити по две различите групе. У првом случају поларизација се заснивала на генерацијској разлици, тако да су се на корзу насупрот средњошколцима налазили шетачи из генерације њихових родитеља. Учесници другог корза били су генерацијски хомогени, али су између њих постојале унутаркласне разлике: с једне стране издвајала се група припадника више средње класе, а са друге група припадника нижег слоја средње класе. Поменута два корза у овом раду названа су поподневни и вечерњи корзо.

1. Поподневни корзо

Поподневни корзо започињао је зими око 17, а лети око 18 сати, када су у Кнез-Михаилову улицу долазили припадници двеју различитих старосних група – најмлађи и најстарији учесници београдског корза. У прву групу спадали су средњошколци (дечаци од 14 и 15 година и девојке од 15 или 16 година), док су другу сачињавале особе средњих година. У односу на прву групу, то је била генерација њихових родитеља, али, што је још важније, то су веома често били управо њихови родитељи.[13] Осим родитеља у групи старијих често су се налазили и средњошколски професори који су водили рачуна о томе да се њихови ученици не затекну после 20 сати на улици.[14] Међу шетачима је било и брачних парова. Старији учесници овог корза спадали су у виши и нижи слој средње класе, док су млађи шетачи били деца из породица исте те класе.

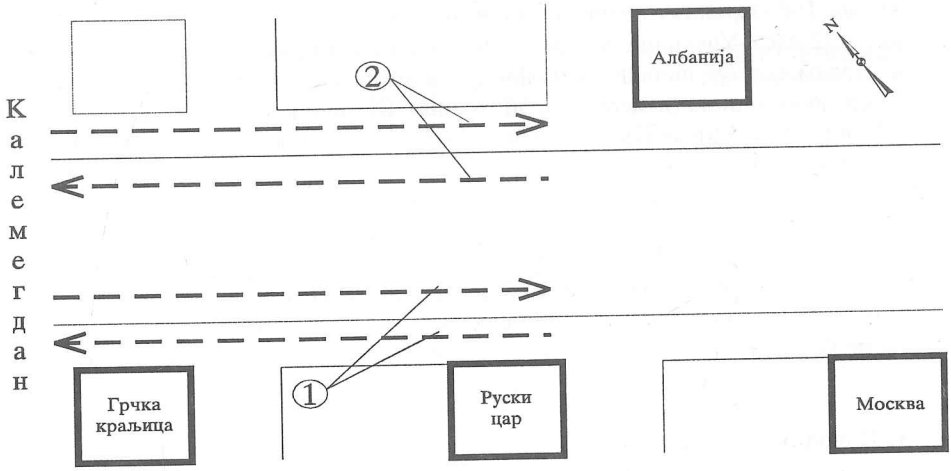
---

[12] Треба, међутим, нагласити да у Кнез-Михаиловој улици нису куповали само богати. Велике робне куће лоциране у овој улици ("Митић", "Та Та" и др.) омогућавале су продају робе на кредит, што је за сиромашније становништво била примамљива понуда.

[13] На пример, Неда Терзић, која је пред Други светски рат корзирала управо као припадница групе најмлађих, била је један од испитаника који су говорили о томе да су их, током шетње, родитељи гледали с друге стране улице.

[14] Ученике је било лако препознати јер су и на корзу морали да носе капе са ознаком школе и разреда.

Припадници млађе групе корзирали су од *Руског цара* до Калемегдана. Старији су као своју полазну тачку одређивали хотел *Москву* на Теразијама, а као крајњу Калемегдан, што би представљало продужену путању. Међутим, на основу одговора испитаника закључује се да је ову путању имао само први круг њихове шетње. Преостали кругови одвијали су се у оквиру стандардне релације *Руски цар* – Калемегдан. Индикативно је, међутим, да су ови припадници средње класе, озбиљни и угледни чланови друштва, као оријентир регистровали управо један њима примерен објекат – озбиљан и угледан хотел *Москва*. Старији учесници поподневног корза кретали су се западном страном Кнез-Михаилове улице и истом том страном су се враћали, док је млађима припадала источна страна. Припадници обе групе кретали су се у смеру казаљке на сату. (Слика 2)



(1) Путања старијих (поподневни корзо) и богатијих (вечерњи корзо)
(2) Путања млађих (поподневни корзо) и сиромашнијих (вечерњи корзо)

Слика 2. *Корзо у Кнез-Михаиловој улици у периоду 1931-1941.*

2. Вечерњи корзо

Свакога дана, зими од 19, а лети од 20 сати, на корзу у Кнез-Михаиловој улици постепено се одвијала промена у којој су шетачи са поподневног корза уступали место учесницима вечерњег корза. Време отпочињања вечерњег корза било је у вези са радним временом продавница (оне су зими биле затваране у 19, а лети у 20 сати), највероватније због тога што је велики број учесника припадао професији трговачких помоћника. Корзирање се, опет у зависности од годишњег доба, завршавало зими око 21, а лети око 22 сата. Између 20 и 21 сат корзо је доживљавао и трећи налет шетача. То су били старији припадници више средње класе који су, након што би затворили своје трговачке или занатске радње, одлазили у ресторан на вечеру. Они, међутим, нису били прави учесници корза, јер су, идући ка свом одредишту, ову путању пролазили само један пут, западном страном улице.

Највећи број учесника вечерњег корза чинили су неожењени младићи и неудате девојке, старости између 20 и 30 година. Било је и старијих средњошколаца који су имали између 17 и 19 година, док је број шетача који су имали више од 30 година био знатно мањи. Брачних парова, искључиво млађих, било је врло мало. Учесници овог корза били су углавном запослени младићи и девојке: трговци, трговачки помоћници, занатлије, чиновници, али и студенти. Они се, по сведочењу информаната, међусобно нису разликовали јер су "сви били лепо обучени".[15] За одлазак на корзо брижљиво су се дотеривали и нову одећу приказивали прво на том месту.[16] На корзу су искључиво шетали, а застали би само на тренутак да поразговарају са неким од познаника. Шетало се у групама од по две-три особе. Групе су претежно биле полно хомогене, али неретко и хетерогене. Излазило се са пријатељима, рођацима, колегама с посла (из школе, са факултета) или са неким ко је живео у суседству.

Према речима испитаника, на корзо се одлазило да се види и да се буде виђен. Са оним ко је био "виђен" уследило би затим дуго "кибицовање", док је до упознавања на корзу врло ретко долазило. Упознавање је обављано на неком другом месту и искључиво преко трећег лица. Госпођа Вера Милошевић, једна од испитаница, годину дана се на корзу "кибицовала" с младићем који јој се допадао. Нису се, међутим, могли упознати, јер нису имали заједничке познанике, а било је непристојно да непознати младић сâм приђе девојци на корзу. Контакт између њих двоје успоставила је тек у "дозвољено" доба (преко дана) "дозвољена" особа – младићева сестра. "Кибицовање" је било резервисано за старије учеснике корза, док су млађи, како је један испитаник рекао, "долазили да уче занат".[17] Они су посматрали понашање старијих, посебно њихово опхођење са особама супротног пола. Највећи број учесника корза је након шетње одлазио кући. Једино су млађи брачни парови повремено ишли у ресторане.

И у вечерњем корзу постојала је поларизација између двеју "супротстављених" група. Једну су чинили припадници више средње класе и средњошколци "бонвивани",[18] док су у другу групу спадали припадници ниже средње класе и "напредни" средњошколци.[19] У одговорима испитаника експлицитно је била изражена и разлика између учесника корза према месту становања. Тако су у прву (богатију) групу спадали они који су живели у центру града, док су припадници друге групе били житељи удаљенијих делова града. Јасно је да ова диференцијација према месту становања изражава, заправо, социјалну диференцијацију и да су економске и територијалне одреднице група (богатији – центар и сиромашнији – периферија) директно повезане.

Припадници обеју група вечерњег корза шетали су између хотела *Руски цар* и парка Калемегдан. Чланови богатије групе кретали су се западном страном улице и истом том страном се враћали (тротоаром и делимично коловозом). Сиромашнијим шетачима припадала је источна страна улице. И овде су шетачи као ори-

[15] Испитаник Ј. Д., 1914, трговац у пензији.

[16] Господин Милош Терзић у шали је рекао да никада није опростио Немцима шестоаприлско бомбардовање због тога што му је пропала шанса да на корзу "прошета" свој нови капут.

[17] Драган Недељковић, 1925, машински инжењер у пензији.

[18] Тако су их називали средњошколци из друге групе ("супротстављене" групе) на корзу. То су, заправо, били млади из имућнијих породица који су похађали елитне школе.

[19] Сâми су себе називали "напреднима" због тога што су заступали комунистичке идеје.

јентир уочавали објекте који су се налазили на страни улице којом су се они кретали. Тако су богатији апострофирали елитни хотел *Руски цар*, а сиромашнији много мање репрезентативну кафану *Албанија*. Припадници обеју група кретали су се у смеру казаљке на сату. (Слика 2)

Сличности и разлике између "супротстављених" група поподневног и вечерњег корза могу се приказати и на следећи начин:

Табела 1. *Поподневни корзо*

Шетачи	*Старији*	*Млађи*
Старост шетача	35 – 50 год.	14 – 17 год.
Време изласка на корзо	17 (18) сати – 19 (20) сати	17 (18) сати – 19 (20) сати
Улица у којој су корзирали	Кнез-Михаилова	Кнез-Михаилова
Страна улице у којој су се кретали	Западна	Источна

Табела 2. *Вечерњи корзо*

Шетачи	*Богатији*	*Сиромашнији*
Старост шетача	17 – 30 год.	17 – 30 год.
Време изласка на корзо	19 (20) сати – 21 (22) сата	19 (20) сати – 21 (22) сата
Улица у којој су корзирали	Кнез-Михаилова	Кнез-Михаилова
Страна улице којом су се кретали	Западна	Источна

3. Дневна шетња недељом

Као што је већ речено, Кнез-Михаилова улица преко дана је била шеталиште једино недељом. Треба, међутим, нагласити да недељна шетња није имала карактер правог корзирања (тј. елиптичног кретања у дужем временском периоду), већ само извесне његове елементе. Недељом би Београђани направили свега два-три круга Кнез-Михаиловом, а затим би продужили до Калемегданског парка, где се шетало у природи. Током недељног шетања такође се уочавала поларизација припадника вишег и нижег слоја средње класе. За разлику од вечерњег корза током којег су богатији и сиромашнији коегзистирали у Кнез-Михаиловој улици, али на њеним супротним странама, приликом дневне шетње они су се временски различито распоређивали. Богатији су шетали пре подне, а сиромашнији по подне. Разлог за овакву поделу био је прагматичне природе, а проистицао је из разлика у животном стандарду две групе шетача. Богатији су пре подне одлазили на Калемегдан, а затим у ресторан на ручак, док су сиромашнији спремали ручак код куће и тек након тога ишли у недељну шетњу.

IV. Друштвена функција корза

Изложене чињенице наводе нас да се запитамо о разлозима због којих су припадници различитих генерација (поподневни корзо) и различитих слојева средње класе (вечерњи корзо) шетали у исто време и на истом месту, али на различитим странама улице. Како испитаници нису могли рационално да објасне понашање на корзу, јер су га несвесно прихватали од претходника, прибегло се анализи друштвене структуре и историјске морфологије града Београда.

У вези са поподневним корзом, одговор је сугерисала старосна структура учесника. С једне стране то су били средњошколци, довољно одрасли да се полако укључују у друштвени живот, али још увек премлади за његове истинске токове, а са друге стране старији, озбиљни и угледни чланови друштва. У односу на вечерњи корзо, млађи су били његови будући, а старији бивши учесници. Може се, заправо, рећи да су из млађе генерације били шетачи "приправници" који су учили правила просторног понашања на корзу, док су старији, "дипломирани" шетачи, надзирали њихову обуку. Корзирање дуж исте улице током истог временског периода омогућавало је млађима да од старијих усвајају прокламована правила понашања, док су старији били у позицији да контролишу и санкционишу јавне активности младих. Истовремено, делимична просторна удаљеност омогућавала је припадницима ових група да се, свако на својој страни улице, активно друже са вршњацима.

Може се закључити да се у оквиру поподневног корза одвијао специфичан друштвени процес којим су млађи чланови заједнице били увођени у правила јавног понашања, односно којим се вршила енкултурација младих у етаблирану друштвену структуру града. Треба напоменути да у овом случају унутаркласна подељеност није долазила до изражаја.

У оквиру вечерњег корза, основна дистинкција међу учесницима заснивала се на њиховој унутаркласној припадности. Различита просторна распоређеност припадника ових група (источна страна улице – сиромашнији, западна страна улице – богатији) изказивала је управо ту врсту специфичности. Може се, дакле, закључити да се у оквиру вечерњег корза одвијао процес унутаркласне поларизације.

Класна структура учесника овог корза указује на још један вид друштвене диференцијације. Шетаче из Улице кнеза Михаила обједињавала је социјална дистанца према члановима ниже и више класе. Кнез-Михаилова улица била је место окупљања искључиво за припаднике средње класе, док чланови ниже, као и чланови више класе на овај корзо нису долазили. Како међу испитаницима није било припадника неке од ових класа, о разлозима њиховог недолажења било је могуће сазнати једино посредно, односно у интерпретацији припадника средње класе. Као разлог недоласка сиромашних испитаници су наводили проблем одевања: "Ко није имао да се лепо обуче, тај није ни долазио на корзо".[20] Важније је, међутим, констатовати да испитаницима заправо и није био потребан разлог којим би објаснили зашто сиромашни нису долазили на ово шеталиште. По њима, у томе није било ничег необичног, јер се "тачно знало ко где припада", те "радници нису ни долазили на корзо, јер су и сâми знали да им ту није место."[21] Млади богаташи, по мишљењу испитаника, на корзо нису долазили зато што су се школовали у иностранству.

Споменуто је, такође, да је међу учесницима вечерњег корза постојало територијално разврставање. Богатији су живели у центру, а сиромашнији у удаљенијим деловима града. На основу одредница "центар" и "удаљенији делови града" може се закључити да становници београдске периферије нису долазили на корзо у Кнез-Михаилову. Препрека им је била отежан саобраћај са градом, те чињеница да су се у значајним статусним детаљима разликовали од "правих" Београђана. На

[20] Бисерка Јовановић, 1912, домаћица у пензији.
[21] Адолф Никлес, 1913, економиста у пензији.

пример, испитаница Д. М. је девојке са периферије разликовала од градских по фризури. Док су девојке из предграђа Београда углавном носиле плетенице, "праве" Београђанке имале су модерне европске фризуре. Било би значајно утврдити да ли су житељи београдске периферије имали своје локалне корзое. Испитаници консултовани приликом израде овог рада давали су одречне одговоре на питање да ли је постојао неки корзо на периферији, али могуће је да су такви одговори добијени због тога што ни један од њих није био становник периферног дела града.

На основу сведочења испитаника било је могуће утврдити да је осим корза у Улици кнеза Михаила постојао и корзо у Васиној улици.[22] У оном делу улице у ком је данас Студентски трг[23] окупљали су се и корзирали припадници двеју специфичних друштвених група – војници и служавке.[24] Ове групе специфичне су по томе што су их сачињавали привремени становници града. У Васиној улици корзирало се само четвртком и недељом по подне, јер су војници и служавке у то време имали слободне сате. О овом корзу није могуће рећи нешто одређеније, јер међу испитаницима није било припадника ни једне од ових двеју професија, а доступни информанти на ово шеталиште нису одлазили, јер, како су наглашавали, особа из "добре куће" то никада није чинила. Консултовани испитаници констатовали су само да је на корзу у Васиној улици веома често долазило до директног међусобног упознавања, што је у Кнез-Михаиловој било недопустиво, односно непристојно.

Недељни излазак војника и служавки у град одражавао се и на корзирање средње класе. Испоставило се, наиме, да је осим поменутог прагматичног разлога због којег су недељом богатији шетали пре подне, а сиромашнији после подне, овакво различито временско распоређивање било узроковано и присуством група нижег друштвеног статуса. Припадници више средње класе нису желели да им недељну шетњу ремети корзирање служавки и војника у суседној улици. Негативно вредновање овог временског интервала илустративно је приказала испитаница J. M. која је, због строгости свог оца, у град смела да излази само недељом по подне. Она је била веома несрећна што излази у то "презрено" време када су у граду само служавке.

У вези са објашњењем функције корза треба још поменути смер кретања шетача у Кнез-Михаиловој улици. И у поподневном и у вечерњем корзу обе групе учесника кретале су се кружно, у смеру казаљке на сату. (Слика 2) Овакво кретање омогућавало им је да идући у једном смеру комуницирају са припадницима своје групе (на истој страни улице), а да у повратку, у супротном смеру, остваре контакт и са члановима "супротстављене" групе. На тај начин, просторно понашање омогућавало је поменуте друштвене процесе, на поподневном шеталишту дружење са вршњацима и учење од старијих, а на вечерњем истовремену поларизацију и интеграцију слојева средње класе.

---

[22] У односу на Кнез-Михаилову, то је прва паралелна улица са источне стране.

[23] Између 1872. и 1896. године овај простор звао се Велики трг, од 1896. до 1946. Краљев трг, док је назив Студентски трг добио 1946. године. Ови подаци добијени су у Завичајном одељењу Библиотеке града Београда.

[24] Колега Радомир Ракић рекао ми је да је својевремено један његов испитаник, Словак из Бачке, присећајући се служења војног рока у Београду, назвао ово шеталиште у Васиној улици *Тотска корза*. Према овом исказу, могло би се претпоставити да је у овом корзу доминирала омладина словачке (тотске) етничке припадности.

V Друштвено-историјска симболика корза

Анализа је показала да је употреба простора Кнез-Михаилове улице била један од начина испољавања социјалне диференцијације. Неписана правила јавног друштвеног понашања јасно су одређивала ко, када и како може да користи ову улицу. Многе чињенице, пак, указују да је Кнез-Михаилова заиста била улица на коју је вредело полагати право.

Улога подручја Кнез-Михаилове улице као градског језгра потиче још из времена античког Сингидунума (током владавине Римљана у I веку нове ере),[25] а слична улога овог простора задржана је и у средњовековном периоду. Велика промена у изгледу и функцији овог дела града догодила се након 1521. године, када су Турци освојили Београд и на простору данашње Кнез-Михаилове улице направили своје гробље. Владавина Аустријанаца од 1717. до 1739. године такође је донела знатне урбанистичке промене: они су преко турског гробља повукли ортогоналну мрежу улица, трасирајући данашње улице Васину и Кнез-Михаилову.[26] Током прве половине XIX века Кнез-Михаиловоа је била својеврсна "оаза" хришћана у којој су они слободно живели и жене су могле несметано да се крећу, јер, по неписаном правилу, Турци у ову улицу нису никада улазили.[27] По ослобођењу од Турака, Кнез-Михаилова улица је 1867. године проширена и коначно трасирана и убрзо је добила изглед и садржај репрезентативног дела града. Подигнути су елитни хотели и куће најбогатијих Београђана. Године 1870. управа града дала је улици званичан назив по кнезу Михаилу Обреновићу (1823-1868). То је била прва београдска улица која је, две године пре осталих, званично добила име, и једна од ретких која га никада од тада није променила.[28]

У периоду узмеђу два светска рата, Кнез-Михаилова улица је задржала улогу репрезентативног дела града, с тим што је првенствено постала елитна трговачка зона. Осим профаног, простор Кнез-Михаилове имао је у извесним приликама и сакрални значај. Литије поводом великих хришћанских празника пролазиле су том улицом.[29] Изузетна вредност овог простора, са елементима његове сакрализације, потврђена је и приликом сахране југословенског краља Александра I Карађорђевића, 1934. године. Погребна поворка, у којој су учествовали многи тадашњи владари, председници влада, дипломатски и војни представници, црквени великодостојници, пролазила је управо Кнез-Михаиловом улицом.[30]

Сви ови подаци говоре о томе да је Кнез-Михаилова била простор изузетне симболичке вредности. Поставља се питање због чега је у периоду између два светска рата средња класа била та која је полагала право на овај простор. Кратак осврт на друштвено-историјске прилике у ондашњем Београду може дати одговор на то питање.

---

[25] Б. Вујовић, *Београд у прошлости и садашњости*, Београд, 1994, 127.

[26] Д.Ђурић-Замоло, *Београд као оријентална варош под Турцима 1521-1867*, Београд, 1977, 207.

[27] Н. Трајковић, *Споменар о старом Београду*, Београд, 1984, 44.

[28] Б. Вујовић, *Loc. cit.*

[29] На пример, литија поводом Врбице чији су пролазак кроз Кнез-Михаилову испитаници помињали.

[30] *Политика*, 19.10.1934, Београд.

Културно-историјски развој Србије у првој половини XX века погодовао је јачању средње класе. Интензиван развој индустрије и приватног капитала остварен у овом периоду довео је до стварања малобројне високе класе. Њени припадници живели су у резиденцијалном делу града, долазећи у додир са уским кругом привилегованих и настојећи да се што мање мешају са "обичним" светом. Како старији, тако и млађи припадници високе класе у четвртој деценији овог века нису излазили на корзо у Кнез-Михаилову. Они су своја слободна поподнева и вечери проводили у елитним клубовима попут *Аероклуба*, *Аутоклуба*, *Хокејклуба* и *Официрског дома*.[31]

Процеси који су довели до стварања малобројне класе богатих истовремено су узроковали и формирање знатно бројније класе сиромашних. Иако најбројнији у укупној градској популацији, припадници ниже класе били су у сваком погледу одгурнути на маргине – маргине друштвеног дохотка, јавног живота и маргине градског простора. За разлику од припадника високе класе који су живели у елитним деловима изван градског центра да би се на тај начин диференцирали од "плебса", радници су морали да станују на периферији, јер им је стандард само то допуштао. Идентична ситуација карактерисала је и јавни живот – богати у њему нису желели да учествују, а сиромашни нису могли. Неписана правила друштвеног живота имплицитно су говорила сиромашнима "где је њихово место". Власт је то чинила и експлицитно. Године 1927. догодило се да је 1. мај, Празник рада који су београдски радници активно славили, био у недељу. То је отворило могућност да се група првомајских свечара, припадника ниже класе, сусретне са групом недељних шетача, припадника средње класе. На уласку у Теразије постављен је кордон сачињен од жандарма и агената који су мотрили да неко од "људи са црвеним тракама" не оде ка центру града. Београдски дневни лист *Политика* забележио је сутрадан да су даме у "лаким пролећним хаљинама" журиле између група радника "да се изгубе што пре из црвеног царства у шаренило Теразија".[32]

У таквој констелацији друштвених односа, средња класа је добила значајну улогу. Њени припадници су заузимали важна места у државној хијерархији, обављали угледне послове, располагали солидним капиталом и притом били сувише бројни да би се "затворили" у само један део града и неколико престижних салона. Довољно бројна, имућна и угледна, средња класа је егзистирала као централни део друштвене заједнице. Захваљујући таквој позицији, била је у могућности да централни део града направи својим "царством" у коме је живела, радила и шетала.

Управо у таквом случају, када је представљала јединствено место окупљања припадника средње класе, Кнез-Михаилова улица била је од припадника ове класе у целини позитивно вреднована. Позитивна конотација заснивала се на чињеници да је овај простор као целина био диференциран од "презреног" простора Васине улице, места окупљања служавки и војника, те је као такав омогућавао и изража-

---

[31] *Аероклуб* се налазио на месту данашњег ресторана са истим називом, *Аероклуб* је био у згради у данашњег ресторана са истим називом, *Аутоклуб* у згради данашњег Клуба књижевника, *Хокејклуб* је био на месту данашњег Института за криминолошка истраживања, док је *Официрски дом* био на месту данашњег Студентског културног центра. Осим тога, супротно перцепцији наших испитаника, у овом периоду се у иностранству није школовао велики број младих припадника високе класе. Према усменом казивању Тијане Чолакантић.

[32] П. Шарчевић, Првомајске прославе у Београду 1893-1988: празник и политика, *Токови* 1, Београд, 1990, 89, према листу *Политика*, 2. 5.1927, Београд.

вао диференцирање средње класе као целине од група нижег друштвеног статуса. Међутим, и у оквиру средње класе постојала је поларизација која се на корзу испољавала кроз просторно дистанцирање. "Супротстављене" групе вечерњег корза (припадници вишег и припадници нижег слоја средње класе) поштовале су неписана, али строга правила просторног понашања која су подразумевала да богатији чланови средње класе шетају искључиво западном страном Улице кнеза Михаила, а сиромашнији источном. Таква правилност у просторном распоређивању "супротстављених" група постојала је и у поподневном корзу. Западном страном улице шетали су старији, а источном млађи учесници. На основу чињенице да је и у поподневном и у вечерњем корзу западна страна улице припадала друштвено више вреднованој групи (у првом случају старијима, а у другом богатијима), док је источна страна била резервисана за оне "мање вредне" (млађе и сиромашније), може се закључити да су ове две стране Улице кнеза Михаила биле различито вредноване, западна страна позитивно, источна негативно. Поставља се питање због чега су различите стране Кнез-Михаилове улице биле тако вредноване. Увид у урбану морфологију центра града, уз извесна историјска подсећања, може дати одговор. (Погледати слику 1)

У време када су Турци почели да насељавају Београд, њихове војне трупе биле су стациониране у Калемегданској тврђави, док је цивилно насеље изграђено на дунавској падини, која се, у односу на Кнез-Михаилову улицу, налази на источној страни града. Центар овог насеља, главна чаршија у којој су се налазиле трговачке и занатске радње, био је смештен на простору данашње Васине улице. Хришћанско становништво, избегло пред најездом Турака, почело је у XVIII веку да се враћа у Београд и настанило се у савском, односно западном делу града. До одласка Турака из Београда задржан је овакав принцип просторног распоређивања муслиманског и хришћанског живља. Међутим, и када су Османлије 1867. године дефинитивно напустиле Београд, дунавска страна је у извесном смислу задржала муслимански карактер. Томе је допринела чињеница да су се управо у овом делу града налазили најзначајнији објекти турске сакралне и профане архитектуре, између осталих Бајракли-хамија, саграђена око 1690. године, која се и данас налази у непосредној близини Васине улице као једина преостала хамија у Београду. На самом простору ове улице за време османлијске владавине налазило се и турско гробље. Насупрот томе, у савском делу града, одмах испод Кнез-Михаилове, саграђени су јавни објекти од значаја за српски културни идентитет, и то: Саборна црква (изграђена 1728), Патријаршија (1849), Конак кнегиње Љубице (1830). Када су Срби поново преузели власт над Београдом, градски простор је почео да бива вреднован у складу са том променом. Некадашња "оаза" хришћана, Кнез-Михаилова улица постала је централна градска улица, док је "жила куцавица" турског Београда, Васина, добила другоразредни значај. Шта више, на простору турског гробља, у Васиној улици (предео данашњег Студентског трга), изграђена је главна градска пијаца, која се ту налазила до 1927. године.

У периоду између два светска рата очигледно је било задржано наведено симболичко вредновање централног градског простора. "Хришћанска" Кнез-Михаилова постала је место окупљања моћне средње класе, док је презрени простор некадашњег турског гробља, а затим неугледног објекта какав је пијаца, препуштен градским маргиналцима – служавкама и војницима. Како је, међутим, и у оквиру Кнез-Михаилове поларизација између различито вреднованих група била про-

сторно изражена, млађима и сиромашнијима припала је источна страна улице која се граничила са "турским" делом града, а старијима и богатијима западна страна која је гледала на "хришћански" део града.[33]

Наведени подаци указују на својеврсну симболичку борбу која се у вези са Кнез-Михаиловом улицом одвијала на неколико нивоа. У периоду након одласка Турака, приоритетно је било показати достигнуту националну превласт. Новооствварену друштвену моћ пратила је одговарајућа симболичка моћ која је свој израз остварила у инверзном конотирању јавног простора града. Просторне целине позитивно означене у оквиру османлијског дискурса (подручје Васине улице) добиле су негативан предзнак, исказан кроз адекватно просторно распоређивање друштвених институција. Изградњом репрезентативних објеката у "хришћанској" Кнез-Михаиловој улици, уз истовремено смештање пијаце на простор турског гробља, симболички је означена српска победа.

Након националног тријумфа потврђеног на свим нивоима, борба симболима је пренета на другу раван друштвеног живота – на класну борбу. Како се дистинкција између друштвених стратума огледала, између осталог, у просторној сегментацији, не само у дефинисању радничких и елитних стамбених зона, већ и у коришћењу читавог градског простора, симболички израз класне доминације потражен је и на том плану. Најпримамљивија просторна целина свакако је била Кнез-Михаилова, јер је у погледу њене симболичке вредности, захваљујући националном предзнаку, постојао општи друштвени консензус. Присвајајући управо овај простор, доминантна средња класа изразила је своју симболичку моћ, која је, заправо, представљала различите облике капитала преобликоване у симболички капитал.[34] Поставља се питање због чега је владајућа класа одабрала да овај драгоцени простор искористи као шеталиште. Одговор пружа чињеница да су се у оквиру корза одвијала два битна друштвена процеса: социјална интеракција између припадника средње класе и, истовремено, њихово дистанцирање од припадника других класа. На тај начин, класно хомогени корзо није био само производ одређеног начина друштвеног живота, већ и један од инструмената помоћу којих је најбројнија класа тај живот обликовала. Доминантна класа формирала је друштвени свет постулиран на њеним сопственим ставовима и вредностима, обезбеђујући на тај начин легитимност своје доминације. Да би тај задатак успешно остварила, она је морала да буде интегрисана у оквиру својих редова и, истовремено, диференцирана од других класа, а корзо је, у оквиру доминантне културе, управо то омогућавао. И у овом случају потврђује се Бурдијеова констатација да "доминантна култура доприноси стварној интегрисаности доминантне класе

[33] Постоје индикације да је овакво вредновање простора могло бити заступљено и приликом ритуалног коришћења улице – при поменутој сахрани краља Александра I. Фотографије које је након спровода, 19. октобра 1934, објавила *Политика* показују да је и у погребној поворци постојало слично просторно распоређивање учесника, односно да су значајнији држвници ишли западном, а мање значајни источном страном улице. Овај распоред, међутим, очигледно није у директној вези са симболиком страна света, већ произлази из церемонијално (али и традиционално) вишег вредновања десне у односу на леву страну. У овој прилици смер кретања поворке (Саборна црква – Ул. Краља Петра – Кнез-Михаилова – Краља Милана – Милоша Великог – Немањина – Железничка станица) био је такав да се десна страна поклопила са западном а лева са источном страном Кнез-Михаилове улице. Према М. Бјелајацу (из усмене комуникације), у проучаваном периоду заначај учесника у церемонијалним поворкама опадао је с десне према левој страни.

[34] П. Бурдије, Симболичка моћ, *Култура* 38, Београд 1977, 16.

обезбеђујући непосредну комуникацију између свих њених чланова, одвајајући их од осталих класа".[35]

"Ратовање" симболима није се, међутим, зауставило на нивоу класне борбе, већ је продрло и у област унутаркласне диференцијације. Ова борба одвијала се услед тежње вишег слоја средње класе да се наметне нижем слоју исте класе. Борба за доминацију, и легитимност доминације, поново је остваривана преко симболичке превласти. У оквиру корза, симболичка моћ остваривана је кроз неписана правила просторног понашања, која су припадницима вишег слоја обезбеђивала власт над позитивним, хришћанским, западним делом Кнез-Михаилове улице.

Значајно је да је у оквиру сваког од поменутих нивоа симболичке борбе симболичка моћ као таква била опште призната. Ово је посебно изражено на примеру класне и унутаркласне диференцијације. Као што се из одговора испитаника види, припадници ниже класе нису долазили на корзо у Кнез-Михаиловој, јер су "знали да им тамо није место". Такође, чланови нижег слоја средње класе мирно су шетали мање вредном страном улице, подвргавајући се симболичкој превласти шетача из вишег слоја. Ова чињеница је у складу са Бурдијеовим ставом да симболичка моћ има утицај само уколико је призната.[36] Захваљујући томе, симболичка моћ се може сматрати легитимно потврђеним обликом других облика моћи.

VI Закључак

Поређењем уочених особености београдског корза са карактеристикама корзоа који су раније проучавани, могуће је констатовати одређене сличности и разлике.

Корзо се увек налази у центру града, у главној трговачкој зони богатој монументалном архитектуром, а његови учесници углавном су неожењени младићи и неудате девојке. Корзо је један од видова забаве младих у оквиру строго дефинисаног јавног простора града. Треба, међутим, нагласити да је између два светска рата корзо био доминантан вид забаве младих, док је у каснијем периоду добио секундарни значај. Диференцијација друштвених група на корзу увек је изражена просторном сегментацијом. Житељи градске периферије на корзо ређе долазе и при том су третирани као маргинални учесници.

Заједничка је карактеристика свих проучаваних корзоа и то да се у њиховим оквирима врши социјална интеракција, тако да се корзо може дефинисати као неформална друштвена институција. У досадашњим студијама о корзу показало се да је градски простор означен овим термином арена значајних друштвених процеса који се изражавају невербалним језиком просторног понашања означеног као "корзирање". Може се рећи да су процеси енкултурације и генерацијске поларизације највише заступљени од свих процеса који се у оквиру институције корза јављају, док степен израженості неких других друштвених процеса варира у зависности од ширег друштвено-историјског оквира у који је сваки појединачни корзо смештен. Тако је анализа корза у Дубровнику показала да је процес акултурације веома изражен,[37] док се у случају корза у Београду између два светска рата испо-

[35] *Ibid.*, 25.
[36] *Ibid*, 29.
[37] В. Вучинић, *Op. cit.*,

ставило да је овај процес био миноран. Узрок овоме свакако је чињеница да је Београд тридесетих година овог века био град дошљака[38] за разлику од Дубровника чије је становништво седамдесетих година имало дугу традицију живљења у овом граду, као и изражену свест о тој традицији.[39] Због тога је у сваком истраживању корза потребно уочити друштвено-историјске околности које су условиле одређену врсту и вид друштвеног процеса. У овом истраживању, анализа је показала да је београдски корзо, у друштву које је имало изразито класни карактер, и сам био, могло би се рећи, класни корзо. Другим речима, процес класне диференцијације био је доминантан процес на београдском корзу. Утврђено је, такође, да је београдски корзо у периоду Краљевине СХС и Краљевине Југославије имао прецизно дефинисану форму и структуру, која је, у односу на корзое из каснијих периода, била знатно одређенија и стабилнија. Време изласка на корзо, смењивање шетача на њему и начин њиховог облачења били су јасно дефинисани. Напокон, ова анализа показала је да корзо може да буде неформална друштвена институција са дубоком симболичком позадином која проистиче из специфичних друштвено-историјских својстава града у коме се јавља.

Vesna VUČINIĆ and *Smiljana* ANTONIJEVIĆ

SOCIAL FUNCTIONS AND SYMBOLISM OF THE BELGRADE CORSO DURING THE KINGDOM OF YUGOSLAVIA (1931-1941)

After the First World War Belgrade became the capital of the newly founded state of the South Slavs. In the following two decades this city underwent rapid industrialization and modernization resulting in a transformation of a Turkish *casaba* into a European city. Our aim was to investigate whether during the monarchic period Belgrade had a *corso,* a promenade, and if it did, to reconstruct its main features. The memoirs on Belgraders' leisure activities offered proof that corso existed in 1920s but lacked sufficient information for its complete reconstruction. However, interviews with authentic participants in the corso of 1930s, newspaper articles, and family album photographs were used to depict the most important aspects of public behavior in the Knez Mihailo Street, the main Belgrade corso of this period.

The corso of 1930s presented here was the corso of the Belgrade middle class, i.e., the merchants, craftsmen, and public personnel. In the Knez Mihailo street two work-day corsos were identified, the afternoon corso and the evening corso. Part of the Sunday promenade also took pla-

[38] Према попису из 1921. године, у Београду је било 111.379 становника, а само десет година касније овај број је порастао за 113 одсто, односно на 238.775 становника. О овом механичком прираштају становништва говори и податак да су 1930. године највећи део београдске популације чинили људи просечне старости од 20 до 39 година. *Историја Београда, III*, Београд, 1974, 158.

[39] Подаци из новијих истраживања која су вршена у Дубровнику иду у прилог оваквој тврдњи. Социолошко истраживање које је у Дубровнику обављено 1985. године показало је да 50% становника Старог града Дубровника (у коме се корзо одвијао) представљају староседеоци, а да међу досељеницима (преосталих 50%) доминирају стари досељеници (37%), т. ј. они који су у граду живели бар 20 година (т. ј. они који су се у град доселили пре 1965. године). То значи да у је у времену у ком је реконструисан дубровачки корзо, чак 87% испитиваног становништва живело у граду више од 10 година. (И. Рогић и Р. Ковачевић, *Дубровник: Стара градска језгра, Социолошка студија*, Загреб, 1986, 265). Подаци из докторске дисертације В. Вучинић, говоре да је 1991. године, две трећине испитаних становника Старог града у Дубровнику живело више од 2/3 живота. (В. Вучинић, *Антрополошка анализа старог језгра Дубровника*, Београд, 1993, 114). Тако се може претпоставити да је и 1970-их година већина становништва била сасвим, или бар добрим делом интегрисана у токове градске свакодневице.

ce in the same street. Each corso was characterized by its specific temporal and social use and division of space. The afternoon corso divided the middle class by age, the younger from the middle-aged, while the evening corso divided the middle class into the lower and upper strata. In the Sunday promenade the same space was temporally divided – the upper strata of middle class used it before lunch, and the lower strata after lunch. Therefore, the social function of the main Belgrade corso in the 1920s and 1930s was three-fold: (a) recognition and preservation of the social distance between the middle class and the lower class (which had its corso in the neighboring street), (b) separation of varied social groups within the middle class, and (c) potential for enculturation within the same class.

The spatial behavior on the corso had its symbolic aspects, too. The higher symbolic ranking of the west side of the Knez Mihailo street, in both the afternoon and the evening corso, was interpreted through the analysis of historic symbolism. The western part of the city urbanistically and architecturally embodied the new, Serbian part of the town built mainly in the 19th century (period of the liberation from the Turkish rule), while the eastern part preserved the memory of the old Turkish city quarters and public buildings. The Belgrade middle class, therefore, as the dominant social force in the uprising urban society of the time, seemed to have been waging a symbolic struggle for its own national urban identity, against the remnants of the foreign town history.

Гласник Етнографског института САНУ, књ.. XLVII
Bulletin of the Ethnographical Institute SASA, vol XLVII
Београд 1998.

Ивица ТОДОРОВИЋ
Етнографски институт САНУ, Београд

UDK 394.5 (497.11) : 398.3

ПРИЛОГ ПРОУЧАВАЊУ ЛИТИЈА У СВРЉИШКОМ КРАЈУ

У овом раду је представљено више различитих начина (кретања) литија (у сврљишком крају) – и то на примеру шест села (Бучум, Бурдимо, Околиште, Луково, Црнољевица и Гулијан). У сваком од поменутих насеља забележени су одређени "специфични елементи", али је евидентно да су сви они "настали" из једног јединственог ("стандардног") обрасца. По свему судећи, ова "базична истоветност" (јединствени "стандардни образац") у себи садржи (и) могућност стварања читавог мноштва различитих "модела" (кретања литија), констатованих у сврљишком крају.

Кључне речи: кретање литија, специфични елементи, стандардни образац, разноврсни модели

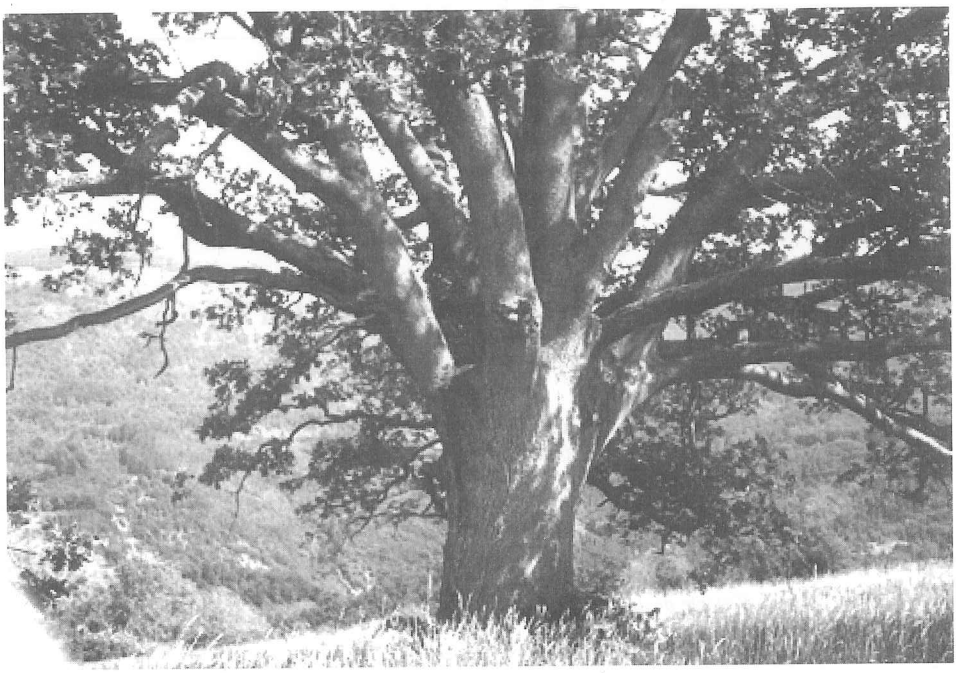
Истраживањима спроведеним током 1998. године обухваћено је више села сврљишке општине, а основни предмет интересовања било је "кретање литија" (као "главни део" сеоске славе)[1]. Током ових истраживања испоставило се да се у насељима сврљишког краја може констатовати постојање неколико различитих (и врло сложених) начина кретања литија, то јест – неколико (различитих) "модела".

Најсложенији модел забележен је у Гулијану (селу "источне сврљишке културне зоне"), али су (такође) врло "интересантни" (и сложени), модели забележени и у другим селима (рецимо – Бурдиму и Бучуму)[2].

---

[1] У ствари, истраживања су, током 1998. године, проширена на читав сврљишки крај, док су, током (претходне) 1997, била усмерена првенствено на најинтересантније "облике" (кретања литија) – уочене у Гулијану (селу "источне сврљишке културне зоне"). Приликом истраживања обављен је велики број разговора са преко 50 казивача (оба пола и различите старости), а, што такође треба нагласити, (сâм) рад се "наслања" на грађу и аналитички приступ предочене у радовима "Особена структура заветине у Гулијану (Сврљиг)" (скраћена верзија, објављена у "Етно-културолошком зборнику" /Тодоровић, Ивица, Особена структура заветине у Гулијану (Сврљиг), *Етнокултуролошки зборник* књ. IV, Сврљиг, 1998, 305-310/) и "Структура заветине у Гулијану (Сврљиг)" (рад ће бити објављен у зајечарском "Развитку"). У складу с тим, овај рад ће покушати да избегне (колико год је то могуће) понављање чињеница већ констатованих у претходним радовима, али ће (исто тако) "узети (себи) за право" (у случајевима када је то неопходно и логично) и да (из ових радова) преузме извесна "места" релевантна за (конкретну) проблематику (овог) "Прилога проучавању литија у сврљишком крају".

[2] Иначе (треба споменути) – осим "реалних модела", који су "заиста постојали" (а што се може утврдити – упоређивањем података добијених од више казивача, као и (одговарајућим) "суочавањем" казивача (са "евентуалним", различитим, верзијама догађаја итд.), током "теренских истраживања" – етнолог се (када је о "кретању литија" реч) често сусреће и са тзв. "имагинарним моделима" (који могу бити и "сложе-



Слика 1. *"Миро дрво" на месту "Липов дел" у гулијанском атару*

Без обзира што су у појединим насељима, у новије време, литије обновљене – овај рад ће се (превасходно) бавити – тим ритуалом у ("класичном") периоду између два светска рата (односно – до (њихове) забране – након завршетка Другог светског рата)[3]. Наиме, тада је (у дотичном "класичном периоду") наведени ритуал (неизоставно) извођен сваке године, и то у функцији ефикасног обједињавања целокупне (сеоске) заједнице (на једном "нивоу"), односно – у функцији обезбеђивања повољних атмосферских услова и родне (плодне) године (на другом "нивоу"), или – другим речима – тада је овај обред био у "пуној (ритуалној) снази", представљајући (као суштински елемент "заветине")[4] централни (ритуални) догађај на нивоу (сврљишких) сеоских заједница; на "микро – плану", за кретање литија везивале су се, одговарајуће, "(микро) ритуалне радње" (клање "молитве" (жртвеног јагњета), бирање крстоно-

нији" него модели за које се утврди да су реално постојали), присутним у "казивањима"... Тако су, рецимо, поједини казивачи из Бучума имали представу о томе како у (суседном) Бурдиму две различите "групације" (два дела села), за време различитих литијских празника, обилазе различита "мира дрва" (односно – "сакралне објекте")... што се, током теренских истраживања, испоставило као нетачно.

[3] Као последња година када су ношене литије, углавном се (у сврљишким селима) наводи 1946.

[4] А о основним "сегментима и елементима" (прославе) заветине у сврљишком крају, видети у (књизи): Петровић, Сретен, *Митологија, магија и обичаји*, Просвета – Ниш, Народни универзитет – Сврљиг, 1992, 299-303, или (рецимо), сажето, у (раду): Савић-Симоновић, Биљана, Литије – заборављени обичај у сврљишком крају, *Етно-културолошки зборник* књ. II, Сврљиг, 1996, 282-284; о заветини у суседним областима видети (рецимо) у: Васић, Оливера, Завећина – заветина у селима Заглавка и Тимока, *Етно-културолошки зборник* књ. IV, Сврљиг, 1998, 197-200.

ше и колачара, "обавијање" сваког "светог дрвета" (или другог "сакралног објекта") укљученог у "(глобални) обилазак" – по три пута, посипање житом (и водом) учесника поворке, гажење воде (реке, потока)..., славље (игранка, итд.)...), док је (пак) на "макро – плану" читава заједница обављала једну "глобалну (макро) ритуалну радњу" – (а то је, управо, формирање једног (великог) "круга" – путем "обилажења" сакралних објеката сеоског атара), која је (дакле) и основни предмет заинтересованости овог рада.

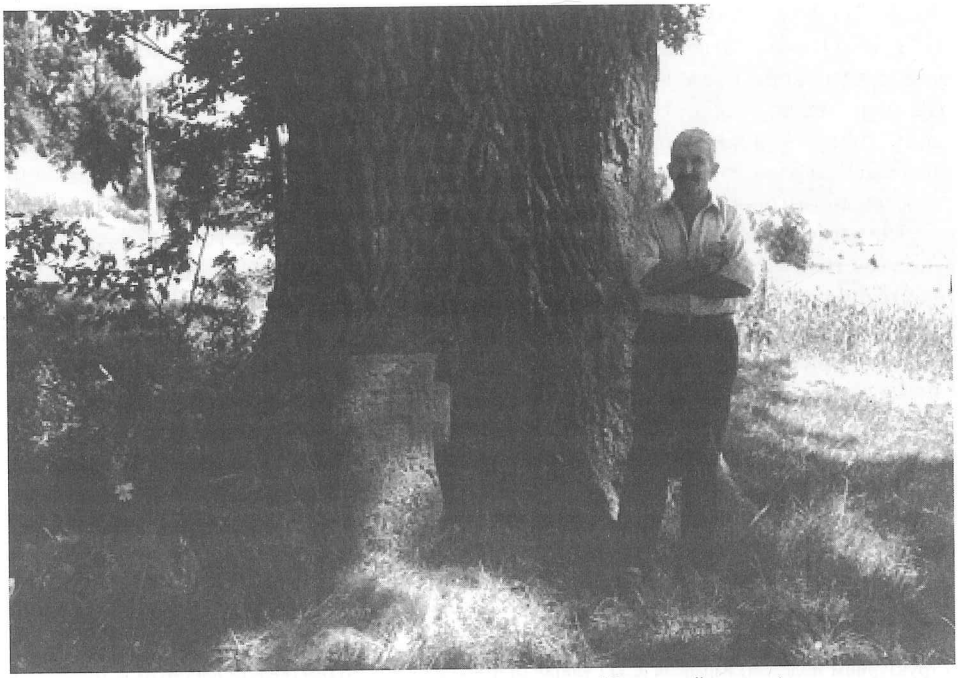
Поменутим истраживањима (спроведеним током претходне године) остварен је увид у дотичну проблематику у већини сврљишких села, међутим – главна истраживања (током којих би биле израђене детаљне "мапе" и "структурне шеме" (уз одговарајућу "фото – документацију") за свако од сврљишких села) тек предстоје[5]. Имајући (све) то у виду, овај рад ће (пре свега) покушати да представи неколико (посебно) занимљивих начина кретања литијске обредне поворке ("кретања литија"), констатованих у сврљишком крају – и то на примеру шест села (Бучум, Бурдимо, Околиште, Луково, Црнољевица и Гулијан)[6]. И, управо, у сваком од поменутих насеља забележени су одређени "специфични" елементи (у вези са "кретањем литија"), на основу којих (уколико се посматрају заједно, као саставни делови једног јединственог "система") се може сагледати целокупност могућности стварања различитих "структурних модела" (из /базичног/ "стандардног модела" кретања литија у сврљишком крају)[7].

---

[5] Детаљна "(структурна) шематска представа" (са изнијансираним "просторним" и "временским" структурним моделом) израђена је за Гулијан (и изнесена у поменутим /видети напомену 1/ радовима), а такође (већ) постоји и (одговарајућа) фото-документација о садашњем стању свих "сакралних објеката" гулијанског атара, који су обилажени приликом опходње литија. Међутим, у овом раду, који има за циљ (превасходно) представљање једне шире области и више различитих "модела", неће се инсистирати на одређеним "нијансама" ("појединостима") које су представљене у радовима чији је предмет интересовања био ("само") Гулијан (као село са најсложенијим моделом опходње литија (односно заветине у целини. Исто тако (а када је Гулијан у питању) – у овом раду ће "бити изнесена" само поједностављена "просторна структурна шема" (комплетну представу "структурног модела" (битног са становишта разматрања /кретања/ литијске поворке и заветине) видети у: Тодоровић, Ивица, *н. д.*, 308-310).

[6] Током теренских истраживања, већа пажња је посвећена оним селима за која су већ постојале извесне информације о необичности модела кретања литија (у њима). У наведеним селима је забележена и представљена (у овом раду) интересантна "шароликост" начина кретања литија, тако да се на основу примера ових села (и одређења одговарајућих "модела кретања литија", у њима) може извршити и једна формална класификација различитих облика кретања литија, у свим селима сврљишког краја (а која би имала за циљ да пружи јаснији увид у разматрану проблематику), што ће (уосталом) бити и циљ истраживања која следе. Иначе, стицајем околности, најинтересантнији "модели" забележени су (управо) у селима источног дела "источне сврљишке културне зоне".

[7] "Стандардни модел" (у формулационом контексту овог рада) подразумева да – једно село има само један "литијски празник", (који се светкује сваке године (једном годишње) и који се "одржава" увек истог дана); током празника се обилазе сви (предвиђени) "сакрални објекти" ("мира дрва", "заветни крстови"...) у сеоском атару, а на крају (по, дотичном, "стандардном обрасцу") – обредна поворка се враћа до почетне тачке (црква или крст...), где се организује (сеоско) "славље" (праћено игром, песмом, свирком...). Међутим, овај јединствени "стандардни образац" у себи садржи (и) могућност стварања читавог мноштва различитих "модела" (кретања литија) "примећених" у сврљишком крају – тако да се о (поменутом) "стандарном моделу (обрасцу)" може говорити и у једном ширем смислу (уколико се има у виду (дакле) и његова "парадигматска" димензија (односно – целокупност (његових) могућности)); у том смислу, постоје (значи): основни (или "једноставни") "стандардни модел" и (такође) "сложени" (парадигматски) "стандардни модел"; дакле – када се у овом раду говори (рецимо) о "специфичним елементима који одступају од стандардног модела"(и поред тога што ти "елементи", наравно, "ипак" улазе у састав "сложеног" (односно: "шире схваћеног") стандардног модела), мисли се (дакле)



Слика 2. *"Миро дрво" и "заветни крст" на месту "Росуља" у гулијанском атару*

У вези с тим, неопходно је приметити како се разлике у "моделима кретања литија" (на пример) могу односити и на то да ли се обилази читав "круг" (који "сакрални објекти" /"мира дрва", "заветни крстови", црква.../ образују око села) или само један његов део, односно – да ли је "опход" (а) "потпун", (б) "изузимајући", (в) "редукован", (г) "(сасвим) редукован", (д) "скраћен" или (ђ) "половичан"[8]...; да ли у литијском обиласку сеоског атара (то јест – слављењу) учествује цело село или не; да ли се литије везују само за један или за више празника; да ли се "круг" (који сачињавају "сакрални објекти") увек обилази у истом смеру, итд.

на елементе који (у ствари) одступају од "једноставног" стандардног модела. Уосталом, све су ово само "прелиминарне" терминолошке одреднице, које ће прецизније бити дефинисане у наредним радовима... Иначе, представљање (конкретних) процеса формирања појединих "сложених облика"(констатованих у сврљишком крају) из "једноставног стандардног модела", захтева и одговарајући "простор", тако да ће наведени "процеси" (поступци) бити изнесени (и аналитички разматрани) у неком од следећих радова.

[8] Овде су (као пример (могућности изнијансираног представљања модела кретања литија)) предочене различите врсте (литијског) опхода – тако је, рецимо – "скраћен" ("модел литијског кретања") често примењиван у Бучуму, "половичан" у Гулијану, "(савим) редукован" приликом прославе "св. Ранђела" у Црнољевици, "(делимично) редукован" у Околишту (када се не обилази тачка ("круга") која је раније (једном или више пута) обилажена приликом одређеног празника), "изузимајући модел" (у смислу да се не обилазе сви "сакрални објекти") констатован је у Бурдиму и у "имагинарном моделу" забележеном у Гулијану (о чему више речи у неком од наредних радова), док је "потпун" опход (уз одређене специфичности) забележен, рецимо, у Влахову, што се све може видети из описа кретања литија (у поменутим селима) који су изнесени у овом раду. Наравно, на овом месту се не може улазити у подробно објашњавање сваког од наведених "термина" ("одредница").

На основу издвајања (неких од) предочених, (као) и других, "примарних", елемената ("моделатора") битних са становишта разматрања (анализе) кретања литија, могуће је (уз коришћење само неколико основних "одредница" (знакова)) представити сложене структуре (појединачних) "литијских обилазака".

Рецимо – уколико бисмо желели да једном (оваквом) "сажетом формулом" предста-вимо "моделе" кретања литија у селима сврљишког краја, користили бисмо (пре свега) следеће одреднице: 1) број "просторних целина" (и "праваца") везаних за кретање литија, 2) број "смерова" (кретања литијске поворке), 3) број литијских празника (+ број /сеоских/ "заветина"), 4) број "групација" (у одређеном насељу) које обилазе "сакралне објекте", 5) број "сакралних објеката" ("тачака") које се обилазе од стране литија, 6) број година, током којих литијска поворка у потпуности завршава своје "кретање" (рецимо: у Гулијану је /тек/ читав "трогодишњи период" релевантан за целокупно одређење кретања литијске поворке – о чему "видети" у поменутим радовима /напомена 1/ посвећеним разматрању "структуре заветине у Гулијану") и – 7) број литијских "обилазака" (годишње).

На основу претходних "одредница" (дакле) једна (оваква) "бројевна" формулација[9] "модела кретања литија" у (за потребе овог рада издвојеним) селима сврљишког краја – могла би бити изражена на следећи начин:

I – ГУЛИЈАН: 2 (број "просторних целина" (то јест – "праваца")); 1 (по један "смер" за сваки "правац" (тј. – за оба правца)); 2 (број литијских празника: Велики (Големи) Спасовдан и Мали Спасовдан); 1 (једна "групација" – односно: читаво село учествује у прослави оба "литијска празника"); 9 ("сакралних објеката" је "укључено" у (глобално) литијско обилажење); 3 (у Гулијану је забележен изузетно "сложен" трогодишњи период); 1-2 (сваке треће године литијска обредна поворка је по два пута (за Мали и Велики Спасовдан) обилазила (по) "половину" сеоског атара, а иначе – само једном годишње (за Велики Спасовдан)) ,... – одакле следи "сажета (бројевна) формулација" модела кретања литија у Гулијану:

I – (ГУЛИЈАН) : 2 ; 1 ; 2 ; 1 ; 9; 3 ; 1-2.

По истом принципу (сажету) "бројевну формулацију" модела кретања литија у другим селима могуће је представити на следећи начин:

II – (БУЧУМ) – 1 (+1) (ово – "(+1)" – због тога што се дешавало да се (због "величине" сеоског атара, односно – дужине "стандардног" правца кретања литија) путања обредне поворке скрати на тачно утврђеном месту); 2 ; 1 ; 1 ; 8 (основних "тачака") ; 2 (овде се ради о "двогодишњем периоду" – јер се сваке године мења смер кретања обредне поворке (односно – од смера кретања (током) "претходне" ("прве") године зависи (и) смер кретања "наредне" ("друге") године) ; 1.

---

[9] Ову (то јест – "овако представљену") – "бројевну формулацију" (модела кретања литија) могуће је усложнити (и проширити) и другим одредницама ("моделаторима") које би се односиле на "врсте" ("групација", "сакралних објеката","просторних целина" (и "праваца") "празника"...) и "начине" (кретања литијске поворке, формирања комплетног (кружног) "опхода" (литија))... (односно – на "врсте" и "начине") манифестовања "елемената" битних са становишта одређења "модела кретања литија", који би били представљени не "бројевним" него "словним" знаковима, чиме би се (дакле) остварила усложњена (знаковна) "формулација" (различитих) модела кретања литија. Међутим, за потребе брзог и једноставног (примарног) одређења ових "модела", најподеснија је управо дотична "бројевна формулација"...

Слика 3. *Црква св. апостола Петра и Павла, у Гулијану*

III – (БУРДИМО) – 2 (+2) (постоје 2 "просторне целине" (2 "правца") које се међусобно "преклапају" – а "одредница" – "+2" односи се на "алтернативну тачку" – "Алексин поток") ; 1 ; 2 ; 1 ; 11 (или: "10+1" – зато што је последња "тачка" – "Алексин поток" – (на дан литијског празника) обилажена тек последњих пар година (одржавања овог ритуала пре његове забране)) ; 1 ; 2 (литије су , наиме, ишле сваке године по два пута, током оба празника ("Спасовдан" и "Русалница").

IV – (ВЛАХОВО) – 1 ; 1 ; 1 (+1) (осим "Ђурђевдана" као "литијског празника" (празника када су ишле литије), село је славило и "Св. Тројицу" (али без литија)) ; 1 ; 8 ; 1 ; 1.

V – (ОКОЛИШТЕ) – 1 (+1) (ово – "(+1)" – због тога што је у Околишту забележен и један "алтернативни правац" (кретања литијске поворке)[10], а у вези са "одредишном тачком" – "Свети Илија" (где се иначе (невезано са кретањем литија) одржава прослава једне од 4 сеоске "заветине" – (управо) – "Св. Илија"), која се (по сећањима казивача и одговарајућим "предањима") обилазила само једне године (након чега се (због грâда који је затим уследио) престало са ("литијским") обилажењем ове "тачке")); 1 ; 1 (+3) ; 1 ; 7 (или – 6 (+1) – због случаја са наведеном "(одредишном) тачком" – "Св. Илија") ; 1 ; 1.

VI – (ЦРНОЉЕВИЦА) – 1 (+1) (на примеру Црнољевице може се (у сваком случају) говорити о постојању само једне "просторне целине" (али, уз 2 "правца"

[10] "Алтернативни правци" (у ужем смислу те одреднице) уочени су, (од /у овом раду/ разматраних села), осим у Околишту, и у селима Бучум и Бурдимо...

кретања литија – с обзиром да се литије носе и на "Блаћи петак" и на дан "св. Ранђела", с тим што је на дан "св. Ранђела" (литијски) "опход" био знатно "редукован" (односно обредна поворка "је обилазила" само два "сакрална објекта" (:) 1)"Цркву" и 2) "Крс" ("Св. Ранђел")) – тако да је на примеру Црнољевице очигледно да се (и) "категорије" а) "правац" (кретања литија) и б) "просторна целина" (у смислу – "просторних целина" (у оквиру соских атара) које је могуће издвојити, (управо) на основу прав(а)ца кретања литијске поворке, могу посматрати и одвојено (у ком случају би бројевно одређење (или "формула") модела (кретања литија) за Црнољевицу, уместо 1 (+1) било 1 ; 1 (број просторних целина; број праваца)); 1 ; 2 ; 1 ; 5 ; 1 ; 2.

Након претходног предочавања ("бројевних") формулација "модела" (кретања литија), у овом "прилогу проучавању литија у сврљишком крају" биће (на примеру 6 села) изнесене и основне чињенице битне за дотичну проблематику (уз одговарајуће "шематске представе")[11], заједно са неким "дигресијама" везаним за "околности" које су пратиле кретање литија и прославу "заветине" (у целини)[12].

БУЧУМ. У Бучуму је забележен један специфичан ("двогодишњи")[13] модел кретања литија заснован на промени смера (кретања) обредне поворке.

Тако, рецимо, (у Бучуму) је једне године обилажен "круг", (који око села образују "сакрални објекти" – "мира дрва" и "заветни крстови"), у једном смеру, док је наредне (следеће) године, дотични "круг" обилажен у супротном ("другом") смеру. Односно, литије су "ишле", сваке године, на дан сеоске "заветине" – св. арханђела Гаврила ("св. Ранђел") – 26.7. – полазећи (у сваком случају) од – 1) – места званог "Крс" (где су се (у непосредној близини – тако да их треба "посматрати" као (са становишта опходње литија) саставне делове једног јединственог сакралног објекта) налазили крстови посвећени "св. Ранђелу" ("Св. Ранђел" (је назив заветног крста)) и "св. Петки" ("Св. Петка") и неколико "светих дрвета"), да би се (зависно од смера) надаље обилазиле следеће "тачке": 2) "Лазин потпис" (једино (уз "Томину крушку") "свето дрво" (то јест "потпис"), у бучумском атару, које није имало (поред себе) укопан и (заветни) камени крст – посвећен одређеном "празнику" (односно – "свецу")), 3) "Голема орница" (или: "Св. Јован Главосек" – с обзиром да се на том месту налазио (и) заветни крст посвећен св. Јовану (Главосеку)), 4) "Нићин дел" (уз заветни крст посвећен "св. Ранђелу"), 5) "Осој" (камени крст на овом месту био је посвећен "Петровдану"); понекад се дешавало да литијска поворка на овом месту (због дужине целокупне путање "обилажења") "скрати пут" (и не настави обилазак преосталог "светог дрвећа", односно – "сакралних објеката") и скрене према последњој (а истовремено и почетној) "тачки" кретања литија – 6_x) месту званом "КРС". У случају да се то не

[11] Наведене "шематске представе" ће (овом приликом) бити превасходно "илустративног карактера" – без представљања "појединости" као што су: природа "сакралног објекта" ("миро (свето) дрво" (МД), "заветни крст"(ЗК), "црква"(ЦР), "црквиште (ЦШ)"), врста дрвета (рецимо: цер (ЦЕ), граница (ГР)...), (као) и без (сложених) представа "временске структурне шеме" која је карактеристична за Гулијан и Бучум, рецимо...

[12] Реч је о оним "подацима" ("дигресијама") који (на први поглед) нису у "непосредној вези" са самим кретањем литија, али које је (због њихове "специфичности" или "упућујућег карактера") битно споменути.

[13] "Двогодишњи" – због тога што је смер кретања литијске поворке једне ("прве") године био супротан смеру кретања током наредне ("друге") године.

догоди, обредна поворка је настављала своје кретање до – 6) "Томине крушке" (без заветног крста) – и даље до – 7) "Османовог дела"(уз крст посвећен "св. Пантелеју" ("Св. Пантелеј")), 8) "Раткове орнице"(крст посвећен "Малом Спасовдану") и, на самом крају, поново до – 9) места званог "Крс". Следеће године би обредна поворка обилазила иста места, али различитим редоследом (с обзиром да је "смер" био другачији): 1) "Крс", 2)"Раткова орница", 3) "Османов дел", 4) "Томина крушка", 5) "Осој", 6) "Нићин дел", 7) "Голема орница", 8)"Лазин потпис" – и – 9) "Крс"... Иначе, након престанка (обредног кретања) литија (услед забране, после Другог светског рата) – укопана су још два крста – посвећена "св. Ранђелу" и "св. Тројици".

Посебно обележје Бучума представља и постојање низа заветних крстова (укопаних поред "светих стабала", са којима су, заједно, сачињавали јединствену "сакралну целину" ("објекат")) посвећених одређеном "празнику" – односно – "свецу" ("Св. Ранђел" (3 крста), "Св. Петка", "Св. Јован", "Петровдан", "Мали Спасовдан", "Св. Пантелеј", "Св. Тројица" – укупно 9 крстова)[14] – за које (дакле: за те крстове) су се везивале породице из села и то у толикој мери да је, практично, сваки појединац био (на тај начин) "везан" за неки од заветних крстова (или, другим речима – није било појединца који није "светковао" одређени крст – заједно са празником којем је (тај) крст посвећен). Ове породице (заједно са свима који су "везани" за исти објекат) су се, на дан празника, окупљале око "свог" крста и организовале заједнички ручак, уз (обавезно) даривање крста на различите начине (неким плодом, цвећем...и слично) – а увече би се, на дотичном месту, окупило читаво село (уз слављење до касно у ноћ). Треба "рећи" и да су се породице везивале за одређени крст (одређени "празник" – /"свеца"/) најчешће због тога што се налазио најближе њиховом имању, или на самом имању...

Ако дрво није имало крст, онда се тај "сакрални објекат" (односно – то место) "звао" (терминолошки одређивао као –) "потпис"[15] (на пример: "Лазин потпис") и, у том случају, то "миро дрво" није имало свој (посебан) празник – другим речима, такав "сакрални објекат" (без крста) није се светковао ван (прославе)"заветине" (када су и њега обилазиле литије). У ствари, може се рећи, крст је (овде) локализовао одређене породице уз неко ("свето") место[16].

Такође, треба навести и податак да се, понекад, код (поред) ових крстова клала и животиња (јагње, рецимо), пре чега би један од "домаћина" крста поздравио (сам) крст (на одговарајући начин – као на пример: "не кољем те ја, коље те света Тројица") и приступао "жртвовању". Један човек је клао животињу у име свих породица везаних за дотични "крст", то јест – "празник", а, такође, треба споменути и да су неки крстови били "посни" (односно: крај њих није смела да се обавља "крвна жртва") а неки нису, зависно од тога да ли је празник падао у "посне дане"

[14] Рачунајући и два (поменута), "касније" (након забране литија) укопана, крста (који сведоче о континуитету одређеног "система веровања" у Бурдиму).

[15] И у томе је (дакле – у "присуству" односно "одсуству" крста) и (основна) разлика (између) терминолошких одредница "Потпис" и "Крс".

[16] По формулацији проф. др Недељка Богдановића (рођеног у Бучуму), коме се, овом приликом, захваљујем на огромној помоћи у прикупљању података (релевантних за села Бучум и Бурдимо) и разјашњавању многих недоумица насталих током истраживања.

или не... Међутим, било је и изузетака – рецимо, "св. Јован" не пада у посне дане, али се (заветни) крст посвећен светом Јовану (ипак) рачунао као посан – и крај овог крста није се клала животиња.

"Домаћини" заветних крстова (што је, такође, веома битно нагласити) сачекивали су литије код "својих" крстова.

БУРДИМО. У Бурдиму је (читаво) село славило два празника (две заветине) – "Спасовдан" и "Русалницу" (у ствари /у случају Бурдима/ -"Русални четвртак") – и током оба празника су ишле литије. На дане ових "слава", обредна поворка је обилазила практично исти "круг" (сачињен од одговарајућих "сакралних објеката"), с тим што је почетна ("полазна") и завршна ("долазна") тачка (приликом слављења "Спасовдана") била "Капела", а на "Русални четвртак" – "Русални крс". Све остале "тачке": 2) "Чука" ("Врело"), 3) "Богданов крс", 4) "Крс" ("Сладуница"), 5) "Грот" ("Слатина"), 6) "Гајинци", 7) "Васиљкова њива", 8) "Цојинци", 9) "Александрино" (и – касније – 10) "Алексин поток") обилажене су и у једном и у другом случају. (После рата је у Бурдиму укопан још један (заветни) крст – "Св. Марија" – а дрво поред њега је проглашено за "миро").

Дакле, место окупљања (које је уједно и место славља, односно – "завршна тачка") за ова два празника ("Спасовдан" и "Русалница") било је различито ("Капела" и "Русални крс") што условљава (ипак) стварање две различите "просторне целине" и два правца (посматрано у целини) кретања литија, тако да "модел" кретања литија забележен у Бурдиму ипак одступа од (једноставних облика) "стандардног" (базичног) "модела" кретања литија у сврљишком крају[17].

Иначе, сама одлука да се, поред "Спасовдана", слави и "Русалница" ("Русални четвртак") донета је почетком двадесетог века, а разлог лежи у чињеници што је раније, у пролећном периоду (до "Тројице"), празнован сваки четвртак. Због тога су људи (из Бурдима) донели одлуку да (цело) село (поред "Спасовдана") слави и "Русалницу" ("Русални четвртак") а да ("у замену") остали четврци буду "слободни".

Осим тога, такође је важно споменути и да у свести становништва Бурдима (чији се атар граничи са гулијанским атаром) постоји представа о (узастопном(!)) слављењу три четвртка (који се посматрају као делови једне јединствене целине): 1) прво се слави "Спасовдан" (40 дана после Ускрса), (а) затим се – 2) у Гулијану слави "Мали Спасовдан" (следећег четвртка, седам дана касније) – и, на крају – 3) (опет у Бурдиму) – "Русалница" ("Русални четвртак")...седам дана након "Малог Спасовдана". Из претходног се може видети како су се датуми заветина у суседним селима (међусобно) уклапали у јединствену ("празничну" и "ритуалну") целину, како би се (пре свега) омогућио ("правовремени") одлазак у госте пријатељима и родбини у другим селима (и тиме /уједно/ омогућило и "истрајавање" институција гостопримства и пријатељства /дружења/)[18].

---

[17] "Стандардни модел" кретања литија (у сврљишком крају) већ је (у основним цртама) формулисан (видети напомену број 7).

[18] Постоји, такође, (у селима сврљишког краја) и мноштво примера "прилагођавања" датума празновања (односно – литијског опхода) у једном селу, датуму (датумима) слављења (литијског "обиласка") у другом селу (селима). Тако су, рецимо, литије у Околишту ишле у петак, а не у четвртак (како би требало, с обзиром да се слави Спасовдан), зато што су у четвртак литије ишле у суседном Лукову.

Треба додати и да је овде (у Бурдиму) "крстоноша" биран извлачењем завезаног класа – а забележена је и пракса да "крстоноша" следеће године буде "колачар" (односно: ко је једне године (жребом) "изабран" да буде "крстоноша", следеће године је "колачар").

ВЛАХОВО. У Влахову литије су ишле само једном (годишње) – и то на "Ђурђевдан", али – поред "Ђурђевдана" – село је, такође, славило и "св. Тројицу" (с тим што тада није ишла обредна поворка /односно – "није било литија"/).

На (сам) "Ђурђевдан" (6. 5.) народ се скупљао испред – 1) "Капеле", да би одатле поворка кренула ка месту званом – 2) "Церова глава" и следећим "одредишним тачкама": 3) "Трс" ("Висока бука"), 4) "Калићи" ("Тројица"), 5) "Војинов камен", 6) "Ђукљерско браниште", 7) "Мала Влава" /где је било неколико (забачених) кућа и где се (иначе) одржавала игранка (невезано за (кретање) литија и заветину), на дан славе тих кућа/, 8) "Габар" и 9) (поново) "Капела".

Интересантно је споменути и да се дешавало да учесници обредне поворке организују ручак током обиласка (поменутих) "одредишних тачака", што је зависило (првенствено) од свештеникове одлуке[19]. На месту ручавања "обредна поворка" се задржавала 1-2 сата (рецимо: на месту "Мала Влава"), а овде (на "месту ручавања") се такође секао и обредни (славски) колач. Након ручка, литија би наставила даље (до "Капеле" као последње одредишне тачке).

На месту "Калићи" (где се налазио и крст посвећен "св. Тројици"), на дан празника ("св. Тројица") су долазили гости ("чак") из села Шестигабар и Луково. Међутим, том приликом нису ишле литије (већ се народ, једноставно, окупљао на дотичном месту). Овде су куће (и породице) које славе "св. Тројицу" биле у улози "домаћина".

ОКОЛИШТЕ. У Околишту је главна заветина била "Спасовдан", с тим што су литије ишле у петак, а не у четвртак (с обзиром да је и суседно село Луково такође славило Спасовдан, тако да су у четвртак литије ишле у Лукову, а у петак у Околишту). Осим "Спасовдана" (а што је посебно интересантно) у Околишту су такође слављени и "св. Ранђел", "св. Тројица" и "св. Илија", али литије су (ипак) ишле само на "Спасовдан". У осталим случајевима народ се окупљао на местима посвећеним "св. Ранђелу", "св. Тројици" и "св. Илији" – и тамо се славило и играло.

А на сâм "Спасовдан" (када је ишла обредна поворка) – почетна тачка ("тачка окупљања") налазила се на – 1) месту које се, по празнику и (заветном) крсту посвећеном "Спасовдану", зове – "Спасовдан" – где је било више "светих стабала", да би се – затим, обилазиле "одредишне тачке" са називима: 2) "Св. Ранђел", 3) "Тројица", 4) "Козјанци", 5) "Убаво дрво", (6) "Св. Илија" – у питању је "црквиште" које је обавијано само једном (само једне године) и више никад, "због невремена (настао је снажан грâд) које је након тога уследило"(!)), 7) "(дрво) Кам Лукову"[20] и 8) (поново) "Спасовдан" (као "полазна" и "долазна" тачка).

На овај начин добија се "(структурни) модел" (на први поглед) доста близак "стандардном (моделу)", али са "алтернативним решењима" (односи се на поменуту "тачку" (6)"Св. Илија") и са чак 4 "заветине".

---

[19] По (једном) казивању: "поп каже: овде ладовина, ајде – овде ће да ручамо."

[20] Сви називи "одредишних тачака", па и ово ("(дрво) Кам Лукову") усвојени су од казивача, на основу њихових одређења дотичних локација.

Треба споменути и да је на дан слављења "Спасовдана" (у петак), све било посно (односно: спремана су само посна јела, зато што се у петак пости).

ЦРНОЉЕВИЦА. У Црнољевици су се славили "Благи петак" (у ствари – "Благи петак", после Ускрса) и "св. Ранђел", и (што је посебно занимљиво) литије су ишле и на један и на други празник (дан), с тим што су (на "Благи петак") обилажени сви "сакрални објекти" (сва "мира дрва"), а на дан "св. Ранђела" (свети арханђел Гаврило), директно се (након окупљања испред "Цркве") ишло до места посвећеног "св. Ранђелу" (без обиласка других "светих места").

На "Благи петак" окупљање је било код – 1) "Цркве", да би се, затим, "уз друм" стизало до места званог – 2) "Бара", након чега следе – 3) "Ћитка", 4) "Крс" ("Св. Ранђел"), 5) "Чапља" и, на крају, поново – 6)"Црква".

С друге стране, на дан "св. Ранђела", прво се обавија 1) "Црква" (три пута), одакле се право изађе на пут и иде (се) до – 2) крста посвећеног "Св. Ранђелу", где се налазило (такође) и неколико "светих дрвета" (и где се "седело цео дан", а гости су долазили из више оближњих села: Белоиње, Извор...).

"Благи петак" се славио три дана – а у литију се ишло (првог дана) у петак; други дан су долазили гости, а трећег дана је била игранка код цркве. "Св. Ранђел" се славио један дан.

На месту "Ћитка", током низа година, обредна поворка је ("по правилу") наилазила на "цркварку" Божику (коју /по једном казивању/ "мучи некакво")[21] и њеног мужа (она и њен муж увек су чекали обредну поворку код дрвета на месту званом "Ћитка"). Кад дође литија, "цркварка" падне на земљу и дуго (нешто) прича, тако да су се литије на том месту (често) задржавале и по читав сат (људи чекају "да је пушти" и када се она подигне, онда се наставља литија).

ГУЛИЈАН. У Гулијану је "модел" опходње литија (својом сложеношћу) знатно одступао од "стандардних" облика који су констатовани у насељима сврљишке области.

Наиме, овде су литије једне године обилазиле једну, а друге године другу половину "круга" који су "мира дрва" образовала око села. Рецимо, уколико су једне године литије, кренувши од – 1) цркве (св. апостола Петра и Павла), као полазишне тачке, обилазиле "свето дрвеће" ("мира дрва") које се налазило на "местима" ("тачкама") са називима: 2) "Крс"[22], 3) "Липов дел", 4) "Церје", 5) "Тумарчов дел",

[21] Односно – нешто ("у њој") нагони поменуту "цркварку" да се понаша на одређени начин; иначе, овај интересантан "детаљ" заслужује (и) већу пажњу (на неком другом месту).

[22] На овом месту се још увек налази камени крст, а по (сеоском) предању – ту је (у близини) било и (старо) гробље; казивач Светомир Јовић (1915.) је изнео "претпоставку" да је, некада, пре него што је саграђена гулијанска црква, управо ово место било почетна (и завршна) "тачка" литијског обиласка, што би било и сасвим логично – јер тиме се (делимично) објашњава чињеница да су литије (у периоду између два светска рата, који је сачуван у сећањима казивача) увек (након "обилажења" цркве) – прво долазиле до ове "одредишне тачке" (коју су звали "Крс"), без обзира да ли се после "скретало" на "леву" или "десну" страну (то јест – да ли се обилазила "лева" или "десна" половина круга); с обзиром да постоји "сећање" – да је у близини тог крста (и светог дрвета које се ту налазило) било старо гробље – ово се (можда) може довести у везу са елементима "култа предака (покојника)", присутним у заветини (о "култу предака у заветини" видети у – Ш.К., Заветина, у: Кулишић, Шпиро, Петровић, Ж. Петар, Пантелић, Никола, *Српски митолошки речник*, Етнографски институт САНУ, Интерпринт, Београд, 1998, 185-186.)

6) "Стубал" и 7) – поново – црква ("Црква"), онда су се, пак, следеће године обилазиле "тачке" које су образовале "другу половину" (замишљеног) "круга" /"састављеног" од "светог дрвећа" (или прецизније, од "светих (сакралних) објеката", с обзиром да је и један "заветни крст" ("Гаврин крс"), може се рећи, имао исти "статус" као и (поменута) "мира дрва")/ који се може "описати" око села, односно – око цркве као његовог "средишта": 1) креће се, такође, од цркве ("Цркве"), да би се, затим, исто тако стигло до – 2) места званог "Крс" – након чега се скретало на другу страну у односу на претходни опход, до одредишних тачака са називима – 3) "Барје", 4) "Росуља", 5) "Гаврин крс"[23] – и на крају, исто као и у "претходном" опходу – 6) "Стубал" и 7) – такође – црква ("Црква").

Осим тога, а што је, у сваком случају, посебно интересантно, сваке треће године (јер је "тако заветовано") литије су ишле и за време Великог ("Големи Спасовдан") и за време Малог Спасовдана, притом обилазећи (такође) различите половине (већ представљеног) "круга" (који су образовала "мира дрва"). Односно, (дакле), за "Големи Спасовдан" (на дан Великог Спасовдана) литије су ишле сваке године, док су за Мали Спасовдан (седам дана након Великог Спасовдана, исто у четвртак) ишле тек сваке треће године (иако је и Мали Спасовдан (исто као и Велики) сваке године "слављен"). Уколико би се за "Големи Спасовдан" обишла (рецимо) тзв. "лева половина" круга, за Мали Спасовдан (следећег четвртка) обилазила би се "десна половина" круга. Наравно, правац кретања литија за "Големи Спасовдан" (ове "треће године") зависио је од правца којим су литије ишле претходне године – другим речима, био је "супротан" претходном опходу[24].

Такође, а у вези са специфичним одликама заветине у Гулијану, потребно је нагласити и неке разлике које су постојале у слављењу Великог и Малог Спасовдана у овом селу: пре свега, као што је већ споменуто, а) – за Велики Спасовдан литије су ишле сваке, а за Мали Спасовдан тек сваке треће године...; б) правци опхода литија, на Велики и Мали Спасовдан (сваке треће године) били су различити; затим – в) последње и "главно" одредишно место за Велики Спасовдан била је црква – до које се, заједно, враћала целокупна поворка, да би се (потом) испред цркве секао и окретао "колач", бирао колачар за наредну годину, пекло јагње, спремао ручак и настајало опште славље; с друге стране – последње (и "главно") одредишно место за Мали Спасовдан био је "Стубал", где се (такође) пекло "жртвено јагње" (и то на ватри која се "добијала" од грања, отпалог са "светог дрвећа" (на том месту /"Стубал"/ било их је 5-6), које је било дозвољено дирати и користити само за ову прилику (осим, евентуално, за потребе цркве и школе), односно – на Мали Спасовдан), припремао ручак и славило...; онда – г) за Велики Спасовдан колачар

[23] Ово је "назив" заветног крста, подигнутог 1909. године (и по причању мештана подигао га је (сеоски) посланик – Гавра Ристић, "јер су му умирала деца").

[24] Овај (представљени) "модел" сеоске славе (и кретања литија – њеног главног дела) настао је као резултат дуготрајног теренског истраживања, које је (понекад) подразумевало и "суочавање" казивача чије су се "представе" (односно – "тврдње") у неким детаљима разликовале (мада – суштински различитих "саопштења" није било) што је и разумљиво с обзиром на необичну сложеност дотичног "модела" (кретања литија); осим тога, такође је потребно рећи и да "круг" (који су обилазиле литије), и који се (константно) помиње у раду, наравно, није круг у ("чисто") географском смислу (речи), као што се ни "шематске представе" кретања литија (у овом раду) не држе (превасходно) "географских одредница" (у ужем смислу речи).

се јављао (и тиме "бирао") за ту "функцију", а најчешће се сваке године мењао – и то звање није било везано за одређену породицу (или "групу"), док је, пак, за Мали Спасовдан, колачар увек био из исте породице (Јовићи), на чијем се имању и налазило "главно" место за Мали Спасовдан ("Стубал"), место где се налазило "свето дрвеће" и где су се ("дефинитивно") заустављале литије...; и – д) Велики Спасовдан се славио три дана: у четвртак, петак и суботу – при чему су литије, као што је већ наглашено, ишле у четвртак...; насупрот томе – Мали Спасовдан се славио само један дан.

Међу становницима села (Гулијана) сачувано је и "сећање" о једном (трогодишњем) "прекиду" слављења Малог Спасовдана, који је (почетком века) замењен слављењем св. Тројице – након чега је (по предању) град, током те три године, сваки пут (редовно) пустошио гулијанско поље. После тога, поново је враћено слављење Малог Спасовдана[25].

С обзиром да је структура кретања литија (односно – структура заветине) у Гулијану већ, детаљније, представљена у радовима "Особена структура заветине у Гулијану (Сврљиг)" (скраћена верзија) и "Структура заветине у Гулијану (Сврљиг)"[26], на овом месту је изнесена само општа "дескрипција"(опис) спровођења ритуала (у складу са опредељењем овог рада), уз напомену да сложеност елемената "примећених" у Гулијану захтева много више "простора" за анализу, а (исто тако) модел кретања литија у Гулијану може бити и изванредан (и вишеструко "упућујући") пример за разматрање дотичног обичаја у читавом сврљишком крају (а и шире)[27].

Такође, треба навести и податак да су у (селу) Манојлици (по расположивим подацима)[28], две (различите) "групације" (односно – два "дела" села) обилазиле два различита "круга" (образована од "сакралних објеката"), славећи два (такође) различита празника (што је, исто тако (као и у већ представљеним примерима), посебно интересантан (и специфичан) "модел") – при чему (дакле) пола села слави "Ђурђевдан", а пола "Спасовдан". А узрок /управо оваквог начина слављења "заветине" (односно спровођења одговарајуће опходње литија) у Манојлици) – налази се у чињеници да је Манојлица настала спајањем два, некада одвојена, села, која су, по свему судећи, ипак (у приличном степену) задржала унутрашњу "кохезију" (и одговарајућу самосвојност)/.

Дакле, евидентно је да се, у насељима сврљишке области (као што је већ "речено"), може констатовати постојање (значи) неколико различитих модела (кретања литија), који "извиру" из једног јединственог ("стандардног") обрасца. У складу с тим, потребно је (у виду закључка) нагласити да ова "базична истоветност" (јединствени ("стандардни") образац) у себи садржи могућност стварања мноштва (ра-

[25] Овај податак је навео и –Сретен Петровић, *н. д.*, 300.

[26] Видети напомену 1.

[27] У Гулијану су (може се то слободно рећи) "стваралачке" могућности (које "проистичу" из "стандардног модела" (кретања литија у сврљишком крају)) "достигле" крајњу границу (симетричног (!)) усложњавања и остариле ("оваплотиле") извесну врсту "архетипске структуре". О овоме ће бити много више речи у (још необјављеном) раду који ће (између осталог) разматрати и узроке настанка (формирања) управо овакве "(обредне) структуре" (у Гулијану).

[28] Детаљна истраживања тек предстоје.

зноразних) "различитости" (у формирању конкретних модела кретања литија у сврљишким селима (а што га чини (потенцијално) знатно сложенијим него што на први поглед изгледа)), тако да је приликом (теренских) истраживања примећен велики број особених облика који су у појединим насељима образовали изузетно "интересантне" и сложене "макро – ритуалне" структуре, односно – целине. Ово се, пре свега, односи на Гулијан, а у другом реду и на Бучум, као и Бурдимо и Манојлицу, јер – у свим овим селима модел кретања литија приметно одступа од (једноставних облика) "стандардног модела". Такође, услед појаве да највећи број села нема само једну "заветину" (сеоску славу) – и у насељима која су (на први поглед) "задржала" једноставни (и базични) модел (образац) кретања литија, може се уочити мноштво елемената који истичу њихову специфичност и, ипак, "јединствену" структуру ритуалних дешавања везаних за сеоску славу (а што би се, рецимо, могло приказати на примеру Црнољевице, Околишта и Влахова, с обзиром да (и) ова села имају неку своју "специфичност" која одступа од образаца уочених у другим селима)[29]. Међутим, (наравно), свака од ових "специфичности" налази се у уској и непосредној вези са (поменутим) "стандардним моделом", или другим речима – свака од (специфичних) карактеристика кретања литија може се (у првом реду)[30] објаснити конкретним околностима (које су, "од села до села", утицале на стварање различитих "модела"). Тако су, рецимо – величина сеоског атара, датуми празновања "заветина" у другим (оближњим) селима, (али и остваривање (одговарајуће) "просторно – временске симетрије", која се "ритуално оваплоћује"...) – представљали "факторе" од суштинског значаја за формирање дефинитивног "устројства" разматраних (уочених) "модела кретања литија (у сврљишком крају)"[31]. Односно – сви наведени "специфични елементи" и "разноврсни модели" (као што је, уосталом, већ споменуто) сасвим "природно" израстају из уобичајених ("стандардних") облика опходње литија, то јест – из његових потенцијалних (ритуалних) "ресурса" (на изузетно интересантан начин исказаних на примеру "модела кретања литија", констатованог у Гулијану), чије се "структурне одлике" (на једном другом, "дубљем", нивоу анализе) могу посматрати и као непосредни израз структурних особености "универзалне свести" (која се манифестује кроз ритуалне, митске и језичке "феномене" са (препознатљивом) "архетипском структуром")[32].

---

[29] Црнољевица је имала два "литијска празника", Околиште (чак) 4 заветине и "алтернативни правац" кретања литија /док се у Влахову, рецимо, дешавало да се ручак и сечење (обредног) колача "обаве" поред неке од "пролазних тачака" (пример: "Мала Влава") кретања обредне поворке/.

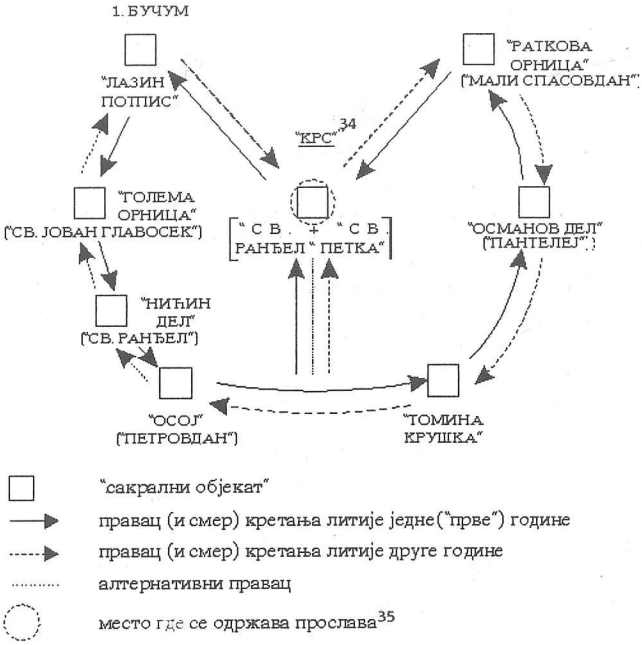
[30] "У првом реду", зато што осим "површинског" нивоа разматрања и објашњавања дотичне проблематике, постоји и (други) "дубински" слој анализе ове теме (о чему ће много више речи бити у наредним, опширнијим, радовима).

[31] На примеру Гулијана (односно – на примеру одговарајуће анализе чињеница констатованих у овом селу) "најпластичније" се може представити целокупност низа ("практичним потребама" и "околностима" изазваних) процеса који усложњавају (базични и једноставни) "стандардни модел" (у једну специфичну "структурну целину"). Рад који ће уследити детаљно ће се "позабавити" овом проблематиком.

[32] С обзиром да разматрање појаве ("најсложенијег типа") као што је "универзална свест" /иначе, уместо ове терминолошке одреднице може бити употребљено и мноштво других ("синонима")/, захтева много више "простора" (него што овом раду стоји на располагању), на овом месту се неће "дубље залазити" у прецизирање значења претходно изнесене тврдње (о томе да се разматрани "модели кретања литија", на једном дубљем нивоу (анализе) могу посматрати и као непосредни изрази структурних особености "универзалне свести"...).

У сваком случају – неопходно је подвући чињеницу да разматрање једне изузетно подстицајне и значајне (а испоставило се и сложене) "појаве" као што је кретање литија (у оквиру "заветине"), отвара (а о чему је до сада било мало речи) низ нових запитаности (на различитим нивоима). Будућа истраживања и (одговарајући) радови, "опширније конципирани", надамо се – конкретизоваће претходну тврдњу.

Следе (опште) "шематске представе"[33] кретања литија у шест (разматраних) села сврљишке општине: 1) Бучум, 2) Бурдимо, 3) Влахово, 4) Околиште, 5) Црнољевица, 6) Гулијан.

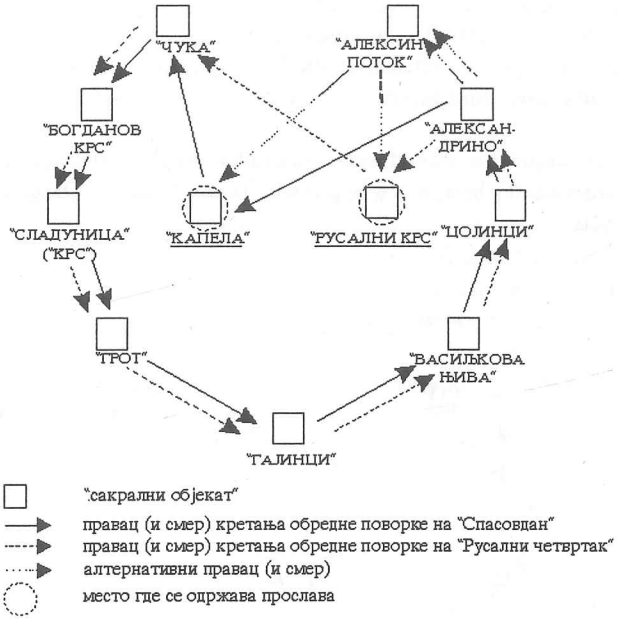


[34] У свим "шематским представама" – подвучене су оне "одреднице" које представљају почетне тачке литијског "опхода", у разматраним селима (у случају Бучума (на овом месту) подвучена је "одредница" – "Крс", као почетна тачка).

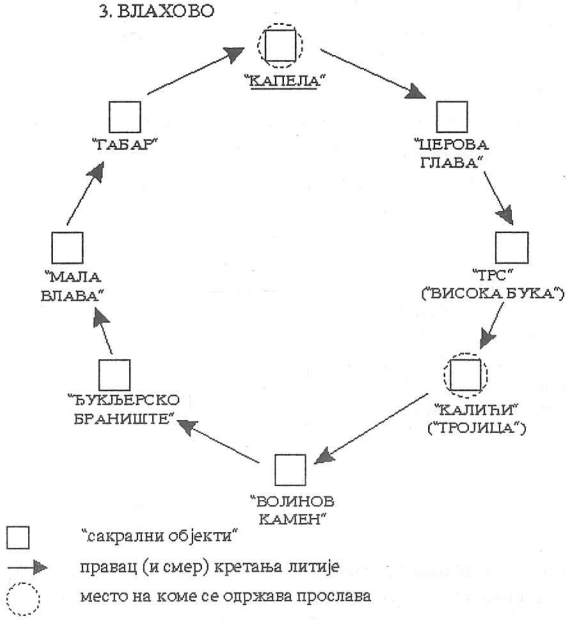
[35] Под одредницом – "место где се одржава прослава" подразумева се место где се прославља заветина, без обзира да ли је заветина праћена кретањем литија или не; ова "одредница" је издвојена у циљу представљања (и) броја заветина у (појединим) селима.

[33] "Опште" ("шематске представе") у смислу да се, овом приликом, (у њима) не инсистира на (одређеним) "детаљима", већ (искључиво) на обележјима "општег типа" (као што су: 1) констатација положаја "сакралног објекта", 2) правац (и смер) кретања литија, 3) констатација (положаја) места на којем се одржава (главна) прослава (приликом заветина)).

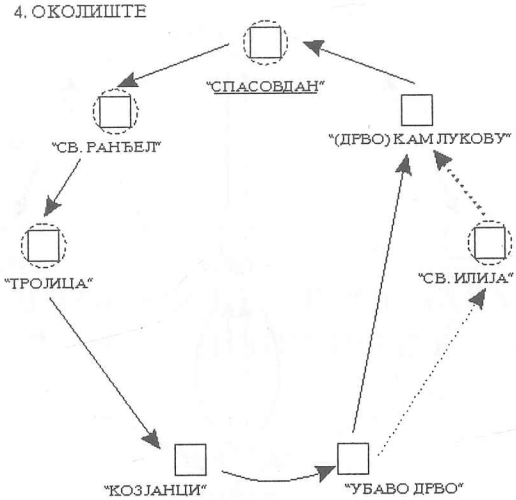
2. БУРДИМО



3. ВЛАХОВО

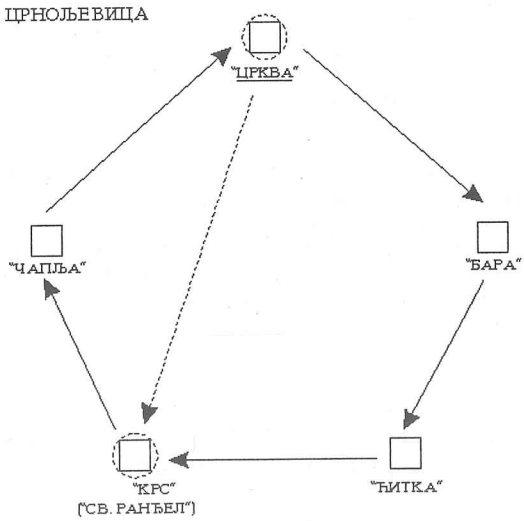


4. ОКОЛИШТЕ

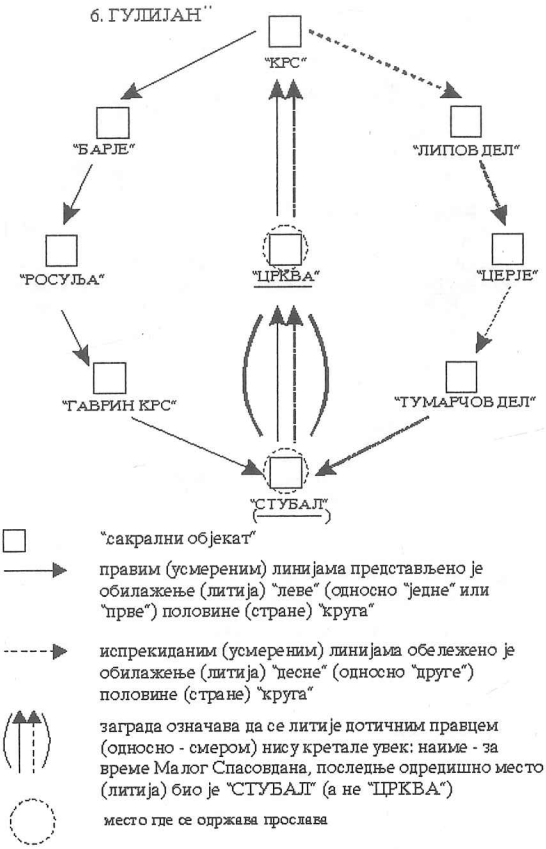


"сакрални објекат"
(главни) правац (и смер) кретања литије
алтернативни правац (и смер) кретања литије
место где се одржава прослава

5. ЦРНОЉЕВИЦА



"сакрални објекат"
правац (и смер) кретања обредне поворке "Благи петак"
правац (и смер) кретања обредне поворке на дан "св. Ранђел"
место где се одржава прослава



[36] У поменутим радовима који су се бавили "(особеном) структуром заветине у Гулијану", изложена је детаљна (шематска) представа целокупности дешавања везаних за кретање литија (у Гулијану) – уз изношење како "просторног" тако и (одговарајућег) "временског" структурног модела. Како се овај рад не би (и сувише) оптеретио подацима већ изнесеним (у претходно насталим радовима), овом приликом је (када је Гулијан у питању) изнесена само поједностављена ("просторна") шематска представа (и одговарајућа дескрипција) без "дубинског" разматрања дотичне проблематике.

Ivica TODOROVIĆ

ADDIDTION TO STUDYING OF ORTHODOX PROCESSIONS IN THE AREA OF SVRLJIG

Many different ways of moving of processions (in the area of Svrljig) were presented in this work. Examples were six villages: Bučum, Burdimo, Okolište, Lukovo, Crnovljevica and Gulijan. In each of the mentioned settlements, there were certain "specific elements" recorded, but it is obvious that all of them "originated" from a single unique ("standard") pattern. Obviously, this "basic equality" (unique "standard pattern") is consisted of possibilities of creating a whole lot of different "models" (moving of processions). That was all concluded in the area of Svrljig.

Гласник Етнографског института САНУ, књ.. XLVII
Bulletin of the Ethnographical Institute SASA, vol XLVII
Београд 1998.

Младена ПРЕЛИЋ
Етнографски институт САНУ, Београд

UDK 394.24 (=861) (439.151)

ОБНОВА СВЕТОСАВСКИХ ПРОСЛАВА КОД СРБА У БУДИМПЕШТИ

У раду настојим да реконструишем савремено обнављање светосавских прослава код Срба у Будимпешти, које не посматрам као пуки традиционализам, него, напротив, као појаву у контексту савремених друштвених процеса и потреба заједнице у тренутку када она посеже за ретрадиционализацијом.

Кључне речи: Срби у Мађарској – Срби у Будимпешти – светосавске прославе – етнички идентитет – ретрадиционализација

О световном култу светог Саве

Историја настанка световног култа светог Саве у великој мери је повезана са Србима у Угарској. Данашњи Срби у Мађарској себе због тога сматрају наследницима једне дуге традиције.

Православна црква је светог Саву прогласила за свеца у XIII веку, а за свеца-заштитника српског народа 1775. године (Б. Ковачек, 1997: 39). Настанак световног култа светог Саве, који је пратио црквени, није још увек могућно потпуно реконструисати, али постоје писани трагови да је био обележаван у Српско-латинској школи у Сремским Карловцима половином XVIII века. У Карловачкој митрополији култ светог Саве ширио се из фрушкогорског манастира Кувеждина, задужбине српских деспота из XVI века, чија је црква посвећена светим Симеону и Сави (Љ.Танеска, 1998: 6). На дан светог Саве 1806. године у Араду Срби су позвани да славе овог светитеља онако како то чине Мађари са светим Иштваном и Руси са Владимиром и Александром Невским, не само као светитеља, него и као историјску личност (Б. Ковачек, 1997: 39). Као школски патрон свети Сава је први пут прослављен 1812. године у Земуну, а у београдској школи 1829. године, али општи значај у том смислу добио је од 1840, када га је Совјет прогласио заштитником свих школа у Србији и кад је, исте године, на најсвечанији начин прослављен у крагујевачком Лицеју (Љ.Танеска, 1998: 7-13). Иницијативу у ширењу светосавских прослава по Србији најчешће су имали Срби који су у то време долазили из Угарске. За то време, у Будимпешти, Матица српска је од свог оснивања 1825. године уобичајила да држи свечане састанке на овај дан, а од 1839. на светог Саву одржавала је у Текелијануму и своје годишње "главно собраније". У Сегедину исте године наводно је први пут у литији певана светосавска хим-

на "Ускликнимо с љубављу". Почетком шездесетих година, српска омладина и текелијанумски ђаци у Будимпешти отпочињу поводом светог Саве да држе *беседе*, нови тип грађанских прослава, преузет вероватно од Чеха, које се састоје од свечане академије и бала (Б. Ковачек, 1997: 41-51). Тако се од почетка XIX века до шездесетих година формирају и устаљују главни облици световне прославе – школска прослава, свечана академија и бал. О томе да су Срби из Угарске били узор осталим крајевима са српским становништвом у начину прослављања светог Саве сведочи текст у првом броју "Босанске виле", из 1886. у коме један сарајевски учитељ позива Србе у Босни да организују светосавске беседе онако како то чине прекосавски Срби (М. Нишкановић, 1996: 24). Светосавске прославе постале су до краја XIX века уобичајене свуда где постоје српске заједнице, а нарочито тамо где постоје српске школе. У матичној земљи ова традиција се потискује или прекида после Другог светског рата, да би крајем осамдесетих година почела поново да се обнавља. Међу Србима у Мађарској, мада је била врло потиснута, никад се није сасвим прекинула, а обнова је почела још у другој половини седамдесетих година. У правом смислу, светосавске прославе код Срба у Мађарској обнављају се током деведесетих година.

Предратне светосавске прославе у Текелијануму

Неколицина Срба рођених пре рата у Будимпешти, припадника грађанске класе, која још увек посећује богослужења у пештанској цркви светог Ђорђа и говори српски језик, сећа се светосавских прослава и балова одржаваних у свечаној сали Текелијанума пре II светског рата. И будимска и пештанска српска заједница биле су између два рата већ сасвим скромне по броју. Празници везани за црквени календар ипак су се ревносно одржавали, а посебан значај имао је свети Сава. На дан празника ђаци српске школе и други чланови заједнице окупљали су се у цркви. Ту је одржавана служба, и пререзан је колач. Обично је био присутан и Будимски епископ (у периоду од 1912. до 1951. то је био Георгије Зупковић), који је држао свештеничку беседу. После службе прелазило се у Текелијанум, где су ђаци српске школе и студенти – питомци Текелијиног завода давали програм. Пештански црквени хор је певао и појао, а неки пут су даване и позоришне представе. Запамћено је и да је свечани говор обично држао управник Текелијанума (у годинама уочи рата то је био професор Иван Поповић) или неко од питомаца, истакнут, добар студент. Увече се у истој сали одржавао бал, обично са стотињак присутних, пре свега Срба из Будимпеште, али и из целе околине. Било је студената, брачних парова, мајки са одраслим кћерима. Било је и таквих Срба, поготово из градске средине, који већ нису говорили српски. У сваком случају на балу се чуо и мађарски, јер је у Будимпешти већ било мешовитих бракова. Балске хаљине су биле обавезне за жене, а за мушкарце фракови и смокинзи. Један млади талентовани Србин из Пеште свирао је у годинама уочи рата на клавиру претежно народна кола, али и окретне игре. Посебно популарно, по сећању саговорника, била је коло "Сељанчица". Бал је трајао до иза поноћи.

Организацију светосавске приредбе обједињавала је Православна црква, у чијој надлежности је била основна школа и која је од 1902. имала и патронат над Текелијином задужбином. Прослава је била обједињена и просторно, јер се зграде

цркве и Текелијанума налазе такорећи једна до друге у улици Veres Pálné (између њих је мала приземна зграда некадашње српске вероисповедне основне школе).

Промене у начину прослављања светог Саве после II светског рата

После Другог светског рата, 1947. године, законом су између осталог подржављене српске православне вероисповедне школе, а 1952. године, поред других, и Текелијина задужбина. Педесете године биле су тешке за све грађане Мађарске, посебно за припаднике националних мањина, а поготово за Србе, Хрвате и Словенце (тадашњом званичном терминологијом збирно означене као "Јужни Словени"), са чијом је матичном државом Мађарска од 1948. па све до почетка шездесетих година била у врло лошим односима. Са темељним променама друштвеног система, променио се и званични однос друштва према цркви. Због свега овога су и могућности за прослављање светог Саве биле битно промењене. Па ипак, традиција није сасвим прекинута. У српским школама се прослава и даље одржавала, али у знатно другачијем духу него до тада. Пример прославе у школи у селу Ловри 1950. године доносе "Наше новине" (бр. 5, 2. фебруар, 1950 : 4). На приредби је о значају Растка Немањића говорио (односно "одржао реферат") учитељ, а затим су школска деца извела мали позоришни комад "Учимо руски". Том приликом српској школи је представник Мађарске партије трудбеника уручио пригодан поклон Министарства просвете – хемијску лабораторију и глобус. На крају је заједнички отпевана "Интернационала" (!).

Касније године, посебно седамдесете, су донеле више толеранције у општој атмосфери у друштву, али се свети Сава у школама и даље обележавао као Растко или Сава Немањић, историјска личност чији је лик рационализован и очишћен од верских аспеката, и нарочито, од емотивне снаге етничког и националног симболизма.

Током истог периода, Свети Сава је и даље прослављан у цркви. На сâм празник свуда где постоје живе српске цркве држана је литургија, али чини се да су им мештани ипак присуствовали у много скромнијем броју него у претходном периоду. За школску децу, а поготово за учитеље, црквена литургија није могла бити обавезна, а и на сâм дан се у школама радило. У "Народним новинама"[1] је тешко наћи вести о црквеним прославама. Једна каснија новинска белешка спомиње на пример, да је на овај празник средином седамдесетих година литургија у Пешти служена у присуству свега неколико верника. Светосавску песмицу рецитовало је само једно дете, а новинару је остао у сећању његов упадљив мађарски акценат ("Српске народне новине", бр. 5, 3. фебруар 1994: 1). Традиција није сасвим прекинута, али је измењена, и потиснута. Мада су Срби у лепом броју остали привржени цркви, с обзиром на околности, било је и страха, и конформизма, али такође и припадника заједнице који су свесно изабрали другачији модел сопственог идентитета, који нису повезивали са православљем. Боље стање него у Будимпешти, па

[1] До 1957. године новине које је издавао ДСЈС звале су се "Наше новине". Од 1991. из "Народних новина" издваја се посебан недељник за сваку од три јужнословенске мањине. Срби покрећу "Српске народне новине" (издавач је Српски демократски савез).

и већини других насеља било је у неколико села, где је српска заједница бројнија и самосвеснија, и где се светосавска прослава у цркви или парохијском дому ипак одржавала свечаније и са учешћем већег броја деце и мештана (Деска, Ловра, Помаз).

Српска заједница у Будимпешти после II светског рата појачана је бројним досељеницима са села у град. Будимпешта у послератном периоду постаје и седиште новооснованих институција јужнословенских мањина – Демократског савеза Јужних Словена, Српскохрватске гимназије, редакције "Наших / Народних новина..." Светосавски бал под тим именом одржан је у Будимпешти и после одузимања Текелијанума 1952. године још можда два или три пута у бугарском Дому културе (за сада нисам дошла до важног податка да ли је иницијатор и организатор прославе била пештанска црквена општина или неко други). Шездесетих година, атмосфера у друштву постаје мало либералнија, Мађарска и Југославија обнављају везе, а о националним мањинама почиње да се говори као о "мостовима пријатељства". Друштво више полаже на могућности припадника мањина да негују своју културу, посебно језик и фолклор. Стварају се и нове "народносне традиције". Једна од њих су и "народносни балови" (На разним језицима с истим стремљењима, с. а. : 7). Током 60-их година, последње суботе у јануару уобичава се у Будимпешти велика "централна" смотра јужнословенског фолклора и бал Јужних Словена. Године 1965. по први пут као забављачи на балу учествују уметници – гости из Југославије (М. Мандић, 1979: 150). Новине 1970. године бележе преко хиљаду присутних. Балови су се у то време обично одржавали у аулама великих факултета. Главни забављачи публике на балу и те године су били певачи из матице – Нада Мамула и Недељко и Душица Билкић ("Народне новине", бр. 6, 5. фебруар 1970 : 4-5). Временом се приредба претвара само у бал, са кратким уметничким (фолклорним) програмом пре вечере. У поноћ је обично била томбола. Играле су се популарне народне игре – заправо кореографије, које су припадници мањина изводили сложно и с лакоћом, јер је рад фолклорних група у периоду социјализма имао великог успеха. Увежбани кораци присутних припадника све три мањине изазивали су дивљење гостију из Југославије. На балу су редовно присуствовали и представници југословенске амбасаде и неких културних установа из матице, као и представници мађарске државе, најчешће из Министарства просвете и културе, посебно из одељења надлежних за мањине.

Централне "народносне балове" одржавале су и друге мањине. Посебно су популарни били балови Немаца, који су се одржавали некад и више дана заредом, са више хиљада присутних.

Иако су у сразмерно великом броју Срби – посебно млађи људи радо присуствовали јужнословенским баловима, осећања Срба везана за ову приредбу била су у извесној мери амбивалентна. О балу, о коме се јавно говорило као о "новој народносној традицији", говорило се евентуално и као о наставку старе традиције покладних балова[2]. Време одржавања не само јужнословенског него и других балова стварно се поклапа са покладним карневалима и баловима (крај јануара, фе-

[2] На пример, у новинама, календарима, пригодним издањима о животу националних мањина у Мађарској...

бруар), али су га Срби доживљавали с једне стране и као наставак своје светосавске традиције. С друге стране су га доживљавали и као раскид са њом, јер ништа у начину на који је ова приредба била организована није било заједничко са "правим" српским светосавским баловима, осим датума. Нарочито старији припадници заједнице имали су утисак да се њихова традиција употребљава, а у исто време и потире.

"Традиционални српски балови" у Сентандреји седамдесетих година

Да се запамћена "права" српска традиција ипак не би сасвим изгубила, у другој половини седамдесетих година неколико угледних Срба из Будимпеште и Сентандреје - активних у друштвеном животу српске заједнице и у Демократском савезу Јужних Словена, одлучили су да у Сентандреји на дан 27. јануара обнове "праве" светосавске балове, са свечаним програмом – говором који се традиционално бави културним и етничким идентитетом и националном историјом Срба, односно актуализацијом тих тема као поруком садашњим Србима, затим, светосавским дечјим рецитацијама и певањем светосавске химне. Није изричито наглашено да се ради о светом Сави, него је бал у позивници означен као "традиционални српски". Ни у новинској белешци 1987. године, на пример, није претерано наглашаван светосавски карактер ове прославе, него је речено, да су школска деца наступила са "пригодним рецитацијама", као и да је помашки хор имао "успешан завршни наступ". Другим речима, а то потврђују и моји саговорници који су прослави присуствовали, деца су извела светосавске рецитације, а на крају је заједнички отпевана светосавска химна. Истом приликом драмска секција помашког клуба извела је и кратку представу непознатог аутора, о Сави Немањићу. Говор је на овим прославама обично држало световно лице, угледни члан заједнице, али свештеници из околине су обавезно били присутни. Првих неколико балова држано је у Хужвиковој кафани (некадашњој српској кафани на Главном тргу у Сентандреји), а затим и у сентандрејском Дому културе. Може се рећи да су ови балови годинама пролазили без великог публицитета, и да су били локалног карактера, са више десетина присутних, првенствено Срба из Сентандреје и два-три околна села где још има српског живља. Године 1986, у Сентандреји је основано Српско културно удружење, па је оно у сарадњи са Домом културе у Сентандреји преузело организацију прославе.

Већ поменуте, 1987. године бал је био у поређењу са претходнима врло добро посећен (око сто присутних), па су то забележиле и "Народне новине" (бр. 9, 19. фебруар 1987: 1). Крај осамдесетих је време изразитих промена у односу према српском националном идентитету у матичној земљи. Те, 1987. године, прославља се и двестагодишњица рођења Вука Караџића ("Два века Вука"), у шта се укључују и Срби из Мађарске. Из матице се више пажње посвећује дијаспори, и Срби из Мађарске се охрабрују да отвореније наглашавају своју посебност, и прослављају своје празнике на начин како сâми сматрају да је примерено.

Значајна промена у животу ове заједнице, која се одразила и на светосавску прославу, одиграла се 1990. године.

Обнова светосавског бала 1990. године у Сентандреји

Крај осамдесетих година најављује суштинске промене друштвених система у источноевропским земљама, па и у Мађарској. Могућности за отворенију критику дотадашњих институција установљених у периоду социјализма изнеле су на видело и незадовољства радом ДСЈС. Осим што су све три групе укључене у Савез биле незадовољне бирократизацијом ове институције, Срби су били незадовољни и тиме што их у Савезу мајоризује неколико пута бројнија хрватска мањина, па су они на неки начин претворени у "мањину у мањини". Неки, нарочито старији људи, поготово они који су српство искључиво повезивали са православљем, били су од почетка врло критични према заједништву са Хрватима. Па ипак, у већини разговора које сам тада водила, нисам стекла утисак да Срби у већини желе да се потпуно одвоје из дотадашњег Савеза, него само да измене односе унутар њега, тако да све три мањине равноправно могу да доносе одлуке, без обзира на бројност. Било је и међу старијим људима оних који су имали панславистичке идеје, па им јужнословенско заједништво није било страно, затим бивших ђака заједничке српско-хрватске школе, људи у мешовитим српско-хрватским браковима, као и опрезнијих чланова заједнице који су указивали на малобројност Срба, којима зато није интерес да се издвајају, на уходаност, и поред замерки у раду, до тада постојећих заједничких институција, и на то да разједињавање мањинских заједница може да иде у прилог евентуалним потајним намерама асимилације од стране државе. Крајем осамдесетих, популарна формулација борбе против мајоризације међу Србима била је "За више ћирилице у новинама" (пошто је број текстова који се односе на Србе, а који су по правилу писани ћирилицом последњих година у заједничким новинама постао несразмерно мали). Данас, кад званичних контаката између новонасталих српских и хрватских институција скоро уопште нема, међу Србима у Мађарској је присутан један амбивалентан став према заједништву са Хрватима. Они сматрају да им је, с једне стране, заједништво институција, а са друге, и њихово раздвајање, било наметнуто спољним, политичким разлозима, и да је и једно и друго изведено на српску штету. Многи, међутим, сматрају да би сада, када су институције потпуно одвојене, међусобни званични контакти били нешто нормално и потребно.

Матица као јединствена и угледна земља утицала је такође својевремено и на јужнословенско јединство у Мађарској. Када су односи између националних заједница у самој матици постали врло затегнути, и на ивици конфликта, постало је јасно да ће бити тешко одржати јужнословенско заједништво изван ње. Једна група Хрвата основала је у Печују крајем 1989. посебну организацију Хрвата у Мађарској, којој, међутим, нису приступиле све локалне хрватске организације ДСЈС, као ни сви угледни чланови хрватске заједнице. Овај догађај је ипак изазвао страх код Срба да би нешто слично могло и код њих да се деси и да би жеља једног броја чланова да се потпуно издвоје из ДСЈС, изазвала поделе у иначе малобројној српској заједници које би се тешко превазишле. У неизвесности око промена у самој држави у којој живе, као и у матици, незадовољни начином функционисања Савеза, са примером поделе међу Хрватима, уплашени тиме да период великих друштвених промена који наступа неће спремно дочекати, виђени Срби су крајем 1989. и почетком 1990. године постигли заједнички договор да се колективно издвоје из заједничког Савеза. Састанак иницијативног одбора одржан је 12. јануара

у клубу Кошут у Будимпешти, а иницијативу за оснивање самосталног српског савеза потписало је шеснаест присутних. Светосавски бал одржан 1990. године у Сентандреји, био је врста јавног гласања припадника заједнице за ову одлуку.

Последњи бал Јужних Словена одржан је 26. јануара 1990. године у Гранд хотелу Хунгарија у Будимпешти, без присуства Срба из Мађарске. Прецизније речено, међу неколико стотина присутних, махом припадника хрватске мањине и Југословена (у то време запослених у разним државним фирмама, као и представника амбасаде, на челу са амбасадором) била је присутна једна или две српске породице. Сутрадан, на сам празник, 27. јануара, српска заједница је одржала своју прославу у Сентандреји. Овог пута је и на позивницама назначено да се ради о "традиционалној *светосавској* прослави" (не више о "српском балу"). Прослава је почела у три сата поподне у Пожаревачкој цркви где је служено вечерње са резањем колача. После тога у просторијама клуба организован је сусрет иницијативног одбора за оснивање СДС са гостима из Мађарске и из Југославије (већином су то били представници иницијативног одбора за оснивање Демократске заједнице војвођанских Мађара, међу њима и њен каснији председник, Андраш Агоштон).

Увече је одржана прослава и бал у холу Опште школе на Feldszabodulás lakótelep-у, у организацији Српског културног удружења из Сентандреје. Простор који је аранжиран као позорница био је украшен сликом светог Саве и српском заставом (тробојком са оцилима). Присутне је у име домаћина поздравио председник удружења Стева Петровић. Светосавске песме су одрецитовале две ученице основне школе из околине Будимпеште (једна од њих била је одевена у шумадијску народну ношњу). Сентандрејски свештеник је одржао беседу о животу и раду светог Саве. Будимпештански ђаци су извели рецитал који је отпочео песмом "На Врачару". Један мали дечак из Калаза одсвирао је сплет народних песама на хармоници. Фолклорни ансамбл тада још заједничке Српско-хрватске гимназије из Будимпеште, "Луч", извео је кореографију "Златна јабука" (по мотивима Парисовог суда, кореограф Антун Кричковић). Секстет, састављен од чланова сентандрејског хора уз пратњу на гитари отпевао је три народне песме ("Ја љубим милу", "У рану зору", "Хеј, ја сам мала"). Поново је наступио ансамбл "Луч" са сплетом српских игара. Секстет је отпевао "Ој, Мораво", "Мало ја, мало ти", "Седи Ћира", и на крају "Ускликнимо с љубављу...". После програма уследила је игранка, на којој је свирао помашки тамбурашки оркестар. Присутно је било око 300 људи, што је за популацију Срба у Мађарској врло велики број, а међу њима су били готово сви угледни Срби, свештеници, активисти ДСЈС, али и они који то нису били, већином из горњих крајева (Будимпеште, Сентандреје, Помаза, Калаза, Ловре, Чипа, Бате) па и из удаљенијих насеља. Као представници југословенске амбасаде појавили су се аташе за културу, отправник послова и конзул.

Те године на веома свечан начин планирано је и обележавање тристагодишњице Велике сеобе. Већа пажња матице усмерена је на дијаспору, а Божићња посланица три недеље раније била је из Патријаршије упућена пре свега Србима ван Србије. После дугог низа година Срби из Мађарске су осетили да у матици постоји интерес за њихове проблеме. Између осталог, и то их је охрабривало да отпочну оснивање свог посебног Савеза. По расположењу и понашању свих присутних на светосавском балу видело се да се дешава нешто врло значајно. Светосавску химну су заједнички певали сви присутни, громко и не кријући емоције.

Те, 1990. године, основан је у јуну у Сентандреји Српски демократски савез, почетком октобра, после тридесет девет година устоличен је поново у Сентандреји Будимски владика, а цела година била је и у матици и овде проглашена Годином Сеобе, обележена низом манифестација, што је кулминирало великом завршном прославом 12-14. октобра у Сентандреји и Српском Ковину.

Светосавска прослава, са богатијим програмом, и гостима – уметницима из Крушевца, одржана је на истом месту и 1991. године. Те године свечани говор одржали су владика Будимски г. Данило (Крстић) и Милан Недељков, председник Српског демократског савеза. У говору је председник рекапитулирао све што је постигнуто у претходној години. У односу на бал претходне године, емоције су се слегле, а постављало се питање да ли постоји могућност да се светосавски бал од сада одржава на једном вишем нивоу.

Светосавски бал 1992. године у Будимпешти

Следеће, 1992. године, Српски демократски савез је одлучио да се светосавска прослава и бал, с обзиром да је то најважнији празник ове заједнице, пресели у Будимпешту и у његовој организацији прослави на најсвечанији начин. Захвалност је изражена сентандрејском клубу и Сентандрејцима, који су очували њен континуитет у периоду кад је то било врло важно, а сигурно не и једноставно. За место прославе изабран је хотел Ramada Grand на Маргитином острву у Будимпешти (у коме је 1989. одржан бал Јужних Словена). У припрему прославе уложено је доста енергије сарадника и активиста Савеза. На балу је било присутно преко шест стотина гостију у три сале хотела. Ово је вероватно био један од највећих скупова у новијој историји Срба у Мађарској, мада присутни нису били само припадници мањине, него и бројни Југословени који су тих ратних година у великом броју долазили у Мађарску у потрази за сигурнијом егзистенцијом. Као почасни гости су били присутни и представници мађарске државе (посебно Уреда за етничке и националне мањине), југословенске амбасаде на челу са амбасадором, Будимске епархије, Матице српске, Културно-просветне заједнице Србије, и Савеза Словенаца у Мађарској, као и југословенски привредници који су помагали као спонзори.

Пошто је хор "Јавор" из Сентандреје отпојао Тропар, беседу верског карактера одржао је Будимски владика, а беседу световног карактера др Божидар Ковачек, потпредседник Матице српске. Светосавске песме рецитовале су две девојчице из нижих разреда будимпештанске основне школе, а рецитал посвећен светом Сави су спремили и гимназијалци – активисти српског омладинског удружења. Гост – песник са Косова Радослав Златановић – одрецитовао је једну своју песму. Хор "Јавор" је певао народне и компоноване популарне песме, а на крају свечаног дела и светосавску химну – "Ускликнимо с љубављу". У забавном делу наступио је КУД "Банат" из Деске са сплетом српских народних игара и гости из Београда Весна Чипчић и Милан Михајловић, са одломцима монодрамских и хумористичких текстова. Програм су извели и Бачки медаљони из Новог Сада и домаћи оркестри Радована Беланчића и Антуна Визина. После вечере, свирала су се и играла углавном кола као и популарне мелодије (пре свега "новокомпоноване народне") и, у мањем броју, окретне игре (валцер, али који се играо такође на српске песме, као

што је "Креће се лађа француска"). Објављено је да је приход са бала намењен деци и породицама пострадалих у рату у Југославији.

Свети Сава је на сличан начин прослављан и наредних неколико година, али, из финансијских разлога, мало скромније. Уместо елегантног хотела Ramada, бал је пресељен у нешто скромнији хотел Stadion у Пешти. И друге мањине имале су проблема са финансирањем великих "централних" балова, пошто је са темељном променом економског система у Мађарској и финансирање мањинских организација од стране државе постало знатно рационалније. Иако сваке године мора да решава проблеме трошкова бала, Српски демократски савез, односно од 1996. Самоуправа Срба у Мађарској не жели да одустане од ове традиције, која у српском случају није само "народносна", него знатно дужа, општесрпска и директно повезана са симболизацијом етничког идентитета. Светосавске балове делимично спонзоришу и приватне фирме чији су власници Југословени. То је данас остао једини "централни" мањински бал у Мађарској, а функционери и сарадници Савеза односно Самоуправе сваке године улажу велике напоре да приредба протекне у најбољем реду и што је могуће репрезентативније.

Године 1993, у цркви св. Ђорђа у Будимпешти, уз учешће ученика будимпештанске школе, после литургије приређен је богатији светосавски програм него до тада. У то време, већ је постало јасно да ни заједничка српско-хрватска основна школа и гимназија неће моћи да опстану. У јуну те године, држава је прогласила раздвајање будимпештанске школе од следећег уписног рока на српску и хрватску. Исте године 7. јула мађарски парламент изгласао је Закон о етничким и националним мањинама. На основу њега припадницима мањина омогућено је оснивање Самоуправа, са правима које им гарантује држава (за разлику од Савеза, који су били удружења грађана без икаквих законских гаранција о поштовању права мањина). После припрема, мањинске самоуправе почеле су да се оснивају од почетка 1995. године.

Обнова светосавске академије 1996. године

Године 1996. Самоуправа Срба у Мађарској, која је преузела организацију светосавског бала, решила је да се уметнички програм раздвоји од бала, и да се свечана академија приреди засебно. То је с једне стране урађено због практичних разлога – бројна публика која долази на бал није увек заинтересована да гледа дуг и озбиљан уметнички програм, а са друге због жеље да се традиција светосавских академија врати у ову средину у којој је и започета. Академија је одржана у камерној сали палате Вигадо у Пешти, која је изнајмљена за ту прилику, са почетком у 16 часова. Међу стотињак присутних преовлађивали су угледнији чланови заједнице, већином интелектуалци, затим представници југословенске амбасаде, Уреда за мањине, других мањина, референата за српску мањину у разним државним установама, који на пољу културе сарађују са нашом мањином. Програм је почео Тропаром Светом Сави, у извођењу хора Српске основне школе и гимназије из Будимпеште. Кратку свештеничку беседу је одржао о. Војислав Галић, сентандрејски свештеник и секретар Будимске епархије, а присутне је поздравио и Пера Ластић, председник Самоуправе. Светосавске декламације спремила су деца из Чипа, села на Чепелском острву. Хор је извео неколико тачака класичне музике. Потом је

следила свечана академија у ужем смислу, под насловом "Верски и културни живот Срба у Мађарској", који се састојао од три предавања и пратећег литерарног програма. Предавања су одржали др Предраг Степановић, доцент на Катедри за славистику универзитета Етвеш Лоранд у Будимпешти ("Књижевни језик, црквени језик, народни језик – посебно код Срба у Угарској"), Коста Вуковић, кустос Српске црквеноуметничке збирке у Сентандреји ("Паралеле у каменој пластици манастира Студенице и катедрале у Острогону са краја XII века") и др Динко Давидов, научни саветник Балканолошког института САНУ[3] ("Верски и културни живот Срба у Мађарској"). Позориште Јоаким Вујић из Помаза припремило је литерарни део – избор из Карејског типика и Житија светог Симеона, и циклуса песама о светом Сави Васка Попе. Уметник из Подгорице Срђан Булатовић извео је неколико нумера класичне музике на гитари.

Те године Самоуправа Срба у Мађарској (односно њено Председништво) установила је доделу светосавских награда личностима које се истичу доприносом и радом у корист ове заједнице[4]. Самоуправа је такође српским школама у Мађарској уручила поклон-пакете. На крају, хор српске основне школе и гимназије извео је Химну светом Сави. После програма у једном од холова палате Вигадо отворена је фото-изложба "Српске православне цркве и манастири Београда" (аутор Слободан Милеуснић, кустос Музеја СПЦ, Београд), после чега је следио коктел.

Бал, коме је присуствовало неколико стотина Срба из Мађарске, али и из Југославије, отпочео је у хотелу "Стадион" одломцима рок-опере о Сави Немањићу "Пастир вукова" у извођењу Позоришта "Јоаким Вујић" из Помаза. Свирали су и певали уметници из Србије, и два домаћа оркестра. Као и обично, играле су се међу Србима у Мађарској популарне кореографије народних кола.

Обнова светосавске прославе у Текелијануму 1997. године

И следеће, 1997. године, прослава организована од стране Самоуправе имала је сличну структуру. Академија је одржана у управо обновљеној и свечано поновно отвореној згради Српске основне школе и гимназије. Између осталог, на њој је учествовао и појац Павле Аксентијевић. Те године, посебна светосавска прослава одржана је и у câмој српској школи. Била су присутна три свештеника, који су осветили обновљену школску зграду на Тргу ружа, а затим и кољиво и колач. Програм су извели ученици и школски хор.

Исте, 1997. године, под покровитељством Патроната Текелијине задужбине, обновљена је међу Србима у Мађарској још једна светосавска традиција – прослава светог Саве у Текелијануму.

На самом почетку 90-их година почела је да се помиње могућност враћања Текелијанума српској заједници, у оквиру процеса реприватизације који је отпочео у

---

[3] Д. Давидов је због болести био спречен да лично просуствује, али је његово предавање прочитано.

[4] Први носиоци ове награде, која је уручена на свечаној академији, били су протојереј-ставрофор Иван Јакшић, бивши председник владиног Уреда за националне и етничке мањине Јохан Волфарт, сарадник Културно-просветне заједнице Војводине Јован Јерков, српска редакција Радио-Печуја и (постхумно) професор Љубомир Ластић.

Мађарској. После дужих преговора, који нису увек били једноставни, Православна црква је успела да се избори да се Текелијанум (за сад једна половина зграде) врати Будимској епархији у оквиру закона о враћању црквене имовине. Претходно је Будимска епархија већ била обновила и Патронат Саве Текелије, који би управљао Текелијанумом. Међутим, у оквирима саме заједнице остало је спорно да ли Текелијанум потпада под доследно тумачен закон о враћању црквене имовине. У току преговора, и у току прављења планова како би Текелијанум могао да се користи, избио је на видело латентни сукоб на линији Епархија – Самоуправа, око тога ко је од њих заступник целине српског народа у Мађарској, који ни до данас није разрешен.

Иако на потпуном остварењу плана обнове Текелијине задужбине, па и на самом целовитом повратку зграде, треба још дуго радити, Патронат је решио да према могућностима, почне оживљавање Текелијанума. Тако је решено да се 1997. године обнови светосавска прослава у свечаној сали, у којој су се пре рата одржавали светосавски балови.

Прослава у Текелијануму, по завршеној литургији, окупила је стотињак гостију, већином чланове Патроната, представнике црквених општина, вернике и свештенике из Будимпеште и околине, ђаке, наставнике и родитеље српске школе, спонзоре припредбе (већином родитеље ученика). Прослава је почела Тропаром Светом Сави, који је отпојао хор "Јавор". Беседу је одржао месни парох. После тога обављено је резање колача и благосиљање кољива. Млађа школска деца одрецитовала су десетак светосавских песмица ("Мала песма о Сави", "Светосавска знамења", "Српска се црква данас радује", и друге). Рецитал – Акатист Светом Сави – извели су гимназијалци будимпештанске Српске гимназије. Мешовити школски хор појачан са неколико чланова Београдских мадригалиста појао је духовну музику, а на крају и "Ускликнимо с љубављу". Задужбина Саве Текелије доделила је први пут те године светосавску повељу (грамату) – награду најзаслужнијим ученицима међу Србима из Мађарске. Чланови просветног одбора изабрали су три ученице, које уз одличан успех, примерно владање, и учествовање у ваннаставним активностима испољавају и приврженост цркви и духовном животу. На крају је изражена захвалност спонзорима и присутнима, деци је подељено кољиво и колач. После тога присутни су позвани на коктел.

Обе прославе, и она коју организује Самоуправа и она коју организује Патронат у Текелијануму, сматрају се као централне светосавске прославе. На дан светог Саве литургије се држе у свим црквама у Мађарској које имају свештенике, а школска прослава свуда где има посебних српских школа (Батања, Деска, Ловра) или наставе на српском језику (Бата, Чип, Помаз, Сантово...).

Смисао обнављања светосавских прослава

Светосавске прославе не представљају само грађанску забаву, него носе и врло јасну симболику етничког идентитета. Свети Сава би заправо могао да се сматра синонимом за српски етнички идентитет. Свест самих организатора светосавских прослава у Будимпешти о том аспекту сасвим експлицитно се изражава, на пример, у свечаном говору председника Самоуправе на академији 1996. године :

"Данас је дан кад се слави оснивач самосталне Српске православне цркве, први српски књижевник, просветитељ и светитељ св. Сава. Од св. Саве па до данас постоји или се познаје континуитет самосвојне српске културе, српског језика и српског православља. Ово је дан када се слави заједничка вера, заједничка прошлост и судбина. Ово је дан када се слави српска култура везана за српски језик и веру. Јер, шта смо без нашег српског језика, без наше културе, без наше вере, без наше прошлости? То су ти саставни делови, суштински елементи који нас чине Србима.

Данашњи дан, Дан св. Саве се посвећује идентитету српског народа."

("Српске народне новине", 1. фебруар 1996: 4).

Није тешко запазити да је обнављање светосавске традиције код Срба у Мађарској деведесетих година представљало повратак "чистом" српском идентитету, насупрот дотадашњој, наводно вештачкој и споља наметнутој симбиози са Хрватима и Словенцима у оквиру јужнословенских институција. Преузимање организације прославе празника од стране Савеза / Самоуправе, а на другој страни и Патроната Текелијине задужбине и Српске школе и гимназије у Будимпешти, и његово достојно обележавање, треба између осталог и да посведочи о зрелости ових институција да се баве и другим својим пословима и заступају интересе своје групе. Пошто је речено да не треба дозволити да се једна традиција (традиција светосавских академија) угаси на свом извору (у Будимпешти), у већ цитираном говору председника Самоуправе на првој обновљеној светосавској академији 1996, речено је и: "После оснивања Самоуправе Срба у Мађарској, као озбиљне институције, с правом се намеће обнављање традиције светосавских академија" ("Српске народне новине", 1. фебруар 1996: 4). Прослављање светог Саве од стране једне институције, треба дакле да сведочи и о њеној озбиљности, компетентности. Презентација сопствене културе у оквиру светосавског програма може да представља једну врсту "стратегије културне афирмације" (С. Наумовић, 1990). Представници заједнице настоје да потврде да су садржаји српске културе вредни одржавања и да су они ти који су способни да на достојан начин раде на томе. При томе се не репрезентује само историјска традиција него и способности за савремену интерпретацију и трансформацију те традиције (рок опера "Пастир вукова", делимично изведена на почетку бала 1996., први наступ новоосноване фолклорне групе "Табан", на балу 1995. године; прошле године била је планирана и презентација CD-рома "Културна историја Срба у Мађарској", на свечаној академији али због техничких разлога није одржана). Одлука да свечано предавање на академијама 1996. и 1997. одржи и по један млађи интелектуалац – Србин из Мађарске пре свега треба да укаже на постојање унутрашњих интелектуалних ресурса у заједници и за будуће време. У току припрема прославе, води се рачуна да у програму буду заступљени и угледни гости – Срби из Југославије. Већ је поменуто да су 1992, 1996, и 1997. године беседу или једно од предавања држали гости из Југославије – Божа Ковачек, Динко Давидов, и Миодраг Матицки; 1997. у оквиру програма академије појао је Павле Аксентијевић. Године 1996. приређена је фото изложба о београдским црквама и манастирима. Овим српска заједница односно организатори прославе желе да нагласе своју повезаност са матичним народом. Такође се, позивањем протоколарних гостију, представника мађарске и југословенске државе, као и других мањина, указује на то да је српска мањина, односно њене централне институције, способна да успостави партнерске односе у сва ова три правца. Осим тога, у

компетицији са другим мањинама, Срби се својим балом представљају као самосвеснија група са дужом видљивом традицијом у односу на остале мањине, које су своју традицију "централних" балова не само последњих година занемариле, него она код њих није ни била тако дубока и повезана са етничким идентитетом, као што је случај са светосавским српским балом. Награђивање изабраних, не само чланова заједнице, него и оних изван ње, који су радили у њену корист, од стране Председништва односно Скупштине Срба у Мађарској упућује на то да су легитимни представници групе способни да препознају своје интересе, као и да препознају и награде оне личности које у правцу тих интереса делују. Светосавска прослава Савеза / Самоуправе Срба у Мађарској због свега овога представља у извесном смислу и круну њених напора и успеха на путу ка институционалној самосталности. С друге стране, појава још једне централне прославе упућује на раслојавање интереса заједнице и на латентни сукоб око тога ко заједницу у првом реду представља – црква, која на то полаже историјско право, или Самоуправа, која на то полаже законско право у данашњој модерној мађарској држави.

Симболички најзгуснутији моменат светосавских прослава је свакако заједничко певање светосавске химне. О њој је Црњански, мислећи пре свега на Србе у Аустроугарској, забележио да "ни један наш човек, који је, у детињству, доживео прославу Светог Саве и певао ту песму, није више никада могао да се отме мистичној снази која се кроз њу ширила" (М. Црњански, 1988: 153). У тренутку кад је унутар заједнице постигнут консензус о избору сопственог пута, на балу 1990. године, химну су сви отпевали заједнички, громко и сложно. Касније, у процесу постављања сопствених институција на ноге, заједница се раслојила на струје које се нису увек слагале око тога шта и како треба да се ради. Ово је вероватно нормална појава, али је приметно да припадници српске заједнице у Мађарској после тога никад више нису певали светосавску химну са толико одлучности и емоција. Данас, кад се институције полако уходавају, а сувише много енергије у заједници троши на такозване међуљудске односе, химна се пре почетка бала интонира као магнетофонски снимак, и тек по неки припадник заједнице шапатом је певуши.

Од 1990. до краја 1998. године завршила се једна фаза у животу Срба у Мађарској. Њен завршетак се отприлике поклапа са завршетком мандата прве скупштине Самоуправе Срба у Мађарској (у фебруару 1999). У тој фази постављени су темељи институција чији рад сада улази у колотечину. Основани су посебан Савез, затим локалне и централна Самоуправа, српска гимназија и мрежа наставе на српском језику, новине, радио и ТВ емисија, чак и позориште као и фолклорна група. После бројних перипетија, трансформисан је затим Српски демократски савез (који је са оснивањем Самоуправа морао да промени своју првобитну функцију), отпочео је процес враћања црквене имовине и успело се у значајним циљевима (враћање Текелијанума , као и великог броја зграда некадашњих српских вероисповедних школа у целом низу насеља у којима су данас смештене локалне српске самоуправе и клубови). У том периоду обновљена је и прослава светог Саве, на начин који представља повратак традицији, али у исто време рефлектује савремену ситуацију у којој се српска заједница у Мађарској налази.

ЛИТЕРАТУРА :

Ковачек, Божидар
1997.*Текелијанумске историје XIX века*, Матица српска, Нови Сад.
Мандић, Мишо
1979. *Поглавља уз хронику ДСЈС*, у : Из наше прошлости (студије), У знаку јубилеја, I, Подузеће за издавање уџбеника, Будимпешта, 129-184.
Наумовић, Слободан
1990. *The Cultural Affirmation Strategy, Identity symbols and the Change of Ritual Practice in South Banat*, у : Етнолошки преглед / Ethnological Rewiew, vol. 26, Београд, 49-63.
Нишкановић, Мирослав
1996. *Сценско извођење игара у градовима Босне и Херцеговине крајем 19. и почетком 20. века*, Зборник међународног фестивала фолклора, Вршачки венац, бр.1, Вршац, 24-29.
Танеска, Љиљана
1998. *Свети Сава у српским школама*, у: Свети Сава у српским школама, Педагошки музеј, Београд, 5-20.
Црњански, Милош
1988. (1934.)*Свети Сава*, Библиотека Глас цркве, Посебна издања, књига VI, Шабац.
На разним језицима...
s.a. *На разним језицима – са истим стремљењима*, Народности у Народној Републици Мађарској, Одељење за мањине Министарства за културу, Будимпешта.

ИЗВОРИ :

"Наше новине", Будимпешта, фебруар 1950.
"Народне новине", Будимпешта, јануар-фебруар, 1970., 1974., 1987., 1990.
"Српске народне новине", Будимпешта, јануар – фебруар 1992-1997.

Mladena PRELIĆ

REVIVAL OF SERBIAN ST SAVA CELEBRATIONS IN BUDAPEST

I intend in this work to reconstruct contemporary revival of Serbian St Sava Celebrations in Budapest. This revival is not observed as traditionalism, but as a happening in the light of contemporary social processes and needs of the community at the moment when it is seeking retraditionalism.

Гласник етнографског института САНУ, књ.. XLVI
Bulletin of the Ethnographical Institute SASA, vol XLVII
Београд 1997.

Бојан ЖИКИЋ
Филозофски факултет, Београд

UDK 392.5 (495.11) (497.113) : 621.397.4

"НОВИ ОБИЧАЈ" КАО ВИЗУЕЛНИ ИЗВОР[1]
на примеру снимања свадби у источној Бачкој

Дата је дескрипција једног скоро установљеног обичаја међу Мађарима у источној Бачкој, снимања свадби видео камером на тај начин да се материјал састоји из два дела: у првом је кроз фотографије или већ постојеће видео-снимке приказан живот младе или младожење пре ступања у брак, а у другом се приказује ток свадбеног ритуала, са драматуршким нагласцима на ритуално најбитније моменте. Уобичајено је да се ови снимци пуштају сваком госту који долази у кућу која је наручила снимање први пут након обављеног венчања. Разматра се могућност коришћења овог обичаја као извора – за које теме проучавања, које су му предности, а који недостаци, каква је веродостојност таквог извора.

Кључне речи: обичај, ритуал, венчање, извор, мађарски (придев), етнолошко истраживање

Најмање две деценије у Србији је снимање аматерском видео-камером неизоставни пратилац већине догађаја из обредног животног циклуса појединца. У почетку су то били снимци које су чланови породице снимали о другим члановима своје породице и који су имали сврху "породичног документа", попут на пример фотографије. Временом се ово развило у посао који раде професионалци и полупрофесионалци (фотографи, бивши, садашњи, свршени или вечити студенти одговарајућих одсека неког од Факултета драмских уметности, лаици који су своје интересовање и верзираност усавршили путем различитих курсева итд.), а учесталост је достигла такав степен да готово не посотје нека од ритуалних дешавања (понајпре свадбе), а да нису забележена на овај начин. Штавише, у већини скупштина општина у којима се обавља чин регистрације супружника, поред "службеног" фотографа постоји и снимаљ видео-камером, који такође нуди своје услуге.

[1] Термин "нови обичај" је преузет од Николе Ф. Павковића, "Нови" обичаји – стари "bricolage". *ЕС*, Београд 1984, али не у оном значењу које има код тог аутора. Овде овај термин означава управо нешто што није постојало у тзв. традицијској култури, а као појава се уобичајило уз један традиционални ритуал, на основу свакодневног искуства из савременог живота. Знаци навода су употребљени да би се нагласило да се ради о појави културно, просторно и временски (за сада) јасно ограниченој. О природи "обичаја" и "нових обичаја" даље неће бити расправљано у овом тексту.

Овде није место да се детаљније расправља о феномену снимања ритуала из животног циклуса појединца видео-камером на нивоу општег, пошто је намера да се обради конкретан случај, и са конкретног аспекта. Такође треба имати у виду да предмет овог излагања није ни мађарски свадбени ритуал у једном делу Војводине по себи, иако он обезбеђује основни референцијални оквир феномену који се обрађује. Ради се о једном посебном начину на који се видео-камером бележе свадбе у источној Бачкој, у деловима бечејске општине. О овом начину се говори као о "(новом) обичају" услед његове учесталости последњих неколико година (тј. *уобичајености*) и због тога што се не ради о једноставном документовању одређеног догађаја, већ се пре може говорити о извесној инкорпорираности у њега.

У деловима бечејске општине већином насељеним Мађарима, пре свега у Бачком Петровом Селу и околини, радњама које се обављају у оквиру припреме за свадбени ритуал и његово извођење и самом ритуалу, од почетка ове деценије додато је и посебно снимање видео-камером, које има за циљ не само да забележи оно што се догађало у току свадбеног весеља, већ да документује структуру свадбеног ритуала и представи личности будућих супружника. Са "занатске" стране, посебност је и та што се снимљени материјал *обавезно* монтира, и то тако да већи део буде онај "уживо" снимљени са венчања и свадбеног весеља, а мањи раније снимљено о младенцима и идеал-типизовање неких ритуалних момената који се не дешавају у току самог весеља, или на дан свадбе.

Посао сниматеља, који је истовремено и "продуцент" и монтажер и сценариста, је да се, пре свега, упозна са оним будућим супружником који уговара (наручује) снимање. Наиме, овакво снимање се врши посебно за сваког од супружника пошто, иако главни део материјала треба да буде са свадбеног весеља, материјал који му на траци претходи, треба да представи појединачно младу или младожењу, тј. њихов живот пре ступања у брак. На сниматељу је да осмисли и наративне делове, односно пригодне коментаре видео-записа.

Општа структура оваквих снимака састоји се, дакле, из два дела: представљање личности будућег супружника и структуре свадбеног ритуала. Први део се односи на аудио-визуелно сажето приказивање дотадашњег живота са неким од најзначајнијих тренутака из њега, а други на обавезне свадбене ритуалне радње и весеље. Уопштено, то отприлике изгледа овако: материјал обавезно почиње снимком куће у којој се будући супружник родио, а затим се зумира на таблу са називом улице и број куће. Потом се прелази на фотографије и/или, у ређим случајевима на већ постојеће снимке видео-камером одређених момената из живота младе или младожење. По правилу се приказују његове/њене фотографије као бебе и сасвим малог детета, из првог и осмог разреда основне школе и са прославе "мале матуре" (завршетак основне школе), из средње школе (ако је похађана) и матурска фотографија. Ту су и фотографије са родитељима и браћом/сестрама, те са ближим сродницима, и то у различитим узрастима. За младожењу је обавезна и по нека фотографија са одслужења редовног војног рока (у свечаној униформи, са родитељима, са колегама војницима), а за младу њене "девојачке собе" (било да је стварно била само њена соба, или ју је делила са братом или сестром) са цвећем и лутками. Ту су, такође и фотографије (или видео-снимци) неких посебних активности из домена слободног времена – нпр. са фолклора, затим извиђача, школског спорта, техничких секција и сл., као и оне са школских екскурзија, мора и сл. У овом делу видео-

материјала, пре свадбе, младенци се приказују искључиво појединачно, као да пре склапања брака нису имали никаква заједничка искуства.

Пре дела који се односи на свадбени ритуал, приказује се снимак реке Тисе начињен у пролеће или лето (да би растиње било зелено) који служи као визуелна подлога за исписивање речи пригодне песме на екрану. То су, најчешће, мађарске народне песме са љубавном тематиком, "о растанцима и састанцима заљубљених", често по избору породице младе/младожење.

Снимак свадбе почиње оним што се сматра њеним ритуалним почетком – доласком званица у кућу младе или младожење (тј. тамо од кога је наручено снимање) и њиховим кићењем цвећем (које се код овдашњих Мађара не наплаћује), односно доношењем поклона. Следи приказивање весеља и обеда који се обављају пре одласка у општину, а затим се бележи тренутак поласка у општину, као и стизање пред зграду општине обе сватовске групе – и оне која се на снимку прати све време, и оне која је пошла од нпр. младиних, ако је прва група нпр. младожењина. У оквиру тога се одиграва и сусрет младенаца који долазе свако са својим сватовима и из својих родитељских кућа. Чин регистрације (склапања грађанског брака) је најчешће забележен кроз зумирање младенаца, матичара и кумова (сведока), те проглашавања брака склопљеним, мада нису ретки и случајеви да томе претходи краћи приказ ентеријера сале у којој се тај чин обавља, са државним и локалним (општинским) симболима, цвећем и (уколико их има) украсима.

Служба у цркви је, по правилу, детаљније пропраћена од чина регистрације, а претходи јој снимак сватовске поворке која из општине долази у цркву. Снима се улазак младенаца, кумова и родитеља у цркву, црквени ентеријер са зумирањем олтара и добар део црквеног ритуала венчавања, са посебним осећајем за литургијски битне елементе. Средишње место овог дела материјала припада самом обављау венчања и говору којим свештеник додатно благосиља младенце, њихове породице и кумове. Након црквеног венчања, камера прати младенце. Наиме, код овдашњих Мађара се одвијају два свадбена весеља, једно код младожењиних, где одлазе званице младожењиних и младенци, а друго код младиних, где одлазе њихове званице.

Шта ће се даље од самог свадбеног весеља снимити, у принципу зависи од самог сниматеља. Поред "хватања атмосфере", односно извесног лирског пиктографисања догађаја, од њега се захтева да посвети пажњу трпези и музици. Снима се распоред седења званица, ред којим се појединачна јела износе на трпезу, као и наручивање музике; битно је снимити ко плаћа, тј. наручује коју песму. Око поноћи (мада ће се у вербалном описивању догађаја од испитаника увек чути *у поноћ*) млада игра на столу, од званице до званице, и у шешир или капу скупља паре. Даје се онолико колико се нпр. код Срба даје при кићењу сватова. Након поноћи, ко од младиних званица жели, долази код младожењених на весеље и то је последњи "обавезни" момент који камера бележи.

Овакав снимљен материјал обично заузима од једне до три видео-касете од 180 минута, зависи како се наручиоц(и) и сниматељ погоде. Од тога, наравно, зависи и цена, мада не битно, пошто у њу улазе следећи чиниоци: трошкови монтирања материјала, утрошак батерија и видео-касета за снимање матријала о младој/младожењи, као и онога са саме свадбе, "руке", односно снимателјев труд. Сниматељ, такође, може да има и помоћника који му помаже у ношењу и постављању опреме, али и

таквог који ће са другом камером "снимати све", односно покривати мање формалне делове дешавања и бити спреман да ухвати неке непланиране моменте, нпр. оне посебно шаљиве.

"Обичај" оваквог снимања свадби видео-камером настао је почетком деведесетих у Бачком Петровом Селу, када је Х. Г. (1971)* прво снимио на уобичајен начин свадбу своје сестре Х. А. (1968), а затим додао делове који су кроз фотографије приказали њено девојаштво. Већ у току наредних пар месеци, на захтев комшија којима је касета приказивана, још неколико пута је на сличан начин обрадио материјал са свадбених весеља, да би почеле да стижу наруџбине и од људи које пре није познавао, али и вести да су у неким другим местима, углавном насељеним Мађарима, уз Тису, свадбе почеле да се снимају на овакав начин.

Инкорпорираност овог снимања у ток савременог свадбеног ритуала у источнобачких Мађара је, не само у томе што средство бележења догађаја јесте његов део, већ и у томе што гледање видео-касета са свадби представља, да се тако изразим, post-hoc део свадбеног ритуала. Када се први пут након свадбе долази у кућу која је наручила снимање, уобичајено је да домаћин пусти (ако има видео-рекордер, што је јако чест случај) овакву видео-касету. При овоме добна група домаћина и госта не игра никакву улогу, пошто ће нпр. младожењин отац пустити траку својим колегама са посла, исто као и сâм младожења својим друговима. Касету ће, без разлике, гледати и они који су били на свадби и они који нису. При томе, заправо, и није толико важно да ли се збиља и детаљно прате дешавања забележена на траци, колико то да домаћини и гости седе у просторији у којој се снимак емитује и да он "иде", при чему ће, наравно, госту бити скренута пажња на одређене моменте, било на оне које домаћин сматра посебно занимљивим (у датом тренутку, иначе, спрам госта итд.), било на оне у којима нпр. сâм гост учествује.

Овакво снимање свадбеног ритуала, почели су, нарочито у Бачком Петровом Селу, да практикују и Срби, при чему нема разлике у структури материјала који ће се наћи на видео-касети након свадбе. Она прати структуру свадбеног ритуала, а такође јој претходи представљање младе или младожење. Разлика је у помињаној пригодној песми, која је, наравно српска, и у писму којим се она исписује на екрану, које је ћирилично**, а у зависности од жеља наручиоца, може да се модификује и фонт, тако да "буде свечанији", за шта се најчешће користи "Мирослав", са обликом слова која подсећају на средњевековна ћирилична писмена.

Очигледно је да овај обичај може да послужи као извор, односно као врста етнографске грађе у најмање једном случају, тј. по питању савременог свадбеног ритуала припадника једне националне мањине у једном делу наше земље. Поред тога, као извор може да се користи и у бављењу још неким темама. У случају мађарске свадбе, јасно могу да се, на основу оваквог извора, прате, пре свега, ток и структура ритуалних дешавања, али и низ елемената који мењају функцију и значење у зависности од контекста и елемената којима су у њему контрастирани. Ту, на првом месту, имам у виду одећу и храну и то у смислу да нпр. печење или кра-

* Део до краја пасуса је изјава истог човека, са молбом да се неки конкретнији детаљи не наводе у јавно објављеном тексту.

** Треба напоменути да су, за сада, сви снимаљи оваквих материјала Мађари.

вата и свилена кошуља имају своје употребно место и у другим сегментима друштвеног живота одређене поткултуре, те да овакав извор може да сведочи како о одређеном друштвено-ритуалном контексту њихове употребе, тако и да олакша поредбену студију са другим таквим контекстима.

Овакав извор даје податке и о друштвеном, културном и економском окружењу из кога долазе млада и младожења, тј. њихове породице, о томе да ли се већи значај придаје венчању у општини или у цркви, односима унутар одређене микрозаједнице коју би сачињавали припадници једне или више породица и/или пријатеља у смислу вредности поклона младенцима, распореда седења на свадбеном весељу, "плаћања" младој и трошењу на музику и сл. Може да се прати опште понашање сватова при доласку у младину/младожењину кућу, ко доноси какве поклоне, покрету ка општини и цркви, за време венчања и током славља и обеда, како оних који претходе одласку у општину, тако и "главног", по обављању црквеног венчања. При томе је лакше него уживо пратити понашања појединих обредних функционера и дешавања везаних за њих – пре свега младенаца (заједно и посебно) и кумова, али и осталих.

Поред непосредне свадбене тематике, овакви снимци обезбеђују и разноврсне податке о стамбеној и церемонијалној архитектури руралних и урбаних насеља у одређеној културно-географској области. Виде се екстеријери и добар део ентеријера стамбених кућа, (католичких) хришћанских храмова и општине (односно њене сале за венчавање), а комбинованим коришћењем још неких извора (пре свега усмених, катастра и других визуелних извора) могу се одређивати распоред резиденцијалних и административних делова одговарајућих насеља као и саобраћајних комуникација.

Посебан значај овакав извор може да има у погледу проучавања/ стицања слике општег савременог живота становништва одређене области. Не само што свадбени ритуални комплекс може да се посматра као један део друштвено-културног живота, него сви они елементи који сачињавају његову структуру могу да се посматрају као сведочанства одређеног друштвеног, економског, културног, историјског тренутка одређене заједнице. То важи за сва три "традиционална" етнолошка сегмента: материјална култура је осведочена кроз читав низ система (одећа и украси, храна, посуђе, стамбени и церемонијални екстеријери и ентеријери, поклони итд), социјална култура је буквално "филмована" кроз понашања учесника свадбеног обреда и приказивање успостављања одређених институционалних односа, а кроз то и самих институција (нпр. брак и то као институција грађанског права, али и верска институција, што нпр. у одређеним случајевима може да се тумачи и као традиционалана институција неке заједнице)*, а духовна култура је "очитљива" кроз ритуално понашање, које лако може да се доведе у везу са ритуалним мишљењем, тако да се и оно, до извесне мере, може визуелно приказати.

Најзад, овакви извори су погодни за компаративне студије свега напред изнетог у времену и простору. Било да се ради о поређењу мађарске и српске свадбе у једној културно-географској области, или је у питању синхроно или дијахроно проучавање нпр. мађарских свадбених обичаја уопште, овакви видео-снимци могу

* Даље образлагање овога изискивало би *анализу*, а намера је *дескрипција*.

да буду употребљени и као грађа и као документ по себи. Ово што важи за структурисане системе, важиће и за њихове појединачне елементе, или скупове елемената: исхрана, одевање, гестикулација као свакодневна и као ритуална комуникација, успостављање институција, конкретно ритуално понашање, локална архитектура итд. – могу да се третирају и као предмети и као аспекти проучавања, документовани на овакав начин.

Велика предност оваквог извора је уштеда у времену (а у одређеним случајевима и у различитим материјалним трошковима уопште) истраживача, као и изузетна прегледност материјала. Такође постоји могућност приступању материјалу "из различитих углова", односно поновљено прегледање са успоравањем или убрзавањем слике, њеним замрзавањем и сл.* У зависности од конкретног предмета проучавања, олакшано је упоређивање грађе и њено разврставање. Питање је, међутим, да ли би, коришћењем овог обичаја као искључивог извора, могло да се спроведе истраживање које би за одређене теме дало релевантне резултате. Већ сама претпостављена анализа овог обичаја морала би да оде знатно даље од његове (у овом тексту изнете) дескрипције. Коришћење тога као *јединог* извора у неком проучавању морало би, дакле, да пође од својеврсне *дескрипције дескрипције*, а то већ тешко да би се могло сматрати извором првог реда: *"деда ми је причао да су му људи рекли да су видели..."* . Овде је пре реч о међуповезаности методологије етнолошких истраживања са општим техничко-технолошким напретком у смислу проширивања могућности неких од метода етнолошког истраживања, попут нпр. посматрања и разговора.[2]

Веродостојност оваквих материјала није доведена у питање ни ако се третирају као предмет проучавања, ни ако би били коришћени као извор, али се разлози томе не поклапају. У првом случају – без обзира да ли истраживач зна да је оно што види на снимку оно што се *заиста* десило, или је у питању *модел* онога шта се стварно десило – релевантно је да онај коме је то намењено (наручилац снимања) прилази томе *као да јесте*, односно да користи то на културом (микро)заједнице конвенционалан начин (на свим нивоима употребе). Ово је, наравно, хипотетичка ситуација, пошто до сада постојећи материјали приказују свадбене ритуале онако како су се одвијали, али је циљ изнетог подсећање да истраживач проучава оно што људи мисле и кажу да јесте[3], односно владају се спрам тога на одговарајући начин.

Што се тиче веродостојности оваквих материјала као извора, она произлази из саме претпоставке да "очи не варају", али и из чињенице да се лако може проверити да ли оно што се види представља правило или одступање од њега, или пак конструкцију која нема везе са оним *како јесте*. То је, међутим, и главно ограничење овог извора, пошто за појединачно проучавање готово сваког од елемената система свадбеног ритуала захтева додатне изворе. У погледу компаративних истраживања то је сасвим јасно, као и када поменути елементи мењају контекст (нпр. храна и одећа).

---

* Ово је, наравно, општа карактеристика визуелног материјала чији преносник је видео-касета.

[2] М. Нишкановић, Улога и значај аудиовизуелне документације у Одјељењу за етнологију Земаљског музеја, *ГЗМ* (е), НС 45, Сарајево 1990., 150.

[3] Упор. *E. R. Leach*, *Political Systems of Highland Burma*, London 1954, 12-14; за примену ове констатације на употребу филмске и видео грађе у етнологији в. В. Стојаковић, Примена филмске и видео-технике у процесу етнолошких истраживања, *ГЗМ* (е), НС 45, Сарајево 1990, 153.

Сумњам, међутим, да и по питању самог свадбеног ритуала источнобачких Мађара овакав извор може да буде апсолутно довољан; треба, уосталом, имати у виду његову инкорпорираност у дешавања која прате венчавање двоје људи. Снимак показује све фазе ритуала, моменте у којима оне прелазе једна у другу, а са њима и обредни учесници и функционери, као и све радње које се при томе врше и сл., али како они којима је снимак намењен знају шта се у ком тренутку догађа, не постоје додатни коментари који би неком ван заједнице (а претпоставља се да је то случај са истраживачем) потпуно и детаљно објаснили све оно што се може учинити битним или занимљивим, а чије значење није експлицирано самим снимком. Етноекспликација, наравно, не значи и потпуно објашњење, али је и у конкретном случају неопходан део пута до њега.

Bojan ŽIKIĆ

"NEW CUSTOM" AS VISUAL SOURCE
on video-recording of weddings in eastern Bačka

There emerged a custom of a special kind of video-recording the wedding in some parts of Eastern Bačka, mostly inhabited by Hungarians. This video-recording consists of two parts: the first one is "visually presentation" of a bride or a groom and her/his premarriage life through photographs presenting a person as a baby, in a primary and in a secondary school and ending those, in some special occasiones (free activities, shool excursions etc.), while the second one is giving picture of the complete wedding ritual with its very special moments stressed (welcomming the guests, the acts of citizens's and ecclestial wedding, celebrational meal etc.). One has considered the possibilities for this custom becoming an ethnographic source and its advantages and disadvantages in researching in different topics, such as studies in particular and in general of wedding ritual in Hungarians and/or Serbs, considering diachrony and synchrony, studies of contemporary social and cultural life in geographically narrowed communities etc.

Гласник Етнографског института САНУ, књ.. XLVII
Bulletin of the Ethnographical Institute SASA, vol XLVII
Београд 1998.

Војислав С. РАДОВАНОВИЋ UDK 908.497.115

АНТРОПОГЕОГРАФСКА ИСПИТИВАЊА 1929. ГОДИНЕ У ПОДУЈЕВУ

- варошица и засеоци -

(Приредила Миљана Радовановић)

Увод

Теренска бележница В. С. Радовановића чији је наслов "Косово – Лаб 1929" садржи грађу из две посебне предеоне целине на југу Србије (Косово и Лаб), које се данас налазе у административним границама покрајине Косово и Метохија.

Како је грађа о Косову објављена у књизи "Опис пута III Конгреса словенских географа и етнографа у Краљевини Југославији" (Београд 1930, на српском и француском језику) овом приликом објављујемо грађу из Лаба о Подујеву, које је једино и испитивано у овој области, уједно са његовим "засеоцима" и "сеоским махалама".

Антропогеографска грађа о Подујеву 1929. године садржи егзактне податке о насељеницима, именима и презименима домаћина, месту порекла, односно, одакле су се доселили и начину стицања имвине у осам заселака Подујева, док су за затечено шиптарско становништво наведени подаци о броју њихових домаћинстава. Истовремено, за варошицу Подујево и њене "сеоске махале" сачињен је поименични списак свих становника: затечених Шиптара (у бележници "Арнаути") и досељених Срба, са подацима о времену и месту одакле су дошли, имовини и занимању.

За Подујево као седиште општине изнети су подаци о државним установама, школама, удружењима; економија је приказана кроз цене живе стоке о пијачним данима и општинским приходима за период 1920-1929. Изнети су подаци о црквеним славама и заветинама у Подујеву и њеним учесницима из шире околине варошице.

ОПШТИНА ПОДУЈЕВО
– број становника –

1921 год. 3616 душа
1929 год. 4663 душе, од тога православни: мушкарци 752, жене 761, свега 1513; муслимани: мушки 1580, жене 1570, свега 3150

ЗАСЕОЦИ ПОДУЈЕВА

Брадаш, Смаиловић и Велика река – 109 кућа од њих 19 кућа Срби хришћани (у даљем тексту само Срби)
Перане – 49 кућа од њих 18 кућа Срби
Обранча – 79 кућа од њих 14 кућа Срби
Летанце – 45 кућа од њих 4 куће Срба
Ливадица – 17 кућа све Срби
Штедин – 28 кућа од њих 14 кућа Срба
Баловац – 79 кућа од њих 42 Срби
Суркиш – 24 куће од њих 11 Срби

НАСЕЉЕНИЦИ У ЗАСЕОЦИМА

У *Летанцима* 4 куће насељеника:
Богоје Маговац из Трноваца Жупских – 1 кућа
Бранко и Милојка Радовановић из Гаревине Жупске – 2 куће
Светозар Збиљић из Турјака – 1 кућа
остали 41 кућа све Арнаути

У *Баловцима* 42 куће насељеника :
Новица Ивана Јовановића
Новица Лакића Милачића
Раде Ђорђевић
Боја Велише Милачића
Милан Саве Тадић
Обрен Ковачевић
Рака Илије Илић
Петар Батрића Вујадиновића
Роса, удова Јефте Вукашиновић
Никола Антонија Поповић
Тодор Ђорђа Јовковић
Тихомир Радојковић
Радивоје Стевана Бучић
Ивко Величка Тамбурић
Вељa Марковић
Аранђел Љубомира Кнежевић
Радосав Арсенија Марковић
Вукоје Илије Стакић
Јован Мирка Тодоровић
Стеван Лазара Мићуновић
Миленко Живана Николић
Никодије Војислава Лукић
Радоје Марковић, Дупци
Антоније Радојка Петковића
Бориша Радише Лакушића
Радисав Симе Јовановића
Недељко Мила Марковића
Миладин Новице Ристића
Алекса Арсенија Марковића
Сима Алексе Марковића
Јанићије Ристе Илића
Риста Илије Петровића
Мина Борисава Стошовића
Милован Вука Вуковића
Јоко Тодоровић
Новица Милана Стошовића
Илија Милована Ивановића
Павле Перише Грујића
Јевђеније Милана Видојевића
Петар Стојана Стојановића, родом из села *Бајчине*, избегао у Топлицу у *Белољин*, дошао натраг
Радисав Милуна Мирковића
Михаило Миланка Николића
остали 37 кућа, Арнаути

У *Суркишу* 11 кућа насељеника:
Љубомир Милана Јелића
Радован Крсмана Јелића
Бранислав Сретена Брадића
Јован Саве Брадића
Маса удове Милице Брадић
Коста Николић
Момир Мијата Јанићијевића
Милић Вукадина Николића, *Доброљупци*
Милојко Јанићија Милетића
Стеван Николе Мрвашевића
Радован Тимотија Ристовића
остали 13 кућа, Арнаути

У *Штедину* 14 кућа насељеника
Зарија Милоша Милошевића
Милутин Василија Драшковића
Прока Радосављевић, одселили се натраг у *Рачу*, срез Косанички
Раша Радована Секуловића
Милош Петра Драшковића
Стојадин Аврама Бачевића, *Плоча*, срез копаонички
Милоје Јова Дреновца
Анта Обрада Биочанина
Синадин Владимира Ракића

Цветан Величка Величковића из села *Пејковци*, Добрич, одселио се одавде у срез Грачанички, село *Риманиште*
Митар Стојана Стојановића
Вукадин Миленка Вукићевића
Коста Никодија Вулетића
Вукадин Милосава Милосављевића
остали 14 кућа, Арнаути

у *Ливадици* 17 кућа насељеника, сви из села *Златара*
Вукоје Радована Богићевића
Миљко Никодија Вулетића
Јанко Марка Јекића
Светолик Вукића Живковића
Милун Јанка Збиљића
Радош Станоја Јочића
Милосав Симе Јочића
Светозар Мијајла Јовановића
Новица Симе Јочића
Стојадин Марка Милићевића
Аранђел Петронија Милићевића
Милосав Милића Марковића
Драгољуб Илије Савића
Светолик Милуна Стевановића
Војин Богића Тамбурића
Милосав Богића Тамбурића
Владислав Максима Црноглавца
арнаутских кућа нема

У *Обранци* (у запису Обранчи) 14 кућа насељеника:
Милан Бошка Тимотијевића, из *Витановца*, Краљево
Михаило Милете Јанковића
Радисав Вујице Милићевића
Радош Ивана Лекића
Радивоје Радоша Секуловића
Груја Томе Богдановића
Радун Крсте Јовановића
Видосав Радомира Вучићевића
Радомир Видоја Николића
Мијајло Данила Ђоровића, из *Раче*, срез Косанички
Вукоје Тимотија Секуловића
Здравко Вукашина Радуловића
Милутин Здравка Радуловића
(у запису недостаје податак за једног насељеника)
Осталих 65 кућа Арнаути

У *Брадашу* 19 кућа насељеника:
Борисав Радомира Вучковића
Стана, удова Радомира Мутаића
Крсман Игњата Милетића
Секула Игњата Милетића
Драгић Арсе Милића
Радојица Симиона Ристића, из *Горњег Левића*, Копаоник
Крсман Вучете Ракића
Живојин Веселина Обрадовића
Коста Младена Вељића
Чедомир Милутина Ђокића
Крсман Петра Макрагића
Војислав Милосава Миловановића
Владислав Велимира Јаковљевића
Крстјана, удова Петра Анђелковића
Крста Лазара Ристића, Шоп, досељен у *Шишмановце*, ср. Прокупље, отуда овамо
Милутин Вукојице Ђурђевића
Светозар Анђелка Гашића
Аксентије Јована Милетића
Обрад Ивана Ђокића
Осталих 90 кућа Арнаути.

У *Перанама* 18 кућа насељеника:
Спира Томе Богдановића, с. *Меровац*, ср. Прокупље
Михаило Томе Богдановића, *Меровац*, ср Прокупље
Илија Анта Јокановића, *Гајтан*, ср. Јабланица
Јакша Анђелка Гашића, *Луково*, ср. Косанички
Сибин Здравка Ђорђевића, *Мачковац*, ср. Косанички
Михаило Станка Станковића, *Доње Точане*, ср. Косанички
Милија Радојице Јовановић, *Гајтан*, ср. Јабанички
Александар Здравка Ђорђевића, *Мачковац*, ср. Косанички
Борисав Здравка Ђорђевића, *Мачковац*, ср. Косанички
Миодраг Јеросима Судимца, *Попово*, ср. Прокупачки
Никола Косте Лекића, *Ђаке*, ср. Косанички
Живко Милутина Максимовића, *Ђаке*, ср. Косанички
Јевђеније Рајковић *Доброљупци*, ср. Жупски
Милун Јакова Младеновића, *Преветица*, ср. Косанички

Петар Павића Пековића, Црногорац *Гајтан*, ср. Јабланички
Стојан Николић, *Приштина*
Младен Милије Шмигића, *Товрљане*, ср. Прокупље
Осталих 31 кућа Арнаути.

ВАРОШИЦА ПОДУЈЕВО

1. Васа Ристић, свирач, из *Куршумлије* /доселио се – даље без ове назнаке/ 1923, има кућу, а свира и ван овог насеља

2. Вучета Никите Михаиловића, из *Доброљубаца,* ср Жупски, 1923, кафеџија, држи бифе, има кућу

3. Филимон Симе Симића, надничар, из *Барбатовца,* ср. Прокупачки, 1927

4. Настадин Милутина Чејовића, општ. деловођа, из *Барске*, ср. Вучитрн из Црне Горе, 1920, има кућу и земљу

5. Малина, удова Љубе Ђођића, кафеџије из *Прокупља*, 1924, има кућу и нешто земље

6. Илија Јефтић, занатлија – шустер, из *Приштине* 1920

7. Грубан Секуловић, финанс. контролор, из *Црне Горе*, 1920, има кућу и земљу

8. Милош Ђинђић, вуновлачар, из *Прекопуца,* ср. Прокупачки, 1923, има кућу и земљу;

9. Богић Радоша Секуловића, кафеџија, из *Црне Горе*, 1920, има кућу и земљу

10. Пера Батрића Секуловића, земљорадник, сад отишао у граничаре, из *Црне Горе*, 1923, има кућу и земљу

11. Зарија Цане Цанића, трговац из *Приштине*, 1927, има кућу и дућан

12. Радован Маловић, земљорадник, 1920, има кућу, живи у *Дубници*

13. Душан Никите Секуловића, земљоделац, из *Црне Горе*, 1920, има кућу, живи у *Дубници*

14. Радоња Илије Стожинића, из *Дегрмена*, ср. Косанички, 1914, има кућу и земљу, живи и даље тамо, овде ради лети

15. Илија Стевана Младеновића, кафеџија, из *Мађера*, ср. Прокупачки, 1925, има кућу и земљу

16. Јован Митра Станојевића, земљорадник, из *Мердара*, ср Косанички, 1920, има кућу, живи у Мердару и даље а кућу издаје под кирију

17. Ајрула Јашаровић, из *Батлаве* 1920

18. Марко Милије Стожинића, земљорадник и финанс. контролор, из *Дегрмена,* 1919, има кафану, кућу и земљу, овде са службом

19. Дојчин и брат Марко Стевана Андрића, трговци из *Приштине*, 1921, имају кућу, дућане, кафану, пекару и земљу, најбогатији овде

20. Глигорије Цанић, опанчар из *Приштине* 1920

21. Коста Ђорђевић, хотелијер из *Приштине* 1927

22. Стојадин Ерић, поткивач из *Приштине* 1924

23. Милан Ристић, пиљар из *Приштине* 1924

24. Милорад Пере Радовановића, био овде председник општине, био обласни посланик, шпекулант из *Дабиновца,* ср. Косанички, 1925, има кућу и земљу, и дућан који издаје под кирију

25. Сулејман Бешировић, трговац из *Летанца* 1929

26. Велимир Тонић, трговац из *Приштине*, 1927, овде му филијала, дућан

27. Риста Живка Арсића, пекар из *Приштине*, 1920, има своју пекару

28. Милан Трајка Фићића, опанчар из *Приштине*, 1922, отворио свој дућан, долази пазарним даном

29. Савета Аритоновић, пекарка из *Куршумлије*, 1914, њен муж, покојни Стева подигао овде прву пекару, има кућу, пекару и дућане, старином Косовци

30. Алија Аметовић, старином у *Подујеву*

31.Гавра Стеве Аритоновића, пекар, резервни капетан прве кл, из *Куршумлије*, 1920, старином Косовац; има кућу, дућан и земљу, а у *Дубници* црепану

32. Дервиш Јусуфовић, алваџија из *Горе* од Призрена

33. Дамјан Цане Цанића, трговац гвожђар из *Приштине*, 1921, овде подигао дућане, издаје их под кирију

34. Јован Ристић, шустер из *Приштине* 1927

35. Саит Џемаила Џемаиловића, кафеџија и рентијер, старинац из *Обранце,* овде на својој земљи, подигао кафану, пекару, осам дућана, ради земљу (има око 33 хектара)

36. Сокол Алијовић, пекар из *Горе* од Призрена

37. Беслим Алијовић, трговац

38. Панта Мићић, опанчар из *Приштине* 1924

39. Суља Суљевић, трговац из *Луга* 1926

40. Рецеп Исламовић, трговац из *Приштине* 1924

41. Влада Калембер, казанџија из *Лике* 1928

42. Мухарем Исљамовић, пиљар из *Приштине* 1923

43. Алил Зећира Зећировића, трговац из *Приштине*, 1920, држи дућан под кирију

44. Бајрам Ајваза Ајвазовића, трговац и житар (извозник), из *Перана*, 1922, има овде неколико дућана, а фамилија му на земљи и у кући у селу

45. Ајра Садрије Садријовића, трговац и житар из *Подујева*, старинац, има око 30 хектара земље, има дућане – једна од најбогатијих, најпоштенијих и најбољих кућа у Лабу

46. Милосав Васе Брадића, кафеџија из *Блаца,* 1925, има кућу и земљу

47. Бејтуш Шабана Шабановића, житар из *Подујева*, старинац, има земљу, дућане (издаје под кирију), баштованлук (брат му ради у задрузи)

48. Мустафа Ашимовић, берберин из *Приштине* 1923

49.Авдија Селмана Селмановића, земљоделац, живи у *Обранчи*, овде подигао дућане за издавање

50. Ајриз (презиме непознато) из *Дворишта Лапског* 1925

51.Јашар Мифтара Мифтаровића, земљоделац, живи у *Обранчи*, овде подигао кућу за издавање

52. Браим Саита Саитовића, земљоделац, старинац из *Подујева*, има доста земље, подигао дућане за издавање

53. Ранко Божидара Стопањца, земљоделац, живи у *Лапаштици*, насељеник из Златарске општине из *Жилинаца*, 1920, овде има кућу за издавање

54. Михајло Занфировић, из *Приштине* 1920

55. Светомир Милуна Стевовића, ковач из *Жилинаца*, ср. Копаонички, 1920, овде има радњу, а у *Лапаштици* кућу и утрину

56. Михаило Миладина Стевовића, колар, из *Жилинаца*, 1920, овде има радњу, у *Лапаштици* кућу и утрину

57. Ранко Воина Недељковића, кафеџија из с. *Строинци*, ср. Копаонички, 1925, овде има кућу, кафану (подрум пића) и земљу; има и циглану, издаје је под кирију цигларима из *Власотинца*

58. Машан Луке Иванчевића, шустер из *Доброг Дола*, ср. Косанички, 1921, има кућу и земљу

59. Филип Секуловић, земљоделац, живи у *Великој Реци,* насељеник из *Црне Горе*, 1920, овде има кућу; Арнаути му убили жену и сина 1920. на утрини, из мржње према насељеницима

60. Драго Ивана Лукића, млинар и земљорадник из *Раче,* ср. Косанички, 1926; гради моторни млин, а има у пројекту и електричну централу

61. Јован Кешељевић, шпекулант, секретар аграрне заједнице, благајник шиптарске задруге, насељеник на утрини овде, из *Црне Горе* , 1913, има кућу, има и стругару у Качандолској Реци код *Качандола*, ср. Вучитрнски, ортачки са Милорадом Радовановићем. Снабдевају дрвном буковом грађом Подујево и Приштину – као зачеци индустрије

62.Герасим Буковац, овде касапин, земљоделац из *Жилинаца*, ср. Копаонички, 1920, овде има кућу, а живи у *Жилинцима*

63. Ранко Буковац, тишлер из *Жилинаца* 1920

64. Манасија, удова Петра Витковића, народна бабица и врачарица (гата на пасуљ), из *Приштине,* 1913, њен муж се населио као терзија, арнаутски абаџија, он се међу првима населио, има две куће

65. Миладин Ивана Мировића, кафеџија, из *Васиљевца,* ср. Косанички; био печалбар у *Америци*, отуда дошао у војску као добровољац 1917, овде се населио 1919, има кућу и кафану

66. Рамон Алије Алијевића, земљорадник, старинац у *Обранци*, овде подигао на својој земљи кућу за издавање

67. Стеван Јевђе Бабића, линијаш на пошти у телеграфу, из *Шарене Букве*, ср, Прокупачки, 1921, има кућу

68. Милош Милутина Лакићевића, тишлер из *Трпезе*, ср. Косанички, усташ топлички из 1917, наредник, има кућу и утрину, и сеоску кућу у *Баловцу*, овде од 1920

69. Милија Ђуре Марковића, земљоделац из *Црне Горе*, 1920, има кућу и земљу

70. Душан и брат Новица у задрузи Луке Петровића председника садашње општине, из *Доброг Дола*, ср. Косанички, 1925, Црногорац, има своју кућу и две за издавање, земљу, земљоделац

71. Видак Ђуре Поповића, колар из *Куршумлије*, 1920, Црногорац, има кућу, био четник у Топличкој буни

72.Драга, удова Миљка Алексића, пиљарка из *Куршумлије,* 1919, има кућу и утрину (земљу издаје под закуп)

73.Богољуб Глише Томића, земљоделац, из *Белољина,* ср. Прокупље, 1920, има кућу и земљу (утрину)

74.Владимир Косте Маринковића, подрумција, *од "Жупе"*, 1926, има кућу и радњу (подрум)

75.Мирко Стојановић, земљоделац, из *Богише* ср Копаонички, 1920, има кућу и земљу

76.Вукосава удова Гаврила Првановића, земљоделац, из *Црне Горе*, 1920, има кућу и утрину

77.Радојко Новице Јочића, поткивач, из *Богише,* 1920, има кућу и земљу

78.Раде Поповић, службеник финансијске управе, лични инвалид, земљорадник, из *Приштине*, Црногорац, 1926, има само кућу

79.Аранђел Божидара Кнежевића, бивши општински благајник, из *Блаца*, 1919, има кућу

80.Ђурица Васе Ђукића, земљоделац из *Црне Горе*, 1924, има кућу и утрину

81.Пера Глише Томића, ковач из *Белољина*, ср Прокупље, 1919, има кућу и земљу, био комита у Топличком устанку

82. Митар Видака Поповића, земљоделац из *Вукојевца,* ср Косанички, Црногорац, 1924, има кућу и земљу, био комита у Топличком устанку

83. Новица Шукић, финансијски контролор, земљоделац, из *Трпезе* ср. Косанички, 1919, има кућу и земљу, четник у Топличком устанку, има Карађорђеву звезду, рођеног брата заклао због издаје Бугарима

84.Коста Милорада Ивановића, ковач и зељоделац, из *Дубаца* ср. Копаонички, 1920, има кућу и утрину

85.Милоје Светозара Јевремовића, кафеџија и земљоделац, из *Златара,* 1920, има утрину и кућу

86. Живојин Кнежевић, земљоделац, из *Витановца* ср Расински, 1924, има кућу и утрину

87. Милутин Радоње Радовића, земљоделац, председник аграрне заједнице, из *Црне Горе* 1920, има кућу и земљу

88. Стојан Симе Бубала, земљоделац, из *Лике* 1920, има кућу и утрину

89. Радојица Милинка Бакића, земљод., из *Црне Горе*, 1920, има кућу и утрину

90. Милован Лазић, земљод. , из *Вукојевца*, ср Косанички, 1923, има кућу и утрину

91.Јанко Гојка Крајиновића, земљод, из *Лике* 1920, има кућу и утрину

92. Новица Јове Брзаковића, земљод., из *Лепенца*, ср Копаонички, 1923, има кућу и земљу

93. Љубица, уд. Петра Петровића, земљод., из *Мердара,* ср Косанички, 1920, има кућу и утрину. Петар био резервни официр, добила земљу она, а он кућу био подигао

94.Стеван Живка Живковића, земљод., службеник сремски, из *Приштине*, 1920, има кућу

95. Никола Вукадина Николића, опанчар, из *Доброљубаца,* ср Жупски, 1920, има кућу, утрину и своју радњу

96. Никола Ђорђија Радојевића, трг., од *Грахова*, из Црне Горе, 1920, овамо из *Раче,* Косанички срез, има кућу

97. Војислав Ђурковић, кафеџ., бив. предс. Општине (1919-1923), из *Белољина,* ср Прокупачки, 1919, има кућу и утрину.

98. Вуксан Миладина Пећаранина, кројач, из *Раче,* ср Косанички, пореклом од *Колашина* (?), 1925, има кућу и земљу, он у *Дубници*

99. Лепосава, уд. Милана Сарића, бив. кафеџија из *Куршумлије*, 1914, има кућу

100. Душан Ивковић, шнајдер из *Прокупља* 1929

101. Драгутин Новаковић, кафеџија, из *Прокупља* 1925

102. Радисав Лакића Драговића, кафеџ., из *Куршумлије*, 1919, усташ, има кафану

103. Милојко Вукајила Милошевића, општ., деловођа, 1924, из с. *Краваре* ср. Прокупачки; Вукајило од *Сјенице*, 1878, дошао у *Краваре*, усташи су, има кућу, св. Никола

104.Тодор Јелисавац, шеф фин., управе, од *Лике,* 1914, има кућу

105. Милутин Радована Радовановића, трг., из *Златара*, 1919, прво примио утрину у *Лапаштици*, па онда чифл(ик) у *Суркишу,* а од 1924. почео трговину, има две куће

106.Јеремија Николић, кафеџ. из *Куршумлије*, 1919, нема кућу.Тијана Аврамовић, његова жена (невенч. ?), од *Крагујевца*, 1919, има кућу, од ренте живи

107.Никола Јанка Петровића, шнајдер, из *Ђуревца*, ср. Прокупачки, 1919, има кућу и утрину

108.Милован Радоша Лекића, писар ср. амбуланте, из *Дегрмена,* ср. Косанички, 1919, има кућу и утрину, комита 1919-1920, овде против Арнаута

109. Џемаил Арифа Арифовића, земљод., стар(ином) из *Подујева*, има кућу и земљу

110. Бајрам Љатифа Љатифовића, стар. Из *Подујева*, има воденицу (друга испод ћуприје), кућу и земљу

111. Шариф Љатифа Љатифовића, земљодел., из *Подујева* старином, има кућу и земљу

112. Јован Апостола Станојевића, опанчар, из *Приштине*,1914, има кућу и утрину

113. Никола Симе Гливовића, шнајдер, из *Дабиновца*, ср. Косанички, 1924, има кућу и земљу, купио

114. Данило Михајла Марковића, земљодел, од *Добрича*, (ср. Добрички), 1923, има кућу и утрину

115.Тома Станка Велише Милачића, земљод, из *Црне Горе*, 1920, има кућу и утрину

116.Стојан Јове Алаша, земљ. Из *Лике*, 1920, има кућу и утрину

СЕОСКЕ МАЛЕ ПОДУЈЕВА

Хоџовић (Оџовић) махала је на десној страни Лаба, 1 км од средине вароши: 13 кућа Арнаута; сви су Краснићи из *Бљаке* код Пећи, од старине, од "Султан Мурата вакат", поред њих Срби:

Љуба Костантина Стојановића, из *Купаца*, ср. Расински, 1914.
Стојан Ђурђа Милановића, из *Купаца*, 1914.
Вујица. брат Стојанов, исто, 1914.
Ненад Симеона Милановића, исто, 1914.
Милица, удова Радосава Милановића, исто 1914.
Канда, уд. Живојина Јовановића, исто, 1914.
Станко Марковић, исто, 1914.
Бранко Милосављевић, исто, 1914.

Куртовића махала је на л(евој) страни Лаба, према Хоџовићима, до Панађуришта (сточна пијаца) 1 км од вароши:12 к. Арнаута, сви Краснићи из *Бљаке*, дошли кад и други; осим њих и Срби:

Периша Крсте Марковића, из *Мердара,* ср. Косанички, 1923, Црногорац
Миодраг Терзић из *Доброљубаца,* ср. Жупски, 1923.
Јован Божине Стевановића, из *Црне Горе*, 1914.

Пољаница махала је у пољу јужно од Мерђеза, на левој страни Лаба, више воденице Џемаил-аге из Приштине; ту на почетку су две воденице, око 2 км од вароши; има 7 к. арнаутских, "Шиптар", и 1 к. српска , "Србијан": Василије Каличанин, из *Раче*, ср. Косанички, 1925, купио, усташ.

Брецалије махала, на западној падини северног краја Мерђеза, иза џамије и гробља; Има 7 кућа Арнаута: 6 к. су Краснићи и 1 к. Гаш; дошли њихови стари из села *Бреце* (општ. Дворишка, ср. Лапски); добегли из *Топлице* 1878, од *Јанкове Клисуре*, од *Врбовца*, са саме границе пре 1878. А поред њих 1 к. српска, председник подујевски тамо се населио на купљено имање.

Махала Растелица, под самим Мерђезом, на путу за Шајковце, јужно од Панађуришта: 2 к. старином Климен (Клименте) из Ругове, од *Растелице* села прешли у Топлицу, до сêла *Парада* и *Жегрова* и *Игришта*, где основали село Растелица, и то у шуми; одатле прешли у *Крчмаре*, до Куршумлије; 1878. пребегли у *Љупче*, 12 година тамо седели, па онда у *Пакаштици* 5 година, па онда у *Штедин*, где седели 30 година; а пре 3 године дошли у *Бреце*, па онда овамо, тек у бугарско време купили, а пре тога били чифчије:

Бећир 60 (казивач)
Али рођен у *Растелици*
Бећир, он од *Ругове*, из Растелице.

До ове махале, одмах на путу даље је *Турец,* 3 к., арнаутски сој, Краснићи, дошли од *Пећи* право овамо, од "Султана Мурата вакат".

Махала Думош: Сојеви арнаутски су Сопњан, Гашњан, Килмен, Краснићe, Шкерјељ (то су Теач), Бериш – све муџири, 1878, "од Топлице", из села *Мачја Стена, Трмка, Подворица, Висока, Пачарађа* и других топличких села.

Махала Светље: Бериш и други фисови, све муџири.

Различита грађа о Подујеву*

У старом Подујеву 1878. било свега два хана.Хан Арслана Кајдарија био главни налазио се на друму за Преполац, код среског расадника, тада на 1 км од средине вароши сада на крају, ван регулације. Уништен 1910. за време буне Арнаута под Исом Бољетинцем. Други стари хан у садашњој вароши разрушен за време рата. Хан био на данашњој главној пијаци. Тај стари хан подигао Јашар паша, па га оставио као вакаф. Тад се звао Подујевски хан.

Варош Подујево почели да оснивају Турци на две године пре рата. Хтели да праве мидирлук, чича Бећир клао курбан једног овна, на темељу га заклао као аргат, 64 гроша га платили Турци. А тада је настала буна Исе Бољетинца, па се и овдашњи Арнаути дигли и протерали мидира заједно са Исом, а мидир и аргати избегли. Подујево почело да се подиже као варош тек 1913-14 год.

Почетак вароши био код моста. Први дошао Арса Милићевић, кафеџија из *Крушевца,* 1913, после продао 1919. Милији Стојићу,сада ту његов син Мирко. Други је био пок. Милан Сарић из *Куршумлије*, 1913, кафеџија такође.Срез овде постављен 1913, и поново 1918. За варошицу Подујево проглашено 1923.

На Лабском јазу, зове се Подујевски, прву воденицу, горњу, правили сељаци из *Лапаштице*, а другу, доњу, Јашар паша. Власник горње воденице је Хаџи Џемаил – ага (60 год) Агушовић из *Приштине* ; Агуш је купио горњу воденицу од Мехмета, из Хавала соја, из *Лапаштице*. Доњу воденицу купио сам Џемаил од Даниш – бега, Јашар – пашиног унука или

* Наслов приређивача.

праунука. Доња Џемаилова воденица је ортачка : ортаци су му Хоџа Шаћир из *Баловца,* и Шабан из с. *Коњушевац*. По три камена имају обе. Између Јаза и ове воденице и Лаба јесте *Пољаница.*

Пазар отпочео да ради суботом од 1921. Кад је добар пазар, за пренос сточних пасоша за ситну и крупну стоку (плаћа се): за крупну до 1 год. 12-14 дин, до 2 год. 20 дин, до 3 год. 30 дин, преко 3 год 40 дин. За ситну – овнови, козе јарчеви – по 10 дин., а јагањци, до 1. авг. -по 5 – а после по 8 дин, од јарета по 5 дин, од прасета до пола године по 5 дин, а преко тога 10 дин, угојене свиње 30 дин – за све ово до 7-8000 дин, од пазара најбољега најмање 1000 дин. Пазари најјачи VIII-X (авг.-октобар) а најслабији XII-III (децембар-март).

Стоку извозе највише за Солун, крупну и ситну, а за Топлицу : крупну за рад и краве музаре. Сточарски трговци из Приштине, такође из Крушевца (ови за крупну стоку). Патрногић и Нинчић у Скопљу и Асан Зумберовић из Приштине, Бунушавац из Ђевђелије-главни извозници за Солун. Извоз стоке ситне у јеку VIII-X, а волова дебелих још и у III и IV м. Жита извозе преко Обилића за Скопље- пшеницу, јечам и овас, а кукуруз остаје највише за домаћу потрошњу. Житарски трговци су овдашњи: Бајрам Ајвазовић, Бејтуш Шабановић, Ајрула Садкијевић и Шиптарска задруга. Сезона у Приштини у августу и даље. Овде ће се подићи млин парни, у пројекту са електричном централом од једаног киловата.

Извозе се много јаја и пилеж за Скопље и Крушевац – овако тек од ове године, а раније за Скопље.

У селима Мачја Стена, Трпеза, Криваја, Конић, Бадјеви Лазови, Дуки Део, раде штаваре, за Куршумлију а више за Митровицу и Приштину извозе, предузимачи Марко Андрић, Милорад Радовановић и Миладин Мијовић у компанији раде.

Са огромних утрина извози се много сено за Приштину, за гарнизон. Овдашње ливаде поред Лаба у Дубници снабдевају тај гарнизон, по 50 кола сваког пазара од јуна до марта. Од Куршумлијске Бање и од Раче, из свих села Косаничког среза долазе у Подујево на пазар.

Трговци увек преко Скопља одн. Приштине (и Обилића, мање) набављају (робу) из Скопља (Турци), из Београда (Срби), Сарајева, Љубљане, Славон. Пожеге. Највише из Скопља (бакалук) и Београда (мануфактура).

Општински приходи

година	приход од ваге	сточни пасоши укупно		касапска аренда	пијачна такса	укупно	остали општ. приходи*
1922	3 559		29 593,80	2 649	2 500	38 301,80	173 391,83
1923	11 470		104 602,70	8 059,30	7 945	132 070	173 543,48
		издати	пренети				
1924	33 120,15	204,90	109,740	5 552,50	28 339	176 956,55	256 114,04
1925	33 111,60	434,20	93 480	5 289	40 640	172 954,80	220 165,01
1926	46 723,45	361,70	94 910	10 405	29 480	181 880,15	266 160,01
1927	66 960,80	692,30	158 565	14 289	35 389	275 896,10	318 627,83
1928	58 066,40	1221,30	146 560	14 524	31 579	251 950,70	358 978,28
1929 (I-IX)	30 168,40	1187,60	110 336	11 443	32 266	185 401,00	.

* Остале општинске приходе чине следеће ставке: општински прирез, таксе и потврде, новчане казне, ванредни приходи, преноси имовине и ненаплаћени општински прирез из ранијих година.

Најбољи услови за опстанак и развитак привреде били 1920 -1925. Тада и родне године и пара било доста од ратне штете. Неки су исплаћивали имање берићетом на две године, неки и за једну године. Онда застој, криза.

Панађури држе се од 1925: св. Петка 27. октобра и Благовести 7. маја су редовни панађури.

Установе (у Подујеву):

Среско начелство,
Среска пореска управа,
Пошта, телеграф

Одељење фин. контроле
Муфтијство Среза Лабског
Осн. Школа, стара са 3 учитеља, нова са 6 учитеља (Школа је отворена 1920. Први учитељ био Божа Шолак, Далматинац)
Срески санитарни референт
Срески ветеринар, још по један у Гловнику, Радујевцу и Дубници,
Аграрна заједница Подујево

Среска економија и расадник (воћарство највише, виноградарство слабо)
Општински суд

Удружења и задруге:
Шиптарска задруга
Месна задруга за пољопривредни кредит
Занатлијско удружење
Трговачко удружење
Ловачко удружење
Стрељачко удружење
Јадранска стража
Удружење општ. деловођа

Досељавање Срба најживља (су у годинама) 1920, 1921, 1923 и 1925.

1920/21 даване утрине од аграрних власти, 1923 и 1925 Турци се исељавали – продавали (имања), па онда опет Срби долазили и куповали утрину -тада било одобрено исељавање Турцима.

Заветина је на Спасовдан Велики ("Молитва", "Крста", "Литија" – варошка слава). Запис је стара крушка више школе. Реже се колач, ту ће бити варошка црква. На Мерђезу је један запис, други је у Доњем Подујеву код Купчана, десно од пута идући од вароши.

Vojislav S. RADOVANOVIĆ

ANTHROPOGEOGRAPHICAL RESEARCHES IN PODUJEVO IN 1929 – TOWN AND SMALLER PARTS –

Edited by Miljana Radovanović

Outdoor notes of V. S. Radovanović "Kosovo-Lab 1929" are consisted of materials from two separate regional units at the south of Serbia (Kosovo and Lab) which are nowadays within administrative borders of the province Kosovo and Metohija.

As the materials about Kosovo were published in *Description of the voyage of Slovenian geographers and ethnographers* (Belgrade 193?, in Serbian and French), this time we are publishing materials from Lab about Podujevo, which is the only one studied in this area, together with its smaller parts and village parts.

Anthrop-geographical materials about Podujevo in 1929 have exact data about settlers, names and surnames of hosts, place of origin, in fact places where they came from and ways of getting their property in the eight smaller parts of Podujevo, whereas the number of Albanian households was stated. At the same time, for the town of Podujevo and its smaller parts, there was the separate list of all the inhabitants: previously inhabited Albanians (called "Arnauti') and inhabited Serbs, with all the data about time and place where they came from, their property and profession.

The centre of the community was Podujevo, and data about state institutions, schools communities were given; economy was shown through prices of the cattle during market days and community income for the period 1920-1929. There are data about Church St Patrons' Days and Village St Patrons' Days in Podujevo and its participants from the wider surrounding of the town.

I state that materials about Kosovo have already been published in *Description of the voyage of III Congress of Slovenian geographers and ethnographers* (Belgrade 1930, in Serbian and French).

Гласник Етнографског института САНУ, књ.. XLVII
Bulletin of the Ethnographical Institute SASA, vol XLVII
Београд 1998.

Мирослава МАЛЕШЕВИЋ
Етнографски институт САНУ, Београд

UDK 394.1 - 053.5 (497.11)

СВАКОДНЕВИЦА СЕОСКЕ ОМЛАДИНЕ

У тексту се говори о свакодневном животу сеоске омладине, на примеру села Заблаћа у Шабачкој Поцерини. Теренски материјал прикупљен је током 1997. и 1998. године.

Кључне речи: породица, село, омладина, начин живота, слободно време

Етнографску грађу коју овде износим прикупила сам у селу Заблаћу код Шапца. Теренско истраживање обавила сам током 1997. и 1998. године. Оно је део тада започетог, али још незавршеног истраживања социјалних и културних промена на селу у Србији. Моја намера је била да увидом у свакодневни начин живота генерације средњошколаца представим слику породичних односа у подсистему родитељи – деца, и ставова, вредносних образаца и понашања који тим односима данас доминирају. Тачније, да на што свеобухватнији начин опишем један специфичан тренутак у животу младих људи на селу – "израстање" из примарне породице и сазревање за самосталан живот.

Материјал је прикупљан на основу посматрања, у вишекратним посетама селу, и разговора, вођених према сопственом упитнику, у 32 породице. Разговори су вођени посебно са родитељима, посебно са децом, а у неколико случајева присутна је била цела породица. Одабрала сам оне породице у којима бар једно дете похађа средњу школу; пошла сам с претпоставком да ће школовање, т. ј. додир са другачијим начинима живота и могућност избора која се тиме отвара, бити показатељ промена у стилу живота и вредносној оријентацији омладинаца у односу на њихове родитеље.

Село Заблаће као просторни и друштвени оквир

Село Заблаће налази се на петнаестом километру пута Шабац – Горње Црниљево и припада ширем региону Поцерине. Има укупно 230 домаћинстава са 760 становника. Становништво српске националности, уз десетак ромских домаћинстава. Млађих од 18 година укупно је 150, ученика средње школе у тренутку испитивања било је укупно тридесет.

Кроз село пролази асфалтни пут који га повезује са Шапцем; у центру села, издељеном на неколико махала (ма'ла), налазе се четири продавнице прехрамбене робе, кафаница, задружни дом, месна канцеларија, амбуланта и ветеринарска станица. У близини центра села смештена је четвороразредна основна школа. Осмо-

годишњу школу ђаци похађају у суседном селу, и до ње стижу локалним аутобусом за Шабац који саобраћа више пута дневно. Село нема своју цркву; једино сеоско гробље налази се у непосредној близини центра.

Заблаће спада у мање развијена насеља у шабачком округу. Изузев тог асфалтног пута и електричне мреже, који су га модернизовали још раних шездесетих година, инфраструктура је сасвим неразвијена. Не постоји водоводна мрежа – снабдевање водом је из бунара, а у куће стиже помоћу пумпи – хидрофора. Телефонске линије нису уведене, и само неколико домаћинстава поседује телефоне, који раде на принципу радио – станица.[1]

Основни извор прихода домаћинстава је земљорадња. Највише се гаје пшеница и кукуруз. Како земља према квалитету спада у четврту и пету категорију, то ни принос са ње није нарочито висок: принос пшенице по хектару у просеку је 3-4 тоне, а кукуруза око 9 т. Осим тога, свако домаћинство гаји стоку, бар неколико грла говеда, затим свиње, овце и живину. Већих сточарских фарми, међутим, нема, а само једно домаћинство у селу бави се продајом живинског меса и јаја на велико са сопствене фарме кокошака. Баште са поврћем су у близини сваке куће и у њима се гаји практично све што је породици потребно да се прехрани. Вишак производа износи се на пијацу. Слично је и са воћем: изузев једне плантаже малина, где се дакле домаћинство определило за неговање једне воћарске културе, остали гаје "од свега по мало" : по неколико стабала шљива, вишања, крушака, ораха итд., са којих се одређена количина убере за сопствене потребе (печење ракије или спремање зимнице), а остало предаје земљорадничкој задрузи на откуп или износи непосредно на пијацу. Мештани кажу да им се другачије не исплати, да имају лоша искуства са покушајима кооперације, ниским откупним ценама, кашњењима државе са исплатом дугова, те да су принуђени да производе "на ситно" да би се осигурали од евентуалних већих губитака, лоше летине и сл. Највећи број је чисто пољопривредних домаћинстава. Мешовита домаћинства углавном имају једног члана, ретко два, запосленог ван села, и они комутирају дневно. Највећи број запослених ради у хемијској фабрици "Зорка" у Шапцу. Иако се сви слажу да плате запослених не доприносе нарочито економској снази домаћинства (поготову данас, када су многи од њих на принудним одморима и минималцима), ипак се државне службе, или додатног прихода не би одрекли. Та плата помогне да се подмире високи порези, а ту је онда и социјално и пензијско осигурање, и како каже један мештанин, "каква је – таква је (плата), то је једна додатна сигурност".

Сви моји саговорници изјавили су да су незадовољни својим економским положајем и оцењују га као "све гори". Један мештанин овако описује ситуацију на селу данас: "Ради се без престанка, а зарада никаква. Све се своди на то да имамо да поједемо и попијемо. Не може се више ништа крупније планирати. За неку скупљу алатку или нешто за кућу треба продати бика. А знате ли колико кошта да се одхрани бик". У додатно привређивање, осим сталног запослења ван места живљења, спадају и шверц бензина и цигарета из Босне, или физички рад на надницу, као испомоћ за-

[1] Мештани су више пута уплаћивали самодоприносе за водовод, односно телефонске линије, али су се паре, по њиховом казивању, сваки пут "истопиле" – или их је обезвредила инфлација или су их "појели лопови", кажу, критикујући шабачке власти које су организовале неуспеле пројекте.

натлијама, зидарима, молерима и др. Практично сваки млађи мушкарац који има неку могућност за додатну зараду изван пољопривреде настоји да је искористи.

У селу има и неколико кућа "повратника". Ови повратници нису дошли из иностранства, прави гастарбајтери зидају куће, али се не враћају осим за годишње одморе, већ су то пензионери који су након вишедеценијског живота у граду, одлучили да се врате на село. Станове стечене у граду остављају деци и њиховим породицама, и долазе да живе у својим некадашњим викендицама. Тешка стамбена ситуација у градовима, и ниске пензије, претворили су викенд куће, грађене у сретнија времена, у стална станишта за најстарију генерацију.[2]

Стамбени стандард

Упркос неразвијеној инфраструктури села и невеликим приходима од пољопривреде, домаћинства су релативно добро опремљена – већина материјалних добара, као што су, на пример, уређаји за домаћинство, међутим, потиче из бољих времена, када је економска ситуација у земљи била много боља.

Домаћинства по правилу имају у дворишту по две куће у којима се живи (плус економске зграде). У "великој", чија величина варира од три просторије до спратне куће са 5 - 6 соба, се спава, примају гости, гледа ТВ програм, слави слава, дечји рођендани и сл. Мала кућа или летња кухиња најчешће се састоји од само једне просторије, али у њој се проводи највећи део дана. Ту се ватра ложи и лети, ту се кува и обедује, примају свакодневне посете. У летњој кухињи обично постоји и лежај, било да се на њему може одморити током дана, или да ту спавају баба и/или деда, нарочито зими кад се собе у великој кући не загревају.

Велика кућа обавезно има "стајаћу" собу, која је најчешће опремљена комбинованим намештајем, великим регалима и фотељама, понегде и трпезаријским намештајем, а поред те собе ту су још и спаваће собе за родитеље и децу. Куће новијег датума обавезно имају и купатила, али многи су купатила дозиђивали на летњу или малу кућу, због неодговарајућег распореда просторија у великој кући. Купатила су у већини случајева потпуно опремљена, али се, због недостатка текуће воде, не користе свуда на уобичајени начин. WC шоље су, на пример, свуда уграђене, али се не користе, већ је у употреби, готово свуда, пољски WC, да се септичке јаме не би пуниле сувише брзо. (Из истог разлога се и вода из машина за веш сакупља у кади и користи за заливање, или просто просипа кантама).

Богатија домаћинства имају још једну, потпуно опремљену кухињу у великој кући, са електричним шпоретом, замрзивачем и другом белом техником, али се у тој кухињи ретко кува. Сви за кување користе шпорете на дрва, који су смештени у летњој кухињи. Машине за прање веша смештене су у купатилима, и поседује их већина домаћинстава, чак и она која немају бунаре, односно хидрофоре. У тим случајевима вода у машину се налива из канти. Фрижидере и електричне шпорете

[2] Уочљиво је слично улагање у будућност и средње генерације, која је одавно напустила село, али има удео у наследству над земљом или родитеље који живе на селу. У немогућности да купе станове за себе у местима у којима живе и раде, они граде куће на селу, очигледно се припремајући за трајно пресељење кад се пензионишу. Јасно је да "стамбени проблем" нико не сматра привременим проблемом и не оставља га потомцима на решавање.

поседују сва домаћинства, као и радио апарате. Телевизор у боји, кажу мештани, нема само пар најсиромашнијих старачких кућа. Музичке уређаје и видео рикордере имају углавном гастарбајтерске породице. Собе су чисте и уредне, подови обавезно застрти теписима или итисонима. Изување обуће пред улазним вратима је обавезно, осим у летњим кухињама, које имају голе бетонске подове.

Деца добијају своје собе, односно одвајају се од родитеља, већ током основне школе. Обично деле собу, с тим да свако дете има посебан лежај. Ако су деца различитог пола, гледа се да пред крај осмогодишње школе свако дете има своју собу. Ако нема довољно просторија у кући, онда се родитељи премештају у кухињу, или се старијем детету уступа "стајаћа" соба за спавање.

Породични односи

Према званичним подацима, домаћинства у просеку броје 3,3 члана. Смањењу величине домаћинстава према броју чланова доприноси велики број кућа у којима су остали само стари родитељи.

Комплетна сеоска домаћинства у просеку броје 5 - 6 чланова. То су вишегенерацијске породице, које чине: брачни пар са децом и мужевљеви родитељи. Задружних домаћинстава одавно нема, последње праве, братовске задруге издељене су убрзо после Другог светског рата. По правилу, са родитељима у заједници остаје старији син, док млађи оснива сопствено домаћинство. Формално, глава породице је деда, он је и правно власник имовине, али односи у породици у пракси не заснивају се више на том устројству. Одлуке се доносе заједнички, и свако има право на реч. Жене, поготову старије, такође учествују у доношењу одлука. Муж и жена се договарају око свих важнијих ствари које је потребно предузети у вези са домаћинством. Наравно да као и у свему, и ту има појединачних одступања, али у принципу се сви моји саговорници слажу да у сложној кући све почива на договору. Формални изрази поштовања према старијима, као што су љубљење руке, устајање кад старији уђе у просторију и тд. више се не исказују. Ипак, не би се могло рећи да сеоском породицом у потпуности влада дух равноправности. Чини се да је најстарија генерација добровољно препустила власт млађима и школованијима; запослени син или унуци који иду у школу и од малих ногу показују да знају више о спољном свету, сасвим разумљиво доприносе опадању некадашњег неприкосновеног ауторитета старешине. На основу посматрања и разговора са припадницима све три генерације, стиче се утисак да је старешинство прешло са оца на сина, али да се други патријархални принцип, првенство мушког, још увек поштује. То се првенство, додуше, не испољава на сваком кораку, и није изражено у свему као што је то било у прошлости, али је видљиво, од начина на који се од малих ногу разврставају ствари и активности дозвољене дечацима а забрањене девојчицама, слободе кретања и самосталног одлучивања на које се дечаци подстичу, или пажње којом мајка и сестра излазе у сусрет њиховим ситним захтевима. О тим разликама биће касније више речи.

Традиционална подела послова на мушке и женске слабо је изражена. У малим породицама, с недовољно радне снаге, сасвим је природно да једни другима у сваком послу прискачу у помоћ: заједно, на пример, перу поврће и пакују за пијацу, на смену музу краве, хране стоку, чисте шталу, окопавају башту. Нимало необично ако госту, у одсуству домаћице, неко од мушкараца скува кафу, или ако де-

да причува и нахрани децу. Оно што, међутим, чак и најмлађи и најсавременији сигурно одбијају да ураде јесте кување (с изузетком печења меса и припремања месних прерађевина) и прање веша. То је још увек неприкосновени домен жена. Такође, вожња аутомобила је последње што ће муж препустити жени, или брат сестри, а она опет њему нипошто неће дозволити да "узме иглу у руке" (традиционални симбол женске делатности), крпи или пегла.

Однос према деци

Децом, док су сасвим мала, бави се углавном мајка. Није, међутим, данас ништа необично ако јој око купања бебе, пресвлачења или храњења, помаже муж, поготову првих месеци после порођаја, чак и кад у кући постоји свекрва. Та помоћ око деце смањује се како деца расту, да би временом прерасла у искључиво женски посао. Брига очева у подизању деце више је "техничке" природе: да одвезу код лекара, оду на родитељске састанке, обаве административне ствари, као што су упис у школу, прибављање докумената и сл. Васпитавање деце, и код оних парова који себе сматрају најсавременијима, углавном је мајчина надлежност. Отац је чешће одсутан, има мање времена за децу и мање је заинтересован за васпитавање. Али зато је његова реч, као стожег и непопустљивијег, код деце ипак последња, а његовим "ауторитетом у одсуству" служе се и мајке и остали укућани кад други васпитни методи не показују резултате.

С малим дететом се сви укућани радо играју, мазе, носе у наручју. Испољавање љубави према деци се изражава отворено и често, узимањем на крило и гласним пољупцима, било да су у питању чланови породице, родбина или комшилук. Деца се крећу свуда слободно, увек пратећи неког од укућана. Посвећује им се далеко више пажње него што је то било у традиционалној породици. Ипак, утисак је, та пажња је првенствено материјалне природе – да деца не оскудевају ни у чему, да буду увек чиста и лепо обучена и сл., док за стварно бављење децом (играње с њима, читање) нико нема времена, па су деца практично препуштена сама себи, проводећи по цео дан напољу, у игри или просто пратећи неког од одраслих. Ниједно дете није укључено у неку едукативну или рекреативну активност, у селу просто таквих услова нема. Док су сасвим мали, угађа им се на различите начине, нарочито у исхрани, купују им се, уместо домаћих, индустријски сокови, јогурт, чоколаде, све оно што се сматра корисним и здравим за дететов развој, на телевизији се прате савети лекара у вези са правилним одгојем деце. И најсиромашнији воде рачуна о томе да "мора да буде за децу", да им се купи лепа одећа, почасте слаткишима итд. Веома се води рачуна о њиховим потребама: и најсиромашнија кућа издвојиће паре за нове патике деци, школску екскурзију или поклон наставницама за Осми март. "Они у свему морају да имају предност, за њих живимо", обично се одговара. Испитивани родитељи (најмлађи 32, најстарији 48 година) већином изјављују да су им деца "све у животу" и да желе да им пруже све што сами као деца нису имали, не само у материјалном погледу, него и у смислу међусобних односа: да изграде однос поверења, другарства, да их се деца не плаше и не стрепе пред њима итд. На примедбу да је у традиционалној породици дете било последње у рангу, чак и јело одвојено од одраслих, одговара се разноврсно. Неколико припадника најстарије генерације сматра да је тада било "више реда и поштовања", да су се млади искварили,

али да њих, старе, "више нико не пита за мишљење". Неколико других с којима сам разговарала, као и већина припадника средње генерације, кажу да су ти обичаји можда имали смисла некада, али да би данас "изгледали глупо".[3]

Онако како се страствено и гласно испољавају љубав и симпатије према детету, испољавају се и грдња и критика. Додуше, главни извршиоци казне су родитељи, и у њихове методе се старији не мешају, нити повлађују деци, али на грдњу имају право и баба или деда, па и чланови шире заједнице. Неприхватљиво понашање се, у одсуству родитеља, критикује обично речима: "Чекај само да ти ја дођем", или "Срам те било, све ћу рећи оцу, само да га видим", итд. Малу децу могу за казну да пљесну по задњици и баба или деда, а за "озбиљније" батине, које се као васпитна метода уводе у узрасту од пет – шест година, задужени су једино родитељи. Примењују их сви, неки сасвим ретко и нерадо, а неки редовно, "јер само тако запамти шта се тражи од њега". Моји саговорници су у ствари правили разлику између појмова васпитање и батине, при чему се под васпитањем подразумева "убеђивање, разговор, претња и тд", а батине су у том појмовнику средство које се примењује кад васпитна средства не покажу резултате, или кад родитељ нема стрпљења да се бави "васпитавањем". Занимљиво је приметити да су се у већини случајева деде и бабе (који више немају "мандат" да кажњавају) изјашњавали против батина, као средству које не помаже много у васпитању, што су искусили на сопственим примерима.

Деца рано почињу да обављају ситније послове и помажу у кући и на њиви. Већ са четири – пет година иду уз бабу кад се храни живина, оду у продавницу или донесу нешто из комшилука. У школском узрасту помажу кад је берба воћа, да се донесу дрва, или око стоке. Полна социјализација почиње од најранијег узраста, од избора играчака и игара[4], до учења одређеним пословима. Дечаци већ у четвртом или петом разреду возе трактор, помажу оцу или деди око поправки на разним машинама, док девојчице, које следе модел мајке и баке, више помажу у пословима у кући. (Има, истина, девојчица, и то углавном у породицама само са женском децом, које очеви обуче у вожњи трактора и које, уз све женске послове и школу, умеју да раде и тај посао, али то није правило).

Приметно је настојање да се деца, без обзира на узраст, поштеде најтежих физичких послова, али су свеједно стално нечим заузети. Добијени задатак не сме да одбије. Послушност деце је врлина која се највише цени. Упркос "другарским односима", лепо васпитано дете моји саговорници описују као дете које не враћа реч и које хоће да слуша, "да не мора све да му се командује". Деца заиста не смеју да одбију да ураде оно што се од њих тражи, мада има гунђања, свадје, псовања, нарочито ако треба да се због неког посла прекине игра. Моји саговорници кажу да су девојчице много послушније (боље васпитане) и ретко враћају реч, док су дечаци

[3] Бака од скоро осамдесет година која је присуствовала разговору о деци и васпитању, најлепшом променом у погледу односа према деци сматра слободно испољавање родитељске нежности, што се у њено доба, каже, није сматрало добрим, јер се веровало да се тако деца размазе. Она каже да никад није прежалила што је своју децу могла да љуби само кад спавају, и што никада није могла да им отворено покаже колико их воли. Сретна је што је то могла да надокнади унуцима.

[4] Куповних играчака има веома мало, на њих се новац тешко издваја и у најбогатијим кућама, и то су углавном две до три лутке за девојчице или аутомобилчић за дечаке. Деца се више играју предметима за свакодневну употребу, или друштвених игара, као што су "јурке", "жмурке" и сл.

ратоборни, воле да се свађају и да "командују". Дечаци због тога чешће трпе казне, али се и брже осамостале. Препирке су нарочито честе између бабе и унука, и понекад су праћене жестоким псовкама (деца псују од кад проговоре, јер псују сви; псовка је саставни део говора којом се изражава не само бес, већ и радост и одушевљење. "Сочна" реч је ту толико уобичајена да се ни не издваја од других речи, па се псовање као израз негодовања детета не сматра неким прекршајем), али се послушност углавном не одбија. Та слобода стиче се тек са пунолетством, отприлике, па и тада на њу пре имају право младићи него девојке.

Деца воле да иду у школу, али ретко које воли да учи. Укућани им остављају довољно времена за домаће задатке, опомињу их да не забораве да их ураде, али су у учењу деца препуштена сама себи. Осим на самом почетку, кад се савладавају слова и таблица множења, нико се ни на који начин не меша у школске проблеме – нема заједничког проверавања наученог градива или вежбања математике са татом, како је то правило у градским породицама. Да ли ће и колико дете учити зависи искључиво од његове личне, унутрашње радозналости и мотивације. Инсистира се, од почетка, да се слуша и поштује учитељ.[5] Мада су сви испитаници, родитељи, имали изразито позитиван став према школовању, нема нарочитог притиска на дете (без обзира на узраст) да у школи постигне успех. Обично кажу: "Рекли смо му/јој – дићемо све од себе да нешто заврши. Ако неће да се мучи као ми, учиће, али ако не жели да учи – мотика му/јој не гине". Другим речима, сеоско дете има могућност избора, па стога је углавном све и препуштено његовој амбицији.

Ставови према будућности деце

Основну школу, већ по закону, завршавају сви. За наставак школовања опредељује се отприлике свако треће дете; правило је да од двојице браће један остане на имању, а девојчице (осим у случају јако лошег успеха током основне школе) све настављају са средњом школом. Моји саговорници кажу да нико не би спречио ни јединца сина да напусти земљорадњу, ако му школа иде и "има талента". Већина дечака, ипак, опредељује се за наставак школовања из практичних разлога: да изучи неки занат, нађе запослење у граду и стекне додатни извор прихода, али да не напусти кућу и имање. У том погледу се ставови родитеља и синова у потпуности поклапају. По општој оцени, земљорадња данас не пружа нарочите могућности. С друге стране, ниске плате у привреди, скупе станарине и друге дажбине, не чине да потпуно напуштање села постане исплатив избор. Мешовито привређивање је стога за већину једини начин да се обезбеде пристојнији услови за живот. "Уз неколико година рада у иностранству, да се стекне почетни капитал", сматра већина младића. После осмогодишње, уписују се најчешће занатске школе (аутомеханичарски, аутолимарски, фризерски), а од средњих: хемијска (због могућности запослења у "Зорци"), трговачка, економска.

---

[5] Ауторитету учитеља/наставника не супротстављају се ни родитељи, мада изражавају примедбе на њихов рад. Сеоска учитељица је, на пример, отворено тражила од деце поклоне за Осми март, учитељ је немилосрдно тукао неке дечаке, побунила су се сама деца против батина, а родитељи нису смели, бојали су се да ће тиме још више разгневити учитеља (Све то изнели су у току разговора, а то је било након што је учитељски пар отишао у пензију).

Кад су у питању девојчице, мотивација за наставак школовања сасвим је другачија. И ту се ставови и мишљења родитеља и деце сасвим поклапају. За разлику од младића који школовање виде као могућност додатног доприноса породичној економији, али не желе да напусте село, жеља девојака је да се уз помоћ дипломе домогну града и у њему остану. Са дипломом повећавају се шансе за запослењем, а онда и удајом за одговарајућег, школованог и запосленог момка у граду. После завршене средње школе, ако се у међувремену не испуни бар један од претходна два услова, уписује се виша школа, јер натраг на село не жели ниједна. Средњошколке с којима сам разговарала сматрају живот у граду далеко лагоднијим, с мање обавеза и вишком слободног времена, и више прилика да се "некуда изађе, лепо обуче и види свет". Девојка од шеснаест година овако види своју скорију будућност: "Волела бих да радим као фризерка и да не напуштам посао кад се удам. Не бих хтела да живимо у заједници са родитељима, него сами, па и да плаћамо кирију. Жеља ми је да имам свој стан и да га уредим по свом укусу, скромно, али класично, и да ја будем газдарица у сопственој кући". Моје саговорнице кажу да између њихових жеља и реалних могућности често стоји пуно препрека, и да не успевају све да напусте село, те да би оне које су остале сигурно одабрале другачије да су имале било какву шансу. Школоване девојке не желе да се удају за сељаке, све и да су то момци из најбогатијих породица. У ствари, још и теже у таквим случајевима јер велико имање тражи пуно рада, а оне су се од рада одвикле, односно, како каже отац једне средњошколке "немају тренинг у пољу, нису научиле да се зноје".

Мада је неколико девојчица изјавило да би волеле "кад би могле" да заврше факултет, ниједна није сматрала да јој је основни циљ стицање образовања, нити да своју будућност види у освајању постигнућа на послу и стицању каријере. Моје питање да ли би биле спремне да обавезе на студијама или послу ставе испред брачних дужности, да одложе удају, на пример, или рађање, није ни у једном случају добило потврдан одговор. Напредовање на послу сматрају пожељним, али само донде док не угрожава породицу.

Неколико девојака каже да верује да се њихови мужеви не би љутили, поготову ако је напредовање у каријери добро плаћено, али да оне саме не би могле да поднесу да су на бољим позицијама од сопствених мужева. Обе генерације мојих испитаница слажу се у мишљењу да је "за жену најважније да буде добра мајка и домаћица. Узалуд јој све школе ако не уме да води кућу". Ставови младића се по том питању уопште не разликују. Ни они нити њихове будуће жене не би смели да имају ишта пече од породице, сматрају готово сви, и поготову се не би одрицали стварања потомства, јер "човек мора да зна за кога живи и ради".

Родитељи девојака кажу да им је циљ да економски осамостале своје кћери, како не би зависиле у потпуности од будућег мужа и његове породице. Њихове мајке у већини случајева желе да кћери у браку не напуштају посао, а да о деци брине свекрва. У случају развода кћери и очеви и мајке спремно одговарају да ће стати на страну свог детета и примити је натраг кући. Саветовали би је да покуша да спасе брак ако већ има децу, али не по сваку цену. "Ми за њу живимо и мучимо се, и што да је неко малтретира. Она зна, ми смо то рекли сто пута, ако муж пије или је бије, враћај се, ово је и твоја кућа, и ти си наше дете", рекли су родитељи двадесетогодишње девојке, запослене у шабачкој Млекари. Сви испитаници се слажу у процени да се за женску децу издваја више новца него за мушку, да је њихова гардероба

скупља, да су им потребне ситнице које дечаке не занимају, али да кћери узвраћају "већом пажњом" према родитељима ("То јој је што проживи док је код нас").

СВАКОДНЕВИЦА

Сви се труде да младе поштеде тешких послова док траје школа, да им се остави више времена за учење и одмор, али у сезони пољских послова нема поштеде. Током године, поготову ако је у кући довољно радне снаге, девојке се углавном баве одржавањем чистоће у кући, усисавају, перу прозоре, бришу прашину, помажу у спремању зимнице и сл. Кувањем се не баве, јер је то посао старије жене, али готово свака девојка каже да воли да спрема посластице. Међусобно размењују савете, исецају из новина рецепте за торте и колаче и праве своје колекције. Са шеснаест – седамнаест година готово све су прави мајстори за слаткише, и то се данас сматра вештином равном некадашњој вештини ткања или веза. Те традиционалне женске "ручне радове" истиснули су индустријски производи, већина девојака данас не зна да плете или хекла, па тако омиљен "посластичарски хоби" испуњава слободно време младог женскиња у кући. Младићи су више ангажовани на њиви, а помажу и у одржавању пољопривредних машина, поправкама у кући и сл. Слободног времена нико нема на претек. Школска омладина је током недеље заузета двоструко – учењем и редовним пословима у кући и на њиви, па се викенд користи за дуже спавање, дружења и изласке.

Радним данима породица проводи вече најчешће уз телевизијски програм, у својој или комшијској кући. Телевизија је омиљена забава свим узрастима. Омладина највише воли "добре филмове", деца прате цртаће, али и све друго што родитељи гледају. Мушкарци прате све спортске емисије, а жене редовно гледају серијске филмове. Заједнички се гледају емисије народне музике, Лото, забавни програм (на пр. Минимакс) и информативне емисије. Омиљени радио програм готово без изузетка су "Поздрави и жеље" Радио Шапца.То је истовремено и својеврсна информативна емисија, јер се кроз садржаје порука сазнаје у ком селу и у којој кући се спрема весеље, свадбено, рођенданско, испраћај у војску, затим ко има родбину у иностранству, ко се спрема на неки пут, ко се запослио, завршио школу, уселио у нову кућу и тд, јер се за сваки такав догађај упућују слављеницима музичке честитке. Дружење је веома интензивно, међу свим генерацијама. Посете комшијама и рођацима су заправо омиљена друштвена активност. Све куће су иначе веома проходне, сваки час неко наврати неким послом и поседи, кафа је обавезна, а увече се цела породица (не рачунајући бабу и деду) пресељава у комшилук "да гледају телевизор". Посете се размењују, долази се без икаквог позива, у време кад почиње нека од свима омиљених серија. Млађу децу родитељи свуда воде са собом.

Поред тих свакодневних, комшијских посета, веома су омиљене посете рођацима у граду или неком другом селу. У те посете се иде о празницима (слава, Нова година и др.). Посете рођацима у већем граду "резервисане" су за омладину. То је прилика да они "нешто виде", да их рођаци изведу у шетњу по граду, у куповину, биоскоп и сл, и млади највише воле ту врсту "породичних обавеза". Као што је већ поменуто, слободно време у кући најчешће се проводи уз телевизијски програм. Читање није нарочито распрострањена забава. Млади читају књиге које су обаве-

зна школска лектира, и то не сви и не редовно. Девојке читају нешто више, углавном љубавне романе (у време истраживања омиљене су биле књиге Данијел Стил) и понеки хит који препоруче другови из школе (рецимо, "Нож" В. Драшковића). Дневна штампа не стиже у село, па тако не постоји навика редовног читања новина. Новине доносе кући они који су запослени, а и они кажу да их чешће позајмљују од колега на послу него што их купују. Информације се прате углавном преко телевизије. Ранијих година је, на пример, "Глас Подриња" стизао редовно и локалне вести су се пратиле преко тог листа. Данас се никоме не исплати да путује до Шапца да би купио новине. Девојке понекад, ретко, купе неку илустровану ревију за жене, а за куповину књига готово нико нема довољно новца. Старији никада не читају књиге. У биоскопе или у позориште нико од старијих не иде никада. Деца једино преко школе (у оквиру екскурзија, излета до града и тд) имају прилике да посете неку културну установу, тек да имају представу о томе како изгледа музеј или позоришна представа за децу. Омладина излази чешће, мада су њима најомиљенија места за забаву кафићи и дискотеке у Шапцу и околним местима. Чак и на та места престају да одлазе кад формирају сопствену породицу. Мушкарци и после женидбе задржавају своје омиљене социјалне активности, посете кафани и праћење фудбалских утакмица. Оне су, истина, сведене на мушки круг, јер жене у кафану не иду готово никада, али слободно време проводе изван куће, док је женама социјални круг сужен на особе из најближе околине, на суседе и рођаке.

Млади се такође радо међусобно посећују. Своје друштво примају у сопственим собама. Обично посећује другарица другарицу, али се често окупи и мешовито друштво вршњака, слуша се музика, гледа заједно неки филм и сл. Једино није дозвољено да младић сам дође код девојке, док она, уз добар изговор, може с њим да проведе вече у његовој кући. Младићима то право нико не ускраћује нити ико проверава кога доводи и с ким је у соби.

Током летњих вечери заједничко састајалиште свих је у центру села, у парку поред задружног дома. Ту се, после обављених послова окупљају и стари и млади, баке изведу малу децу на играње, мушкарци пију пиво испред оближње продавнице, девојке и младићи одатле крећу у излазак.

Право на самостални вечерњи излазак стиче се релативно рано. Ако се изузму поменута окупљања у центру, на која деца већ са седам - осам година имају право без родитељске пратње, "прави" изласци почињу отприлике у осмом разреду, подједнако за дечаке и девојчице. У том узрасту обично се иде у оближња места, тамо где има нека свадба, фудбалска утакмица, испраћај у војску и сл. Убрзо се списак места за провод проширује на Шабац и околна већа места. Друштво обавезно иде колима, јер локални аутобус не саобраћа после осам увече. Возе и малолетници без возачке дозволе, уколико до одредишта постоје пречице на којима нема саобраћајних контрола. Очеви се по правилу радо одазивају на такве молбе синова и позајмљују аутомобиле. Обично се иде у биоскоп, у кафиће, на неку музичку приредбу (музички укуси су разноврсни, неки слушају само народну музику, неки "воле све", а има и оних који кажу да воле рок музику и којима су дискотеке у Шапцу и околини главно место за забаву). Ако иде веће друштво, време за повратак кући се не условљава, а ако су девојке саме, онда морају да се врате до поноћи. Младићи таква ограничења немају. Додуше, девојке ретко и излазе саме, јер Када се иде у неко од суседних села, до којих се лако стиже пешице, онда се само за повратак

деце кући договоре очеви, па један задужен да дежура, превезе читаву групу натраг.

Девојчице рано почињу да се дотерују. Већ пред крај основне школе негују се и лакирају нокти, обликују обрве и ставља кармин. Сеоска омладина се у начину одевања не разликује од вршњака у граду. Носе се фармерице, дуксеви, патике, кожне јакне, а девојке су, исте сезоне кад је то у Београду био модни хит, носиле ципеле са платформом и тесне мини сукње. Марке патика и фармерица су можда нешто скромније, али "Нике" и "Леви'с" су оно о чему се сања. Коме родитељи не могу да плате скупу одећу по шабачким бутицима, тај/та до новца долази сопственим радом: копа се за надницу, иде се у бербу воћа и сл. Средњошколке се мало шминкају, новац се троши углавном на дезодорансе, лакове за нокте необичних боја (на пр. црне, жуте), сјај за усне и боје за косу. Шишање и бојење косе обављају фризерке из села или другарице једна другој. На модне "лудости" родитељи углавном не стављају забране, кратке сукње, отворена леђа, необичне фризуре, нису предмет расправе са родитељима, тврдили су сви испитаници. Оно што се види на телевизији и што се може купити у бутицима у граду, има "зелено светло" готово аутоматски.

Велика већина младих пуши и пије, дечаци почињу још у основној школи, девојчице нешто касније, и оне углавном слабо пију. Нико не пуши пред старијима, ни у кући, бар до пунолетства, и док се тог правила млада особа придржава нико неће ништа питати ни забрањивати, поготову кад су дечаци у питању. На алкохол их чак подстичу од малих ногу, помало, по гутљај пива, уз одобравање присутних. На једној свадби у селу посматрала сам следећу сцену: четворица дечака од отприлике десет – дванаест година седели су на клупи под шатром, љуљали се загрљени према ритму музике и углас певали омиљену песму, очигледно понети општим весељем. Убрзо им се придружио, у знак подршке и охрабрења, јер су дечаци у том узрасту обично много стидљивији, отац једног од дечака, такође певајући и са рукама подигнутим увис, како је то уобичајено приликом весељења. Дечаци су узвратили подизањем руку и подврискивањем. Раздрагани отац је извршио потребне корекције положаја њихових руку, подесио свакоме висину лактова и положај кажипрста, и убрзо свој четворици донео по флашу пива. Сви у њиховој околини са одушевљењем су поздравили ову очигледну иницијацију дечака међу одрасле мушкарце, правећи круг око њих и подврискујући док су они испијали своје прво "јавно" пиво.

Цигарете се брижљиво крију иако "сви знају све". Није неуобичајено да родитељи на питање да ли њихова деца пуше одговоре потврдно, али "не пред нама". Многе девојке никада не запале цигарету пред оцем, а младе жене опет пред свекрвом и свекром, што је један од израза поштовања према ауторитету старијих који још преживљава.

Са првим изласцима без пратње и надзора родитеља, почињу млади и да се "забављају" (каже се "пошли су", или "она иде с њим"). До ступања у брак, што је за девојке најчешће између двадесете и двадесет треће године, а за младиће нешто касније, до двадесет пете, промени се по неколико девојака, односно младића. Ко се с ким забавља није тајна ни за кога. Старије жене збијају шале на рачун заљубљене особе, подсмевају се неким особинама изабранице/изабраника, њеном/његовом роду итд, све настојећи да испровоцирају заљубљеног да стане у одбрану своје драгане/драгана и тако открије озбиљност својих осећања. Младић и девојка

имају довољно прилика да буду заједно и у друштву вршњака и насамо. Веома је важно, међутим, да заљубљени пар у генерацијски мешовитом друштву не испољава никакву физичку блискост – на јавним местима нема грљења и љубљења, чак ни држања за руке. Предбрачни сексуални односи нису више строги табу какав су до скора били. Да ли ће девојка да чува "невиност" до брака или неће, данас је ствар искључиво њене одлуке, на то питање родитељи и старији ни не покушавају да утичу. "Не може се спречити али се не може ни сакрити", објаснила је мајка осамнаестогодишње девојке како то изгледа у "свевидећем" селу. А село се ипак, изгледа, упорно држи својих старих правила. На пример, уочљива је разлика у степену слободе коју у тој области живота уживају младићи и девојке. Младић, рецимо, може да доведе девојку кући, да с њом проведе целу ноћ, а да му за то није потребна ничија дозвола. Девојка на то нема право. Читав тим "завереника" покрива њено целоноћно одсуство пред родитељима. Његови успеси код девојака се оцењују позитивно (каже се, "боље је да је мало мангуп"), док ће девојка "богате прошлости" вероватно имати проблема у браку. Затим, његова реч је последња – он је тај који бира и који предлаже брак. Она може да одбије, али мора најпре да буде одабрана. Зато, по оцени младих испитаница с којима сам разговарала без присуства родитеља, сексуални односи нису тако редовна појава како то може да изгледа на први поглед. Девојка се, с ретким изузецима, на њих одлучује тек у озбиљнијој и дужој вези, када је брак готово известан. Истина, кажу, не прави се велика бука ни ако таква веза "пукне", девојка се због тога не сматра као некад осрамоћеном и без изгледа на добру удају, али је важно колико је таквих веза било. Како је рекао један двадесетдвогодишњи младић: "гледа се да она не шара у браку. Није битно шта је било пре, али кад се потпише тај папир, тад је она моја и мора да буде само моја". Мајка осамнаестогодишње матуранткиње каже: " У селу се све зна о свакоме, све изађе на видело, и зато јој увек кажем да буде паметна. Ја сам за то да изађе, да проживи, да има неко искуство, али да пази да не осрамоти ни нас ни себе". Из овога типичног става јасно се види да је девојка на селу данас стално пред двоструким искушењем: да живи модерним начином живота, а да пази да управо тиме не угрози доминантне вредности средине из које потиче, која још увек толерише само промене формалне, или техничке природе (кратке сукње и изласци суботом).

Питала сам родитеље како би примили вест да им је неудата кћи трудна. Избегавали су директне одговоре, тврдећи да су сигурни да до тога неће доћи. Ако би им то исто саопштио син (и мушка и женска деца најпре се поверавају мајци), већина каже да би утицали на њега да се ожени и прихвати дете, а неколицина да би "најбоље било да се они договоре. Родитељи ту не треба да се мешају". Девојке и младићи сматрају подједнако да о томе родитељи не треба да одлучују, осим можда кад је у питању малолетница. А шта се дешава тада? Једна девојка каже: "Све зависи од њега. Ако он хоће да је узме, она ће пристати, ако неће, она мора да изађе пред мајку".

Такво стање ствари девојке оцењују као неправедно, али да се лично не би усудиле да се сукобе са схватањима околине, мада, кажу цене оне које имају довољно храбрости да прекрше нека правила. У разговору који сам том приликом водила са три девојке истовремено, питала сам постоји ли у њиховој околини нека девојка коју би сматрале примером такве храбрости. Навеле су име њихове вршњакиње

која је родила ванбрачно дете, јер је хтела да има дете, и која сада студира у Београду. Дете чувају родитељи, у суседном су селу, она долази редовно и посећује их. Питала сам шта село мисли. "Оговарају је, то је све што јој могу". Управо када сам била сигурна да се ради о девојкама спремним да се суоче са мењањем одређених вредносних образаца, разговор је неочекивано отишао у супротном правцу. Питала сам да ли се понекад виђају са својом некадашњом школском другарицом. Не, не виђају се, "није то лако", а ни она не жели да на њих "стави свој печат". "Знате, та породица је као уклета. Њени родитељи су се узели у сродству, што нису смели. Отписали су их сви, и сада окајавају свој грех, и она с њима". Навела сам ове ставове јер мислим да они најупечатљивије илуструју снагу традиционалних вредносних ставова. Потреба да се репродукују вредносни обрасци и ред, односно страх од промене која тај ред може нарушити, доминира у одговорима свих мојих испитаница, без обзира на изражену свест о томе да је стил живота коме теже у сукобу са вредносним обрасцима које у њега уносе.

Miroslava MALEŠEVIĆ

EVERY DAY LIFE OF RURAL YOUTH

Shown material is an attempt to present a single moment in life of the young person in contemporary rural family. My intention was to show parent-child relationship observing every day life of the rural youth, in fact to present attitudes, values and patterns of behaviour, which create the atmosphere where young people grow up.

Гласник Етнографског института САНУ, књ.. XLVII
Bulletin of the Ethnographical Institute SASA, vol XLVII
Београд 1998.

Драгомир АНТОНИЋ
Етнографски институт САНУ, Београд

UDK 398.2 (=861)

ТРИ КАЗИВАЊА О ПРЕДСКАЗАЊУ

Три казивања о предсказању забележена при крају 20. века. Казивачи су особе различитог животног доба и образовања. Један је правник, други доктор наука, а трећи је архимандрит. Архимандрит и доктор наука се познају, а правник не зна ниједног. Сви су Срби православне вере. Њихова казивања су забележена у различитим временским интервалима. Своје приче су испричали независно један од другога. Казивања су верно забележена без икаквих интервенција или тумачења.

Кључне речи: закопано благо, сан, сновиђење, предсказање

О предсказању многи воле да причају, а још је више оних који воле такве приче да слушају. Оне су изазовне, побуђују машту, распаљују страсти, изазивају пажњу чак и оних којима је све изван рационалног поимања ствари потпуно страно. Зато ће ове приче увек имати своје поклонике и никакав "напредак науке" неће избрисати њихово постојање.

* * * * *

Прво казивање забележено је у августу 1998. године. Казивач је био г. Душан Поповић, рођен 1949. године у Београду, правник по образовању, власник обућарске радње "Бата плус" у Шајкашкој улици у Београду. Његово казивање гласи:

"Северно од Гњилана на Великој Планини, између изворишта Прилепнице и Новобрдске Криве Реке, левих притока Биначке Мораве, налази се село Ново Брдо. У средњем веку ту је било рударско средиште и развијен градски центар. Први пут се спомиње 1326. године, а ту су рудари, већином Саси, имали бројну колонију. У време деспота Стевана Лазаревића и касније Ђурђа Бранковића град броји око 40.000 становника. У то доба то је најутврђенији град у Србији и у њему се налази највећа ковница новца.

Ту, испод Новог Брда рођен је Стојадин Симијановић. У време Другог светског рата био је дечак. Једне вечери, пре спавања изађе из куће да мокри и убрзо се врати сав преплашен. Мајка се забрину, ратно је време, и натера га да исприча шта му се десило. Он рече:

"Док сам стајао одједном испред мојих ногу из земље кренуше пламени језици, ја се препадох и побегох кући."

Мајка Велика се и сâма уплаши, поготову кад виде да Стојадина тресе грозница али успе некако да смири и себе и сина. Целу ноћ је преседела чекавши мужа

Петра који је радио као железничар и те је ноћи био дежуран на станици у Гњилану. Исприча му шта је њихов син доживео, а Петар се само загонетно насмеши и рече:

"То мора да је злато."

Пробуди сина и рече му да га одведе на место где се појавио пламен. Стојадин учини како му је отац рекао. Исте вечери, кад је пао мрак, Петар поче да копа на том месту и на дубини од два ашова пронађе златник. Копао је скоро до свануће и пронашао укупно 60 великих тзв. " римских златника."

Све се ово дешава у рано лето 1942. године. Породица Симијановић броји 15 душа. Ратне су прилике и велика немаштина. Космет је под италијанском окупацијом. Петар повремено продаје златнике италијанском војном лекару који ради у Гњилану. Захваљујући златницима многобројна породица Симјановић лакше од осталих преживљава тешка ратна времена.

После Другог светског рата Стојадину су се пламени језици указали још два пута.

Једном у селу Ратковац код Ђаковице на имању породице Решетар. Наиме, Марко Решетар био је његов друг из војске и он му је дошао у посету. Увече у близини њихове куће видео је пламен исти као у свом родном месту и целу причу казао свом другу. На том месту он није копао а није сигуран ни да је то неко из породице Решетар урадио, јер његову причу нису озбиљно схватили.

Други пут пламене језике је видео у Макишу. Том приликом није одмах кренуо у копање већ је прво набавио из Немачке специјалан детектор за откривање метала. Детектор је показао да се на том месту налази неки метал. Неколико ноћи је копао али већ на дубини од педесет сантиметара појављивале су се подземне воде које су му ометале копање. Зато је само маркирао локацију и кренуо у набавку додатне опреме.

Није стигао да ту опрему купи, јер је 1993. године страдао у комшијској свађи, од убода ножем, под неразјашњеним околностима. Претпоставка је да је тајну о месту где се налазило неко благо однео са собом у гроб.

* * * * *

Друго казивање је забележено у октобру 1998. године. Казивач је био др Миодраг Петровић, научни саветник Историјског института САНУ. Његово казивање гласи:

"Боравио сам 1987. године у Немачкој, тад је то била СР Немачка, на студијском боравку. Поред научног рада у немачким архивима, држао сам и неколико предавања у храмовима Српске православне цркве. После предавања у Франкфурту пришао ми је човек који се представио као Станковић машинбравар на раду у Немачкој преко 20 година и замолио ме за разговор. Како сам журио на већ заказан састанак то сам га замолио да разговор обавимо следеће недеље. На то је он одговорио:

"Следеће недеље ће бити касно, јер ја нећу бити жив."

Нормално, кад вам неко тако нешто каже ви морате све одложити и саслушати човека. Тако сам и ја урадио.

Отишли смо код њега кући. Живео је у предграђу у скромном али у пристојном стану. Био је ожењен и по стану се у неком пластичном аутомобилчићу врзмао

његов син који је имао три до четири године. После уобичајеног српског послужења домаћин је кренуо са причом.

"Већ три године у сну јавља ми се неки човек, просто ме прогања, и тражи од мене да одем у село Гаревину у Александровачкој жупи, да пронађем хумку коју ми је у сну детаљно описао да је откопам и да поправим дрвене подупираче који држе ковчег у коме се налази тело царице Милице. При том ништа не смем дирати и кад завршим посао све морам оставити како је и раније било. У почетку сам мислио да је то само чудан сан и да томе не треба придавати велику пажњу. Међутим, тај човек, чије лице никад нисам могао видети, већ сам га увек виђао са леђа са навученом црном капуљачом упорно је настављао да ми се јавља. После извесног времена, како ја нисам ништа у вези са сном предузимао, почели су да ми се јављају болови у грудима. Увече кад бих легао почели би болови и ја сам у некој врсти обамрлости или полусна проводио ноћ, слушајући глас који ми је наређивао:

"Иди у Гаревину, нађи хумку и откопај је."

Кад би дошло време пред зору негде око четири сата, човек би нестао, глас утихнуо, а болови у грудима престали. Одспавао бих пар сати, одлазио на посао, болове не бих осећао преко дана, али сам сав био измучен а тело сам осећао као неки терет. Кренуо сам по докторима, обавио све могуће прегледе и свуда је био исти резултат. Нема никакве болести и са медицинског становишта био сам потпуно здрав. Али кад би пала ноћ и дошло време спавања све би почело из почетка. Пао сам у депресију, повукао се у себе и постао потпуно изгубљен човек. Више нисам могао да издржим муке, јер то су биле велике муке, и решио сам, Боже опрости, да себи сâм пресудим. Да, решио сам да се убијем. Узео сам пиштољ и кренуо у оближњи шумарак поред куће да учиним оно што сам наумио и кад сам био у ходнику пред излазним вратима, овај мали, мој син, кога видите да возика овај аутић, вриснуо је на сав глас:

– Тата!

То ме је тргло, призвао сам се себи и одустао од намере. То се дешавало пре двадесетак дана, сан и даље траје, и не верујем да ћу дуго издржати. Данас, кад сам вас видео у цркви, нешто ме је натерало да вам прићем и да ово испричам".

После ових речи Станковић је заћутао.

Нисам, у први мах, знао шта да му одговорим – наставља казивање Миодраг Петровић. Зато сам предложио да ћу се кад се вратим у Србију са неким посаветовати и онда му се јавити.

Растали смо се пријатељски. Кад се мој боравак у Немачкој завршио и кад сам дошао кући, после пар дана отишао сам код г. Радомира Станића, тад директора Републичког завода за заштиту споменика културе Србије, а сад већ почившег, Бог да му душу прости, и испричао му све до детаља о сусрету са Станковићем.

Радомир Станић се није нимало зачудио нити показао неку неверицу већ ми је једноставно одговорио:

"Миодраже, па то се нама често догађа. Такви случајеви су много чешћи него што се мисли и зна."

Онда ми је навео неколико примера из личног искуства. Нема потребе да их сад помињем, јер ти случајеви су сигурно записани у Заводу. "Него, саветовао ми је Станић, једино решење је да Станковић оде и пронађе описано место то ће га сигурно смирити. Али у том случају постоји неколико проблема, законске приро-

де. Прво, он није овлашћен да врши било какава археолошка ископавања, јер по закону то су археолошка истраживања и њих могу обављати само овлашћене установе. Друго, ако и сâм крене да откопава и пронађе нешто, а ја верујем да хоће, онда он то мора пријавити надлежном музеју или заводу. Треће, ако се нешто открије и наши или музејски стручњаци дођу, онда ће све вредности бити пренете у музејске збирке. А њему је човек из сна, изричито забранио да било шта узме са тог места, тако да ће он у сваком случају трпети неке последице."

Захвалио сам се г. Станићу и телефоном се јавио Станковићу у Немачку, препричавши му разговор. На то ми је Станковић одговорио, да он не може више да издржи и да је решио да дође у Србију и оде у село Гаревину. При том ме моли, просто преклиње, да пођем са њим. Немајући куд пристао сам. Сели смо у кола и кренули у Жупу. Кад смо дошли у атар села он је још из кола препознао хумку и рекао:

"Ено је! Па то је хумка на којој сам се као дете зими санкао!"

Био је почетак лета 1987. године. Подаље од хумке били су неки копачи који су окопавали кукуруз. Станковић ме је замолио да одем сâм и да се распитам да ли неко нешто зна о тој хумци, правдајући се да једноставно нема снаге да јој приђе. Тако сам и урадио. Пришао сам групи копача и приступио најстаријем међу њима, питајући га како се зове оно место где се налази хумка. Копач ми је одговорио:

"То ти се зове Чукарица."

Питао сам га даље да ли зна шта се тамо налази нашта је он одговорио:

"Не знам, али се поред налази извор воде, који ми овде зовемо Перуникин извор."

Отишао сам до хумке, која је била сва зрасла у шибље и ниско растиње, а поред ње је био један велики камени пехар из кога је извирала вода кроз три одвода. Та три одвода, кад се погледају у целини, имали су облик крста.

Вратио сам се до кола и испричао Станковићу шта сам видео, а затим му предложио да купи земљу на којој се налази хумка, па нек обави то што му је у сну наређено. Јер на својој земљи би то могао да уради без неких већих законских последица. Он је одмах пристао. Распитао сам се код копача ко је власник земље и заједно са Станковићем отишао код њега. Власник се изненадио да ту земљу неко жели да купи, али је одмах пристао. Само је рекао да он није власник целе парцеле, већ само половине и да међа иде тачно преко хумке, али да је власник другог дела парцеле његова рођена сестра, и да ће она сигурно пристати, поготову што смо ми одмах пристали на понуђену цену. Сви заједно отишли смо код сестре, брат је рекао да су дошли купци из Београда, да су дали добру понуду, да је он већ пристао и да би и њој новац добро дошао. Међутим сестра ни да чује. Брат се изненади, ми такође, поче да је убеђује да прода свој део, јер ту земљу ионако не користе. Што ју је више убеђивао она је била све упорнија да неће да је прода. Станковић се умеша у разговор и рече да ако сестра мисли да је цена мала нека каже, па се могу договорити. Сестра на те речи само зћута, а брат постаде још упорнији и затражи од сестре, да ако већ неће да прода свој део, каже бар разлог. Сестра попусти и рече:

"Јавља ми се у сну неки црни човек и каже да су на том месту неки гробови и да ником не продајем земљу."

После њених речи погледасмо се, а Станковић одустаде од куповине.

У повратку за Београд свратили смо у моје родно место село Ратину код Краљева. Ту смо преноћили у кући мога оца, и ујутру ја упитах Станковића, како је спавао и како се осећа. Он ми одговори:

"Никаквих болова у грудима нисам имао. Телесно сам био у кревету, а где ми је душа ноћас боравила ни сам не знам. Ваљда Бог зна."

У Београду смо се растали, а он ми се неколико недеља касније јавио из Немачке, називајући ме својим спасиоцем и говорећи да нити више има болова у грудима нити му се онај црни човек јавља.

Станковић, пре него што је отпутовао за Немачку, свој сан је испричао монахињама у Љубостињи. Оне су га саслушале и рекле му да то исприча епископу Жичке епархије. Станковић је то и учинио, али од епископа никакав одговор није добио.

* * * * *

Треће казивање забележено је јуна месеца 1984. године у манастиру светог Георгија Хозевитског.

Манастир светог Георгија Хозевитског или Валид келт како се зове на арапском, налази се у Палестини, држава Израел. Основан је у седмом веку као задужбина преподобног Георгија (слави се 21. јануара по новом календару) који је био монах у манастиру Пресвете Богородице Хозевитске.

Манастир подигнут у стени, десетак километара од Јерихона, вековима је дограђиван тако да данас има изглед монументалне палате видљиве са околних брда. Да би се дошло до манастира мора се прећи преко речног корита остатака некадашње реке која је изненада пресушила 1923 година, да би после великих киша децембра 1991. у јануару 1992. године, коритом поново потекла вода.

У саставу манастира налази се и његова највећа светиња, пећина светог пророка Илије. У њој је старозаветни пророк и један од најпоштованијих светаца у српском народу свети Илија Громовник провео више од три године у молитви и заточеништву хранећи се при том само оним што му је орао у кљуну доносио. Унутрашњост пећине је украшена живописом на коме су представљени догађаји из житија пророка Илије а највећа фреска представља сцену када орао поји и храни светог Илију. У пећини је и издубљени камен који је представљао једину постељу светитеља. По библијским записима у овој пећини је четрдесет дана и ноћи провела у молитви Господу, светица Ана, мајка Пресвете Богородице, молећи се да Господ услиши њену молбу и дâ јој дâ порода. Иако већ у позним годинама, њена молба је услишена и она је на свет донела девојчицу Марију мајку Исуса Христоса. Ово веровање се брзо раширило тако да и данас многе жене које немају порода долазе у манастир да би провеле неко време у пећини или једноставно састругале мало камена са зидина пећине уверен да ће им то помоћи да заимају децу.

Казивач је био монах Глигорије. Рођен 1935. године у околини Ваљева у имућној сеоској породици, која је после Другог светског рата проглашена – кулачком. У то време бити кулак није било безазлено и млади Глигорије, да би помогао породици, одлази на радну акцију изграђивања Новог Београда. Вредно је радио и за ударника био проглашен. Вративши се у село као ударник, могао је да бира којим ће путем даље, али он на изненађене локалне средине одлази у манастир. Искушеничке дане је проводио у манастиру Сретење у Овчарско-кабларској клисури, где ће после

рукоположења провести наредних петнаестак година. Почетком 1969. године одлази у манастир Хиландар на Светој Гори. Ту служи, моли се, ради на обнови манастира, неколико пута је биран и за првог епитропа, а онда је због калуђерских сплетки, био прогнан из манастира 1983. године. Одлази у Јерусалим где је краће време био у служби код јерусалимског патријарха, а затим прелази у манастир светог Георгија Хозевитског који се налази у пустињи удаљен десетак километара од библијског града Јерихона. Ту остаје до 1993. када прима службу у манастиру светог Саве Освећеног где се и данас налази.

Казивање се односи на монаха Јована који је рођен 1913. у Румунији. У Румунији се замонашио и као монах је дошао у Палестину 1943. године пролазећи кроз ратом захваћену Европу. Од 1946. године живео је као аскета у једној пећини у непосредној близини манастира. Ту је 1960. године и умро.

Прича сасвим обична.

Али 1981. године, долази његов пријатељ из младости да га види. Каже: "Јавио му се у сну и зато га нека сила и неодољива чежња приморава да из Румуније дође у Манастир и да га посети". Калуђери су му саопштили да је он већ двадесет година мртав, и да је немогуће видети га. Придошлица је тражио да види његов гроб. Жеља му је услишена, а на самом гробу, који је био у једном обичном усеку, прекривен само грубом каменом плочом, јави му се – по сопственом признању – жеља да се гроб отвори. Калуђери му и ту жељу услишише. Кад су гроб отворили сви су се изненадили осим придошлице.

Монах Јован у мирском свету апотекарски помоћник, лежао је пред њима као да је тог часа сахрањен. Тело у потпуности очувано, чак и ретка брада на лицу, једино што је одавало дуго лежање у гробу беше дебео слој прашине на обичним дубоким, црним ципелама на пертлање, заостао још из овоземаљског света. Његово тело су пренели у храм манастирски, касније га ставили у стаклени саркофаг, а о њему по Палестини поче да кружи прича као о свецу.

Имао сам прилику да видим очувано тело у саркофагу, као и да у периоду јуни – јули 1984 године, присуствујем доласцима великих група ходочасника које су долазећи на поклоњење манастирским реликвијама, обавезно тражиле да им се омогући приступ саркофагу што им је и дозвољавано.

Јерусалимски патријарх је одредио комисију којој је предан у уобичајен поступак "случај монаха Јована." Да ли ће га црква и званично прогласити са свеца, показаће време.

Dragomir ANTONIĆ

THREE TALES ABOUT FORETELING

Three tales about foretelling have been recorded at the end of the 20th century. Orators are people of different age and education. One of them is a lawyer, the other one is a Ph.D. and the third one is an archimandrite. The archimandrite and the Ph.D. know each other, and the lawyer knows neither of them. All of them are Orthodox Serbs. Their tales have been recorded in different time intervals. They have told their stories independently from each other. The tales have been thoroughly recorded without any interventions or interpretations.

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XLVII
Bulletin of the Ethnographical Institute SASA, vol. XLVII
Београд 1998.

UDK 39 – 057 (497.11)

IN MEMORIAM

Јован Ф. Трифуноски
(1914 – 1997)

Одласком професора Трифуноског, Етнографски институт Српске академије наука и уметности, изгубио је једног, вишедеценијског, верног и изузетно вредног спољног сарадника

Јован Трифуноски као да је деценијама извршавао Цвијићево завештање са почетка XX века потоњим делатницима у домену антропогеографије, упућујући их на теренска испитивања *од села до села, од куће до куће*. Јер одиста, пошто је дипломирао 1939. на антропогеографској групи наука Филозофског факултета у Скопљу, и пошто је 1939/1940. одслужио војни рок у Војно – географском институту у Београду, стекавши чин потпоручника геодетске струке, Трифуноски с јесени 1940, тада већ асистент факултета у Скопљу, отпочиње теренска испитивања Прешевске Моравице и Прешевског Карадага. Међутим, већ маја 1941. као избеглица стиже у Београд и бива преузет за асистента Филозофског факултета у Београду, где остаје све до августа 1946. Тада се враћа на скопски Универзитет, и после одбрањеног доктората у Српској академији наука 1950. пролази кроз све фазе универзитетске каријере, од доцента до редовног професора.

Докторска теза Трифуноског, антропогеографска монографија ***Кумановско – прешевска Црна Гора***, објављена је већ 1951. у Академијином Српском етнографском зборнику, у серији *Насеља и порекло становништва*. Тада је Трифуноски имао већ неколико краћих објављених радова. Међутим, за неуморног теренског испитивача проф. Трифуноског, његова монографија из 1951. била је прва у низу од више десетина наредних антропогеографских монографија предеоних целина Македоније и југа Србије, објављиваних у Београду, Скопљу, Загребу, Врању, Сарајеву. Поменимо наслове неких : *Качаничка клисура, Горња Пчиња, Скопска котлина (*6 књига*), Кичевска котлина, Кривопаланачка област, Горња река, Врањска котлина (*2 књиге*), Скопска Црна Гора, Кумановска област, Струмички крај, Овчепољска котлина* итд. Примера ради истичем његово волуминозно дело ***Полог,*** *антропогеографска проучавања* (565 страна) САНУ 1976, у коме *Посебни део* обухвата 142 насеља. А његова посмртно објављена антропогеографска монографија ***Битољско-прилепска котлина***, САНУ 1998, доноси резултате чак за 208 насеља теренски проматраних и испитиваних. Само у овим, напред наведеним пределима Трифуноски је испитао 350 насеља, па се може наслутити да је још толико насеља антропогеографски испитано у неколико десетина мањих предеоних целина.

Осим предела, Трифуноски је посебно антропогеографски испитивао и вароши Македоније и југа Србије, што такође обогаћује његов антропогеографски опус. Наведимо неке вароши: *Дебар, Крушево, Гостивар, Владичин Хан, Бујановац, Прешево, Грделица, Сурдулица* итд. Многе радове ове групе објавио је у публикацијама Етнографског института САНУ, међу њима и рад о *Текији на Дунаву* у време изградње ХЕ Ђердап I, који је испитивао као дугогодишњи сарадник Етнографског института.

Проф. Трифуноски је, радећи на македонским теренима, био у прилици да проучи токове претходних и актуелних миграција становништва, и да установи промене етничких обележја одређених предела. Стога су његове монографије предела научни извори првог реда.

Трифуноски се бавио и посебним етничким групама у Македонији, нпр: Цинцарима, Торбешима, Јуруцима у прошлости, али и бројним етнографским обележјима појединих предеоних целина. Карактеристични су његови етнографски и фолклористички прилози из Скопске Црне Горе и њених 11 села. Он пише о манастирским конацима, породичним задругама, породичним и другим славама у том пределу, о култном дрвећу, народном песништву и усменим предањима. Таквих етнографских прилога има и из околине Власотинца, кумановског краја, околине Кичева, околине Кочана итд.

Антропогеографска испитивања Јована Трифуноског подразумевала су културно-историјске садржаје предела, често с позивом на објављене аутентичне изворе средњовековне историје, записе и натписе, и, ако не и очуване материјалне споменике пошто су уништени током времена, онда бар као усмена предања о њима на македонском тлу. Такве своје мисли и идеје Трифуноски је сажео у студији ***Македонизација Јужне Србије***, 1995. Више од пет деценија радећи у науци, проф. Трифуноски је могао да наслути догађаје који су у последњој деценији нашега века покопали наде у иоле мирнију будућност на тлу Македоније. У дубокој потиштености, уз веома изражену мирноћу која га је красила у животу, приликом усмених излагања која памтимо – написао је још једну књигу. То су ***Записи са терена,*** *Прилози из наших крајева*, 1996. Ту је директно, кроз уста неколико десетина саговорника, у својим сусретима по македонским селима и градовима приликом испитивања, изнео сав јад и страдања људи, особито у прошлости, до ослобођења од Турака 1912. али су ту описане и невоље у њиховом текућем животу и раду, о злу али и о доброти. Један запис чак носи наслов који је изговорио његов саговорник: *Зло у нама!* А у *Предговору* ове књиге, писац истиче да је све прилоге у њој средио до 1991, и даље: "Физички сам у Београду, а у ствари сам у Скопљу и у мом родном Врутоку на извору Вардара. Вруток је сада муслиманско-албанско насеље. – Надам се да ће дело да послужи као повод за размишљање."

Деценијама је проф. Трифуноски износио огољену стварност кроз чињенице о становништву и насељима у прошлости и у времену када је вршио испитивања.

Дела професора Јована Трифуноског самом својом конкретном грађом су опомињућа. Она чине част антропогеографским и етнолошким наукама.

Миљана РАДОВАНОВИЋ

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XLVII
Bulletin of the Ethnographical Institute SASA, vol. XLVII
Београд 1998.

ОСВРТИ И ПРИКАЗИ

Татомир Вукановић, *Дреница – Друга српска Света гора*, Музеј у Приштини и Народна универзитетска библиотека у Приштини, 1998, 1-172+3 карте, 13 слика

Монографија о Дреници је дело настало на основу ауторових теренских истраживања обављених од 1934 до 1937. у 99 насеља тога предела. Она садржи јединствену грађу и разматрања о сваком насељу и пореклу његовог становништва, о друштвеном устројству породице, рода и сеоске заједнице, као и о животу и обичајима оновременог дреничког становништва и то: Срба старинаца, Срба и Црногораца колониста, Арбанаса – како су се у оно време називали и малобројне групе Цигана (Рома). Разматрања о Дреници у старије доба заснивају се на писаним изворима, почевши од српског средњовековног периода, преко података о становништву Дренице у 55 насеља забележених у турском катастарском попису средине XV века до записа и натписа, као и путописне грађе из XIX века.

У обликовању монографије о Дреници Вукановић се с дубоким разлогом определио да све антропогеографске и етнолошке појаве и проблеме разматра полазећи од етничке припадности становништва. Тако, у поглављу о Србима дат је пре свега историјско-географски, историјско-демографски и културноисторијски приказ насеља и становништва крајем средњег века за 55 дреничких насеља са 1900 кућа према подацима у турском катастарском попису из 1455. Од наведеног броја кућа, српских домова било је 1873, влашких 10, арбанашких 10, уз то четири јерменске и три грчке куће. Преглед по насељима на основу тога пописа обухвата више од половине данашњих дреничких села које је аутор идентификовао и поред неких промена у називима. Културноисторијске споменике тога времена у Дреници представљају пет пописаних цркава и 12 манастира о којима су забележена и усмена предања и култови. У поарбанашеним српским топонимима с траговима црквеног имена забележеним у 37 дреничких насеља, аутор види споменичко наслеђе српских средњевековних православних култова сачуваних до нашега века у топонимији дреничких Албанаца.

Катастарски попис из 1455. послужио је аутору да сачини осврт на социјалну структуру, феуде и поседнике у Дреници, сродничке називе и антропонимију средњовековних Срба. Каква је била историјска судбина дреничких Срба старинаца који се пред насиљима у време турске окупације нису иселили, види се у одељку о процесима поарбанашавања Срба уз посредовање исламизације.

Етничке одлике Срба старинаца у Дреници уочи Другог светског рата садржане су у разматрањима о друштвеним и породичним односима, крсној слави, календарским празницима, култовима, веровањима итд. Завршни део о дреничким Србима даје преглед колонизације Срба и Црногораца у периоду од 1919 до 1934, такође проблем прилагођавања колониста као и њихове злехуде судбине у ратном периоду после њега.

У одељку о Албанцима, систематизована теренска грађа о њиховом пореклу дала је исцрпну слику пре свега о процесима њиховог досељавања у Дреницу од XVII века па до првих деценија XX века. Тиме је дата и општа слика миграција и етничких процеса у току векова турске владавине на тим просторима, као и после ослобођења јужних српских крајева 1912. Уз податке о броју албанских родова и кућа назначених именима и фисном припад-

ношћу, приказани су и токови њиховог досељавања из Албаније, Метохије, Подриме, Косова, Лаба, из Црне Горе, Грчке и из непознатог краја. Процес поарбанашавања Срба приказан је управо на основу забележене традиције код самих неких арбанашких родова српског порекла, али и других родова којима је то било познато, јер ови први су нерадо о томе говорили.

Етнолошка разматрања о дреничким Арбанасима обухватила су приказ њиховог патријархалног друштвеног устројства, фис, род (котило), сродничких задруга, и вирџина; сеоске заједнице, колективне својине, правних обичаја, материјалне културе и обичаја животног циклуса, такође веровања у митска бића итд. У склопу ових разматрања указано је на неке хришћанске прежитке у обичајима и веровањима дреничких Арбанаса, такође на србизме у њиховом говору.

Дренички Цигани (Роми), њихово порекло и досељавање, број родова и кућа, као и њихови обичаји и веровања приказани су у трећем одељку монографије. То су: најбројнији православни Цигани Раденовци разуђеног рода, као и две групе муслиманских Цигана Мађупа и Габеља.

Посебни део монографије садржи систематизовану документарну грађу о сваком насељу и пореклу његовог становништва, приказани су родови по пореклу, према месту и времену досељавања, као и фисној припадности. Чињенични материјал о колонистичким насељима Срба и Црногораца приказаним у овом свеукупном пресеку антропогеографског и демографског стања у Дреници је за потоње доба изузетан историјски извор.

Из изложеног се види да је монографија Дренице уједно студија о "етнографским процесима и смени становништва" на нашим просторима, на које је Јован Цвијић указао почетком нашега века и означио као "најтежи проблем, особито у испитивањима у пределима Косова и Метохије", наслућујући да су "дренички Арнаути – знатним делом српског порекла". Ова Цвијићева претпоставка у потпуности се потврдила егзактним материјалом у Вукановићевој монографији Дренице.

Миљана РАДОВАНОВИЋ

Миодраг Поповић, *Видовдан и часни крст: Оглед из књижевне археологије,* треће, прегледано издање; Библиотека XX век, Београд, 1998, 266 стр.

"Видовдан и часни крст" представља анализу настанка косовске легенде и њеног претварања, временом, у мит са националистичким карактером. На самом почетку ових "огледа из књижевне археологије" аутор даје подужи списак писаних извора на које се позива у свом истраживању: слова, летописи и похвале настале у српском културном миљеу, житија кнеза Лазара, турске хронике, хришћански, односно католички извори, путописи и историје, те најпосле, народне песме. Нека од ових дела настала су непосредно после битке, крајем 14. и почетком 15. века, док је већина каснијег датума.

Оно што је дато још у тим раним изворима, и што ће касније ући у легенду, јесу: херојски чин косовских јунака који су изабрали да радије умру на бојном пољу него да срамно живе у ропству, мученичка смрт хришћанског витеза кнеза Лазара и његова чувена дилема о "царству земаљском и царству небеском", Муратова погибија, Турци и зло које се наднело над српским народом. Убрзо после битке створен је и Лазарев култ у српској православној цркви. Али, оно чега нема у српским изворима, и то све до почетка 18. века, јесте помен о Милошу Обилићу. Једна од кључних личности касније насталог косовског мита није била позната српском народу! Тако, аутор отвара проблем Милоша Обилића, и у већем делу текста на почетку књиге исцрпно разматра настанак култа овог епског јунака. Закључак до кога долази био би следећи: српском народу под Турцима Милош није био познат нити се помиње као Муратов убица, а још мање слави као такав, будући да историјске и политичке прилике српског народа (испрва у вазалном а касније у сасвим потчињеном положају) у Отоманском царству нису томе погодовале; помињу га, међутим, неки турски извори, као каурина који убија султана, али аутор верује да томе може бити разлог жеља Турака да некако оправдају, по свему судећи, сумњиву и срамну смрт њиховог владара. Помиње га,

истина, и учени Константин Филозоф у "Житију деспота Стефана Лазаревића", али не под именом, већ као "неког веома благородног". Међутим, српска историографија никада није успела да идентификује Милоша међу средњовековном српском властелом, што на неки начин доводи у сумњу његов подвиг као историјску чињеницу. Осим код турских хроничара, Милош ће се, ипак, јавити у улози понизног и верног витеза, решеног да за одбрану вере херојски умре и тиме се оправда од клевете, тек у песмама и писаним изворима у западним крајевима наше земље!

Са том спознајом, аутор отвара ново поглавље књиге у коме подробно разматра пут косовске песме и легенде на Запад, њен развој у католичком окружењу и повратак назад у завичај током 18. века. Међу најзначајнијим западним писцима, који су допринели ширењу легенде, аутор помиње Мавра Орбина и Бенедикта Курипечића. Ту, дакле, на Западу, развијале су се и косовске витешке песме, познате као бугарштице. Изузетно важна чињеница, коју Миодраг Поповић у својој књизи обелодањује, јесте да је у дугом временском периоду, од 15. до 18. века, управо католички свет, а не српски народ у Турској, био тај који се борио против ширења ислама и Отоманске империје, и као такав имао и мотив и разлоге да негује косовски култ међу српским избеглицама, граничарима, хајдуцима и ускоцима који су живели на територији Млетачке Републике и Аустроугарске.

У другој половини 17. века легенда је била позната у Црној Гори, посебно у Боки Которској где је настао један од два, за Србе, најзначајнија извора косовског мита. То је пераштански "Бој на Косову", драмски спев написан у барокном стилу. Сасвим сличан рукопис, настао под његовим утицајем, али већ сасвим у српском, православном духу, била је "Прича о Косовском боју" коју је почетком 18. века написао непознати сремски калуђер у манастиру Врднику. Тек од тада оживеће поново косовска легенда међу православним Србима у Аустроугарској, како међу граничарима тако и у круговима грађанско-клерикалне класе која ће популарисати ову легенду, да би се потом она пренела и у câму Србију. Томе је, опет, допринео посебан стицај историјских и политичких прилика јер ће се, од средине 18. века, Срби из Турске активније укључити у ратове које је Аустроугарска водила против Османлија и самим тим, у песмама и предањима, потражити херојске узоре за своју ослободилачку борбу. У тим рукописима јавиће се лик и име Милоша Обилића. Али, права ренесанса косовске легенде и учвршћивање неких митских мотива догодиће се у Србији током 19. века под утицајем народних устаничких певача, када ће косовски мит у десетерачким песмама продрети у широке слојеве народа, и у делима српских романтичара.

Миодраг Поповић истиче *двослојност* косовске легенде. Један ниво чини црквени, мартирски култ посвећеног кнеза Лазара и његових витезова, а други митско-паганска, ратничка и осветничка компонента оличена у Видовданском култу и Милошу Обилићу. У том смислу, он анализира неколико важних момената из циклуса косовских народних песама и прича, у којима до већег изражаја долази паганска карактеристика. То је мотив Белог Вида, српског херојског родоначелника, бога светлости, обиља и рата, и Видовдана, празника посвећеног овом божанству као дану јуначког огледања, који је падао некако у време летњег солстиција. Стицајем околности, датум Косовске битке поклопио се са даном овог паганског празника на који, похришћањени а потом својој старој вери поново препуштени, Срби нису заборавили. Отуда следи и анализа Кнежеве вечере и чувеног разговора који се води између Лазара и Милоша, између хришћанства и оживљене паганске вере. Најзад, аутор разоткрива и мотив "часног крста" који такође садржи поменуту двослојност: хришћанског и народног крста, заправо крстоликог идола бога рата који ће се јавити у Првом српском устанку, и такође као "крсташ барјак" у косовским песмама које је Вук забележио од тадашњих певача.

На крају књиге аутор посебну пажњу посвећује анализи *друштвеног значаја који је имала митизација косовске легенде*. Пре свега, истиче стање духа које је владало међу Србима током 18. и почетком 19. века а које је било обележено плимом паганства и повратком митске свести. У таквим околностима, витешка легенда, која је стигла са Запада, у херојско-патријархалној средини ускладила се са начином мишљења и певања те средине. Косовски мит, истиче аутор, није настао одједном, стварао се вековима, а учврстио се у околностима

када се будила национална свест код Срба и јачао отпор Турцима. Српски устанци су, по Поповићу, представљали "необичан историјски тренутак у коме се ново рађало уз асистенцију старе свести". "Из митских дубина, заједно са другим ирационалним сликама", обновило се и сећање на Видовдан, чији ће култ, као и култ "неосвећеног Косова", достићи врхунац са српским романтизмом 60-их година прошлог века. "У знаку буђења народног духа, епоху у којој живе, романтичари доживљавају као обнову онога што је некада било, као ново рађање". Косовски мит добиће у 19. веку централно место у духовном животу српског народа и постати саставни део његове идеологије. Боље него и један други мит, погодоваће национално-политичким идеалима тога доба.

Процес митизације историјских догађаја наставио се, међутим, и у 20. веку. У "кумановској" и "посткумановској" верзији косовски мит је добио нове димензије и значења: уместо мученика Лазара превагу ће однети Милош као архајски осветник Косова и "симбол мистичног национализма". "Косовски мит непосредно се укључивао у националну пропаганду: од мита постајао је политичка стварност српског народа", закључује аутор. Оно што је започето у романтизму, наставиће, међутим, да буја до наших дана.

Ова изванредна књига, која у Библиотеци XX век доживљава своје треће издање, и данас има за читаоца несумњиву вредност и свежину. У годинама када се косовски мит нештедимице употребљава у политичке сврхе, добро је поново, или по први пут, прочитати ову књигу у којој се на студиозан, у документима утемељен начин објашњава генеза косовске легенде, њена хришћанско-паганска двослојност, развојни пут и прерастање у националистички, "видовдански мит" који меша историјску збиљу са митском причом. Потресно је сазнање да је аутор ове књиге, пре више од две деценије када је она први пут објављена, наговестио могући ток несрећних збивања ако српски народ злоупотреби поруке ове митске приче и допусти да њиме овлада њена осветничко-паганска компонента. Као трајно стање духа и политичка стварност, видовдански мит, по Миодрагу Поповићу, постаје потенцијално опасан и кобан за модерну мисао и демократски дух коме би српски народ требало да тежи. То не значи, како аутор каже, анатемисање митског мишљења, већ позив на неопходност заузимања критичког става у коме се мит схвата као поетска форма, а историја третира чињенично. За савременог човека, како нам аутор на крају књиге поручује, који не успе да се "ишчупа из псеудомитских и псеудоисторијских мрежа", видовдански мит може донети "ново Косово: интелектуални и етички пораз".

Драгана АНТОНИЈЕВИЋ

Katherine Verdery, *What was Socialism and What Comes Next?* Princeton University Press, Princeton, Nењ Yersey 1996. pp. 296

Када је, раних седамдесетих година, дошло до отопљавања у односима између Варшавског блока и чланица НАТО, а са тиме и до пораста интересовања (и могућности) на Западу за проучавање Источне Европе, Кетрин Вердери је међу првим америчким антрополозима кренула у авантуру теренског упознавања подручја иза "гвоздене завесе".

С једне стране хладни рат, а с друге стране заинтересованост западне антропологије искључиво за далеке и примитивне културе, условили су да земље реалног социјализма, све до детанта, остану за америчке истраживаче само белина на карти, потпуно непозната територија: са изузетком Хамелових и Халпернових теренских радова, и то у Србији, крајем педесетих година, других студија споља о Источној Европи није било. Зато је истраживање у Румунији, које је Вердери започела 1973. године, у много чему било пионирски подухват. За Румунију се определила, по сопственим речима, из сасвим практичних разлога: земљу у то време нису потресали социјални немири, а влада је показивала знаке већег отварања према свету и охрабривала долазак страних истраживача.

Али упркос политичкој вољи с обе стране, њен рад је од самог почетка био изложен бројним препрекама и ограничењима, проистеклим из претходне хладноратовске поделе света на два супротстављена, непријатељска табора. Стална присмотра тајне полиције,

ограниченост кретања и немогућност слободног избора истраживачких тема, само су неке од потешкоћа с којима се ауторка суочавала током свих својих боравака у Румунији у протекле две деценије. С друге стране, стратешки значај социјалистичког света за америчку политику, односно подршка оним пројектима који су доприносили бољем разумевању функционисања социјалистичких система, наметнули су потребу већег укључивања антропологије у политичке теме. Тим преусмеравањем на проучавање тржишта, развојних планова, природе моћи у социјализму и сл. а у недостатку сопственог претходног дискурса о Источној Европи, антрополози су били принуђени да се у формирању слике о региону ослањају на концептуални програм политичких и економских наука. Ту значајну потешкоћу Кетрин Вердери је превазишла успевши да у студирање проблема који не потичу директно из интелектуалне традиције антропологије унесе антрополошку перспективу и да, изузетним осећањем за етнографски детаљ, прилагоди оптику истраживања сопственој дисциплини. Не мање значајно је и то што ауторка све време има пуну свест о сопственој истраживачкој позицији, о контексту из ког је дошла и коме припадају њени теренски саговорници. Управо захваљујући тој свести могла је да студирању проблема за који се определила приђе ослобођена стереотипних, пропагандистичких представа, као и идеализованих слика које су о социјализму неговали западни левичари. Због тога јој вреди "опростити" понешто американоцентрични став који занемарује чињеницу да је Источна Европа била проучавана и пре него што ју је Запад "открио", да је територија била непозната ипак само једном делу света, што литература у књизи на коју се Вердеријева позива недвосмислено потврђује.

У студији која је пред нама ауторка посматра промене у румунском друштву после распада социјализма, оно што се развија на рушевинама које су после тог слома остале. Мада је материјал румунски, то, како сама каже, није књига о Румунији, већ је она послужила као пример за један општији увид у природу социјалистичких режима совјетског типа с циљем бољег разумевања последица које је за собом оставио тај облик владавине. Есеји од којих је књига сачињена настали су између 1988 – 1994. године, у периоду најбурнијих друштвених и политичких промена. Сасвим с правом, рекла бих, сматра да колапс социјализма представља много више од нестанка једног типа владавине. Година 1989. била је знак дубоких промена у савременом свету, које су се одразиле не само на совјетски блок већ и на темељне западне концепте и начин живота. У њиховој сржи је промена глобалне економије, која је оставила значајне последице на политичке организације, друштвене институције и системе значења. Расправе о садржају појмова: својина, демократија, грађанска права, упућују на потребу, каже Вердери, да се ти појмови поново размотре не само у односу на Источну Европу већ и у односу на западне контексте и теорије.

Како становништво тог дела Европе у ствари изводи излазак из социјализма, која је права цена стварања "слободних" тржишта и нових националних држава? Не открива ли убрзана трка за приватизацијом с посебном јасноћом сву суровост примитивног капитализма, могући разлог поновних изборних победа преименованих комунистичких партија у Пољској, Мађарској, Бугарској? Истраживање тих питања захтева теоријски утемељено разумевање система који се срушио, али исто тако и етнографски сензибилитет за појединости које су обележавале свакодневицу живота под тим режимима или које ничу у процесу њихове трансформације у нове форме. Прво од три велика одељка књиге посвећено је зато разматрању теоријског модела социјализма, који је ауторка сачинила на основу заједничких принципа на којима су ти системи изграђени, њихових "породичних сличности". То је заправо једно ретроактивно учење социјализма, не на специфично румунском примеру, већ на једном идеалном моделу, уочавање грешака у систему и "шавова" по којима је морао попуцати, али и његових позитивних страна.

Анализа функционисања социјалистичких економија (централистичка привреда, несташице роба, пословање с губицима и њихово покривање из државног буџета) показују суштинске разлике између западних и социјалистичког система. У "социјалистичком патернализму", пише Вердери, партија се понаша као отац спреман да задовољи основне потребе своје деце (јефтина храна, становање, школовање, социјално осигурање), обесхрабрујући

притом сваку личну иницијативу која би омогућила људима да своје потребе задовоље сами и на сопствени начин. У социјалистичком патернализму профит је ирелевантан; оно што је релевантно јесте супериорност партије над грађанима, диктатура над потребама, право "оца" да одлучује коме ће у расподели припасти више а коме мање.

Поглавље "Етатизација времена у Чаушескуовој Румунији", надовезујући се на причу о партијском патернализму, говори о начинима контроле аутократског режима над приватним временом грађана. Полазећи од мишљења да се социјална конструкција времена мора посматрати као политички процес, ауторка износи детаљан етнографски увид у темпоралну политику тог режима. Ефекти те политике, контроле тела и његове употребе у одређене сврхе, могу се посматрати на широкој скали – од употребе тела у ритуалима (обавезни масовни изласци грађана на улице да поздраве председника и партијске челнике), преко његове имобилизације у бескрајним свакодневним редовима пред продавницама, чекања на градски превоз, седења на послу за искљученим машинама, изненадним ноћним сменама, све до усклађивања приватног распореда дневних активности према ритму рестрикција струје, гаса или топле воде (купање ноћу, спремање оброка пре свитања, пешачење километрима до радног места и бежање с посла да би се набавиле неопходне намирнице које се појављују нередовно и у недовољним количинама итд.). Вердери с правом закључује да ће се реорганизација времена показати посебно значајним аспектом постсоцијализма за све који пролазе кроз његове мене.

Други одељак књиге, под називом "Род, нација, грађанско друштво", подељен у три поглавља, третира на широкој основи питања националног идентитета. Све што је речено о томе како је организација социјализма поставила темеље растућим етничким конфликтима после 1989. године у потпуности се може применити и на југословенски случај. И код нас је, наиме, постојао само један, партијски колективитет. Националне разлике су од почетка биле загарантоване уставом. Са процесом децентрализације, када је иницијатива дата јединицама са нижих нивоа, а са уништеним свим другим основама за политичку организацију, национално осећање је почело да преовладава над федералном политиком – свако је вукао на своју страну. Појединца, грађанина, људска права, мањинске групе, режим, као што знамо, није афирмисао. Све је морало стати под капу партије. Са њеним распадом преостао је још једино национални идентитет. Тај колективни сентимент проговорио је свом жестином и земља се распала у крвавом међуетничком обрачуну.

Друго велико, неиспуњено обећање социјализма, полна једнакост, показује се такође значајним проблемом постсоцијалистичких друштава у којима се демократизацији, грађанским правима и сл. придружују нове форме патријархата, као резултат начина на који је питање пола било организовано у социјализму. Тачке на којима су се у социјализму укрстили национални и полни идентитет, показује Вердери у својој анализи, резултирају поновним нападом на феминизам од стране националних идеолога који здравље нације виде у подређивању женских тела и интереса колективном задатку националног "препорода". Нови национални имагинаријум испуњен је ликовима "праотаца", "братства", "отаџбинских хероја", мушкарац је ту замишљен као творац вечног духа нације, док женско тело има улогу посуде у испуњењу тог "светог" циља. Те прокреацијске теорије исказују се у новим националним митовима кроз маскулинизацију наследне лозе, феминизацију територијалних граница и еротизацију националног осећања, закључује у својој анализи Вердери. Са увидом у ове резултате треба ли уопште истицати у којој мери су неке "породичне" сличности социјалистичких режима "колективно" надживеле њихов крај, дајући, бар у погледу односа према полном и националном идентитету готово идентичну, "генетску" мутацију у својој постсоцијалистичкој фази.

Трећи одељак књиге посвећен је истраживању процеса трансформисања власништва, приватизације и тржишта, кључних тема постсоцијализма. На изузетно занимљив начин описују се неки облици акумулирања како политичког капитала тако и других врста богатства, расправља се о спектакуларним румунским пирамидалним схемама, њиховој популарности и распаду (еквивалентно нашим "Дафинама" и "Газда Јездама"). Последње погла-

ваље посвећено је расправи о последицама слома партијске државе и названо је, помало апсурдно, "Од социјализма ка феудализму? Размишљања о постсоцијалистичкој држави". Зашто ка феудализму? "Феудализам" је ту метафора за ситуацију насталу после дезинтеграције патерналистичке социјалистичке државе, слабљењем њених функција у вертикалној алокацији наниже, са акутним проблемом координације кризе поретка и анархичног насиља. У том процесу Вердери препознаје неке "феудалне" аспекте, пре свега у "парцелизацији суверенитета" која је била суштинска одлика феудалног поректа. Другим речима, Вердери је скептична према мишљењима савремених "транзитолога" да све бивше социјалистичке земље пролазе кроз транзицију ка демократији и тржишној економији. Штавише, она таква мишљења сматра неодговарајућим и наивним. Оно што се у тим земљама дешава, сматра она, јесте трансформација у разноврсне облике, не нужно блиске капиталистичким тржишним економијама. Крајњи исход тих трансформација је онда сасвим неизвестан. Усудила бих се ипак да приметим да је сâм лиминални период заиста шаролик и наговештава различите путеве, али да је, свиђало нам се или не, крајњи исход прилично известан, односно да је ауторка изабрала сасвим тачан мото за своју књигу, који гласи: "Социјализам је најдужи и најболнији пут од капитализма ка капитализму".

Мирослава МАЛЕШЕВИЋ

Филип Путиња и Жослин Стреф-Фенар, *Теорије о етницитету* (превод са француског: Аљоша Мимица), Библиотека XX век, Београд, 1997, 290. стр.

Социолог Филип Путиња, и етнолог Жослин Стреф-Фенар у књизи "Теорије о етницитету" су се прихватили изузетно корисног, али и врло незахвалног посла да сачине преглед теоријских приступа савременој расправи о етницитету. Свакоме ко је имао прилике да се позабави том проблематиком, јасно је у чему је прва тешкоћа с којом су се аутори морали суочити. Наиме, у последње две-три деценије, стручна литература која се бави етницитетом је у вртоглавом порасту, па се треба снаћи у обиљу прилога са овом тематиком. При томе, уочава се и да је сразмерно мало стварних теоријских доприноса који рашчишћавају појмове, а сами етнички феномени изгледа да поседују унутрашње контрадикције које отежавају постизање теоријске кохерентности.

Стреф-Фенар и Путиња су се првенствено одлучили за преглед литературе на енглеском језику, с обзиром да је појам *етницитет (ethnicity)* искован у научној заједници енглеског говорног подручја. Аутори упозоравају да се разлози за настанак и научно расправљање овог појма не састоје у томе да се потврди постојање етничких група, него управо да се оно постави као нешто проблематично, што се не подразумева само по себи.

Књига је подељена на шест поглавља – у прва три се разматра предисторија "бума" научног проучавања етницитета, а у последња три савремено стање расправе о овом проблему. У првом поглављу ("Етницитет: нов појам за нов феномен"), аутори разматрају појаву појма *етницитет* у друштвеним наукама. Према њиховим сазнањима, термин је први пут употребио В. Л. Ворнер 1945. године. Стреф-Фенар и Путиња примећују да се од појаве термина до данас променила концептуализација појма – од тога да се етницитет везује за маргиналне групе и посматра као архаизам или последица неуспеха модернизације, до тога да се он схвата управо као модеран феномен и универзална димензија односа међу људима. Друго поглавље, "Раса, етнија, нација", представља осврт на деветнаестовековне расправе, као и на збрку која влада око дефинисања и употребе неколико сродних термина – раса, етнија, нација – још од самог њиховог настанка. У трећем, "Шта је етничка група?", аутори објашњавају како је од шездесетих година овог века дошло до пораста интересовања за етницитет. Један од узрока су друштвени процеси везани за етницитет, посебно феномен познат као "етничко оживљавање", а други, не мање важан, је теоријска расправа у оквирима културне антропологије. Ова расправа представља заправо покушај антрополога, нарочито током педесетих година овог века, да културу посматрају као објективан и статичан појам. Неки аутори, рецимо Мардок и Нарол, покушали су да направе пописе наводно самосталних

култура са јасно дефинисаним границама и објективним садржајем (што би се поклапало са статично схваћеним појмом етничке групе), да уоче структурне правилности културних модела и да културне системе разложе на основне елементе и јединице за њихову класификацију. Различите културе би се могле по тој схеми разлагати, класификовали и међусобно упоређивали. Неуспех тог подухвата, односно спознаја о немогућности овакве објективизације појма културе, утрли су пут основним идејама модерног приступа етницитету, динамизацији и проблематизацији овог појма, у склопу једног новог, динамичног и проблемског погледа на културу уопште. Тај модерни приступ, који се, кад је у питању етницитет, најчешће везује за име Фредерика Барта, подразумева првенствено раздвајање културних граница од граница етничке лојалности, као и раскидање са концептом етничке групе као статичне, стабилне, примордијалне, не само културне, него и друштвене групе, на рачун једног ситуационо схваћеног, динамичног концепта идентитета, заснованог на субјективном осећању припадности, који индивидуе по свом избору симболично испољавају у одређеним контекстима. Фокус више није на самој групи, него на процесима идентификације и симболизације различитости. Десупстанцијализација етничких група представља суштинску промену у начину њиховог посматрања. Аутори иначе за етничку групу користе и термин *етнија*, уобичајен на француском језику, а преводилац га задржава, уместо код нас чешће коришћеног термина *етнос*, управо да би њиме подвукао десупстанцијални аспект значења појма.

У следећа три поглавља прелази се на расправе које од почетка 70-их година постају врло живе, о томе шта је етницитет и како га треба проучавати. Савремена расправа о етницитету осветљава се са три различита аспекта, да би се тако учинила прегледнијом. Уз теоријске поставке наведени су и бројни примери конкретних истраживања. Посебна вредност ових поглавља је у томе што аутори не покушавају да прикрију недоследности и двосмислености самих расправа о етницитету, већ, напротив, на њих стално указују, верујући да само из отворене расправе о проблемима може да настане прави теоријски помак.

У четвртом поглављу "Дефиниције и схватања етницитета", аутори разврставају теоријске приступе на шест главних група: 1. примордијалистички, 2. социо-биолошки, 3. инструменталистички и мобилизационистички, 4. нео-марксистички, 5. неокултуралистички, и 6. интеракциони. Дајући преглед ових приступа, Стреф-Фенар и Путиња заправо упозоравају да се велика расправа која се води о етницитету води о једном појму који најчешће није довољно добро дефинисан. Такође, они упозоравају и на то да проблем примордијалистичког приступа етницитету у основи није разрешен, упркос томе да се модерни приступи проблему наводно заснивају на радикалној критици примордијализма.

У петом поглављу, "Данашње стање расправе о етницитету", наводи се да је консензус данас углавном постигнут око два питања: карактер етницитета је, прво, пре релациони него есенцијалан, и друго, пре динамичан, него статичан. Спорна питања груписана су у четири тачке : 1. етницитет као политички феномен, насупрот етницитету као симболичком процесу, 2. супстанција насупрот ситуацији, 3. принуда насупрот избору, и 4. вечитост насупрот контингентности. У овом поглављу неразрешени проблем примордијализма постаје још очигледнији, јер, иако је наводно управо око овог питања консензус постигнут, оно се поново јавља и као спорно, у тачкама 2. и 4.

У последњем поглављу "Подручје истраживања етницитета: кључна питања" Стреф-Фенар и Путиња одређују четири, по њиховом мишљењу најважнија, питања савремене расправе о етницитету. То су: 1. Категоријално атрибуирање, односно, именовање групе, као основна претпоставка њеног постојања и проблеми моћи повезани са тим. 2. Границе, у смислу у коме је тај појам разрадио Барт. 3. Заједничко порекло, што је управо *differentia specifica* етничке припадности у односу на друге врсте заједништва. Као што је утврдио Макс Вебер, веровање у заједничко порекло, а не чињенице које говоре о његовом стварном постојању, представља карактеристичну црту етницитета. 4. Истицање етничког идентитета, односно видљиви начини његове симболизације.

У закључку аутори истичу да је задатак науке да двосмислени, недовољно јасан појам етницитета деконструишу указујући на контекст у коме он задобија смисао који нема сам

по себи. Истраживање етницитета не зависи од дефиниције етније, него баш од његове критике, која наводи етнолога да се запита о варијацијама колективних идентитета што је један од истинских циљева антропологије, и да интериоризује представе које једна група ствара у току свог постојања и изнесе на видело двосмислености појма разлике. Истраживање треба управо да објасни друштвену и практичну логику двосмислених феномена. Једно од питања је и однос науке и идеологије, јер етницитет припада и идеолошком пољу.

Важно је приметити да аутори књиге нису дали један неутралан преглед теорија, него су се стално отворено сврставали на страну доследног бартовског приступа, а то значи да су у проучавањима етницитета инсистирали пре свега на интеракционизму, ситуационизму и питању стратегија симболизације граница. Минимална дефиниција етницитета, коју су на основу Барта усвојили гласи: "... етницитет (је) један облик друштвене организације заснован на категоријалном атрибуирању којим се људи разврставају с обзиром на своје претпостављено порекло, облик који у друштвеној интеракцији бива потврђен стављањем у оптицај социјално диференцирајућих културних знакова" (стр. 159). По њиховом мишљењу, ова минимална дефиниција довољна је за омеђивање подручја истраживања етницитета – реч је о променљивим и никад завршеним процесима којима, на основу дихотомизације *мини,* актери идентификују себе и бивају идентификовани од стране других, процесима заснованим на културним цртама за које се претпоставља да су изведене из заједничког порекла и истакнуте у друштвеним интеракцијама. Стреф-Фенар и Путиња истичу да се овом дефиницијом не пружа априоран одговор о пореклу и постојаности етничких група, али се омогућује идентификовање кључних проблема. Аутори између осталог предлажу и да се етницитет истражује спровођењем масовних анкета из којих би се могли извлачити закључци о природи и функционисању етницитета у свакодневном животу. Они такође упозоравају да у истраживању етницитета не постоје кључни случајеви, јер, постоје разне врсте етницитета. Бартов метод је зато по њиховом мишљењу подесан за истраживања баш због свог формализма. Он омогућава да се етнички феномени посматрају као десупстанцијални, не питајући се шта етницитет "стварно" јесте, него како функционише у конкретном историјском и друштвеном контексту.

Везивање за изворни Бартов модел, међутим, излаже ауторе оним замеркама које су самом Барту упућене осамдесетих година, о чему је код нас већ писала Олга Супек – овом моделу недостаје могућност разумевања и тумачења вертикалних односа моћи, који врло често пресудно одређују контекст настанка и испољавања етничких феномена, као и конфликтних ситуација. Такође, потенцирање стратегија успостављања симболичних граница, на рачун културних садржаја, антрополозима и етнолозима измиче тло испод ногу, односно, ограничава их у тумачењу културних процеса, који су по дефиницији поље њихових проучавања, а без којих се, све се чешће данас чује међу научницима који се баве етницитетом, етнички процеси не могу потпуно објаснити. Стреф-Фенар и Путиња наравно нису сасвим искључиви што се тиче потребе проучавања културних садржаја на којима се заснивају етничке везе. Ипак, базирајући се пре свега на Бартовом формално празном оквиру истраживања етницитета, и –инсистирајући на стратегијама симболичног разграничавања, они донекле ограничавају могућности оваквих истраживања, посебно оних аспеката етницитета које би Бенедикт Андерсон назвао "начином замишљања (етничке) заједнице", односно "шумом симбола", како је у *Предговору*, иначе специјално писаном за ово издање, поменуо француски социолог, Жан-Вилијам Лапјер. Али, и поред тога, захваљујући такорећи пионирском покушају Филипа Путиња-а и Жослин Стреф-Фенар да направе један прегледан и систематски приручник материје о којој говоре, "Теорије о етницитету" ће представљати поуздан путоказ свакоме ко се упушта у проучавања везана за етничке феномене. Вредност ове књиге представља и то што су аутори на крају приложили и чувени текст Фредрика Барта на који се стално позивају (*Увод* у зборнику радова *Етничке групе и њихове границе*, из 1969. године), и који је сада први пут доступан у преводу на наш језик. Тако ће наши читаоци – имати прилике да сâми просуде да - ли се с разлогом или без њега овај текст данас вероватно најчешће цитира кад је реч о етничкој проблематици.

Међу квалитете овог издања спада и то што је у француском оригиналу књига "Теорије о етницитету" објављена 1995., само две године пре него што је преведена на српски језик. У нашој средини, у којој често чак и на преводе кључних дела из области друштвених наука чекамо знатно дуже, ово свакако треба истаћи као похвалу издавачу, Библиотеци XX век.

Младена ПРЕЛИЋ

Ненад Ђ. Јанковић, *Откривање васионе. Историја астрономије до 19. века*, Музеј науке и технике – Завод за уџбенике и наставна средства, Београд 1996, стр. 905.

Књига Ненада Ђ. Јанковића Откривање васионе представља јединствено и оригинално научно дело, настало као резултат вишедеценијских проучавања развоја схватања човека о васељени и његовом месту у њој. Астрономија представља прву праву науку. Још у давној прошлости човек је снагом ума откривао један по један закон небеске механике, чија је снага била и остала равна снази божанске промисли.

Астрономско знање је омогућило човеку да се оријентише у простору и времену, без чега би он сигурно био изгубљен у свемиру. Та прва знања, ма колико у неким елементима била погрешна, одиграла су веома битну улогу у развоју људског рода. Она су омогућила произвођачку привреду по утврђеном и одређеном календарском систему, она су постала темељ религија и опсесија уметника до данашњих дана. Може изгледати чудно како је такву улогу могао имати и не мали број погрешних схватања о васиони. Одговор се крије у чињеници да је човек "у почетку" поставио исправна научна питања: шта је, каква је и колика је Земља, Сунце, Месец, звезде, одакле долазе и где одлазе небеска тела, по којим законима се крећу, где су и какве су границе васионе и многа, многа друга. Таква и слична питања су терала човека да размишља, да снагом ума достигне брзину светлости и тако схвати васиону, простор и време. То што су одговори на нека питања били погрешни, не умањује њихов значај за развој цивилизације, јер ће један од највећих умова XX века, Алберт Ајнштајн, кроз закон релативитета дефинисати да је ипак све релативно.

Књига је писана особитим и изузетним стилом: литерарно надахнутим али и беспрекорно егзактно коректним. Аутор је педаљ по педаљ анализирао сваку бразду о човековом схватању неба, ма са које тачке да се оно посматра: из Месопотамије, Александрије, Атине, Рима, Индије, Кине, Јапана, Перуа, Мексика и многих других места под капом небеском. Истина је да ово дело нема уобичајену научну апаратуру, дату кроз напомене и обимну литературу. То ни у ком случају не значи да књига није научно утемељена. Бројни су аутори чија је знања и умовања Ненад Ђ. Јанковић користио и на кристално јасан начин приказао у овој књизи. Њихов број је нешто мањи од хиљаде. Оно што би можда завело неке научнике да ово дело дефинишу као "популарно" је прави песнички стил којим је писана, уз обилато коришћење разних књижевних фрагмената и одломака из дела Хајнеа, Његоша, Дучића, Илића, Игоа, Андрића, Шекспира, Кикерона, Вергилија, Вука, Придома, Лао Цеа, Лазе Костића, Љермонтова, Шантића и многих других од истока до запада, од севера до југа. У таквој и толикој мери нико пре Ненада Ђ. Јанковића није користио песничке слике у неком научном делу. Аутор је разумео песнике као људе који су снагом ума и осећања сазнали и схватили одређене космичке истине, исказавши их на узвишен и боговима и смртницима разумљив начин. Довољно је сетити се стихова Милана Ракића:

"И као звезде угашене, које
човеку ипак шаљу светлост своју,
и човек види сјај, облик и боју,
далеких звезда које не постоје."

Академик Драгослав Срејовић је једном приликом рекао: "Наука може бити уметност, али за то треба много рада, љубави и страсти". Књига "Откривање васионе" је право уметничко и научно дело. Погледамо ли садржај књиге, видећемо из наслова поглавља, да он

представља велику песничку слику, која нас снагом речи, "која би у почетку", упућује у све тајне васионе. И сâми наслови њених поглавља наговештавају изузетно сложену и богату структуру овог дела. Наведимо их, зато, у целини:

Дивљење и страхопоштовање (Занесеност од звезда; Божанско порекло; Пркос човека). *Од најдавније прошлости* (Питања небу; Првенство у изучавању). *Први кораци кроз време и простор* (Раздобља у вечности; Замршено рачунање; Сналажење у простору). *Звездослови и звездари* (Радост откривања; Усамљеност у мноштву; Истрајност у трагању; Истинољубље; Одушевљење и недаће; Завештаоци знања). *Свемирски гласник* (Виђење зрака; Течно злато; Поклоници огња; Из ока или у око; Брзина; Боје). *Од штапа до спектро-хелиографа* (Проналасци и напредак; Угломери; Растављање Млечнога пута; Растављање маглина; Огледало које памти; Неприступачни зраци). *Астрономске куле* (Везе с боговима и звездама; Камен нестаје – имена остају). О*отац и мајка света. Од плоче до лопте* (Погрешни закључци; Сигурни ослонци; Унаоколо вода; Небеске сохе; Супротна страна; Непобитни докази; Горе и доле; Исти закон за све; Између кругова; Стадије, миље и јечам). *Свод који се отвара* (Слика васионе; Свод или шупља лопта; Први покретач; Вечита претња; Сунчеве двери; Шатор за васељену; Загрљени па растављени; Хранилница воде; Међу небом и Земљом; Горњи, доњи и средњи свет; Небеске сфере). *Светилници ноћи и дана* (Владари света; Докази славе; Стицање наклоности; Млађи брат; Помоћ од Месеца). *Чун од злата* (Бик, лађа и сребро; Туђа светлост; Недостатак чистоће; Са или без промена; Окретање и обртање). *Вечна зубља* (Симболи светога плама; Прва испитивања; Ни Сунце није чисто; Заблуде се нижу; Из горњег у доњи свет; Насупрот звездама). *Нестанак светлости* (Много непријатеља; Сведоци дивотнога простора; Постепено до истине). *Средиште света* (Двоумљење; Осећање без доказа; Лажна стаза; Узалудно дотеривање; Суздржани блесак). *Премеравање неба* (Звуци и минути; Први кораци у даљину; Последње маштање и стварност; Метар опружен до звезда). *Пратиље сунца* (Варљиве луталице; Поступно кроћење; Подвргавање законима; Гласник богова; Дневна звезда; Арејева звезда; Краљевска планета; Збачени Титан; Први владар неба; Јупитеров брат; Изненађење за астрономе; Много средишта). *Дошљаци из васионе* (Кобна знамења; Кроз ваздух или етар; Питања без одговора; Многе крајности). *Свемирски отпаци* (Разнизани бисери; Летећи змајеви; Одломци неба; Опипљиви докази; Светлосна купа). *Звездана ноћ* (Мрежа на небу; Различите деобе; Бајке сањарски чудесне; "И видјех небо ново"; "Звијезде бројит' ствар је трудна"). *Од светиљки до сунаца* (Човек и звезда; Светиљке, рупице, испарења; Различити сјај; Некретнице се крећу; Невидљиве звезде; Чудовишна и чудесна; Пожари у васиони). *Звездани град* (Спаљено небо; Ковчежић драгога камења; Неразмрсиво клупко; Светле чипке; Угљене вреће; Светли колути). У *Неизмерним дубинама. постање и крај* (Питања без одговора; Обавезно прабиће; Див и јаје; Ниско порекло; Грађа света; Од ока или прасунца; Пропадање и обнављање). *Човек хоће на небо* (Вечна тежња; Лет у сновима; Права и вештачка крила; С приповедачима у небо; Од стреле до ракете). *Живот ван земље* (Небеско порекло; Дошљаци страни; После смрти; Хладна размишљања).

Аутор је свестан да се наука не развија из сањарења, али с правом констатује да је потребно и оно. Ако се у прошлости у васиону није могло отићи, она се могла посматрати са земље и о њој се могло размишљати. Сва та умовања врсни и искусни научник је брижљиво сакупио, класификовао и презентовао. Ту су један поред другог Њутн, Коперник, Галилеј, Геталдић, Лаплас, Гаус, арапски астрономи, кинески мудраци, египатски, грчки, римски астрономи, филозофи и свештеници, њихови митови и легенде, песници и шамани, словенске легенде и знања Ацтека, Маја и Инка... Аутор је сваком одредио место тако да нико никоме не смета, већ се на особит начин прати умовање човека о васиони кроз векове. Сумњам да је некога заобишао.

На крају књиге је Именик са око 2000 имена богова, астронома, филозофа, научника, песника и митских јунака. Детаљно су анализирана астрономска схватања како кроз митове и легенде, тако и кроз модерна научна сазнања, илустрована математичким формулама, дијаграмима, скицама, фотографијама и спектрограмима. Цела књига је илустрована са 497

илустрација које визуелно прате поетску нит и динамику текста, од фотографија појединих светских опсерваторија, преко цртежа и рељефа античког света, до праисторијских цртежа на стенама и фантастичних визија средњовековних уметника.

Књига је намењена свима, од обичних знатижељника који уживају да посматрају звезде, до научника различитих вокација: астронома, историчара, етнолога, археолога, антрополога. За сваког од њих овде има обиље података и обиље нових сазнања. Пишући особитим стилом Ненад Ђ. Јанковић је успео да створи дело разумљиво сваком читаоцу. Иако има 904 стране књига се чита у једном даху, од корица до корица. Читајући је осећамо да звезде постају ближе, а свет око нас разумљивији. За научнике хуманистичких дисциплина она ће у даљим проучавањима представљати полазну основу. Само уз помоћ ове књиге, односно "откривањем васионе" можемо разумети културу, религију и цивилизацију једне епохе и једног народа. Због тога ће се генерације истраживача по више пута враћати овом делу.

У књизи сагледавамо и допринос српског народа укупном светском откривању васионе. Тај проблем је аутор детаљно анализирао у претходне три књиге: *"Астрономија у предањима, обичајима и умотворинама Срба" (1951), "Астрономија у старим српским рукописима" (1984) и "Астрономија у српским штампаним календарима до 1900. г." (1994).*

Овим последњим делом аутор је заокружио бескрајну, небеску причу, створивши без претеривања драгуљ светске културе. Он није дочекао да се његова књига појави из штампе и угледа светло дана. Као и Коперник пре њега, умро је пре тога, или је можда брзином светлости одјездио на неку своју звезду, мудро се извукавши из овог света.

Драган ЈАЦАНОВИЋ

***Кодови словенских култура* бр. 3, Свадба, Clio, Београд 1998, 273.**

Свадба представља мозаик ритуално разрађених сегмената који, одвијајући се сукцесивно, успостављају симболички мост преко социјалне пукотине која настаје одлуком да члан заједнице ступи у брачну везу, што је преломни моменат у животном циклусу појединца, али и шире друштвене заједнице у којој, тим чином, долази до прегруписавања. С обзиром на такав значај и богатство садржаја и форми у којима су изражени елементи свадбеног ритуала, мноштво хеуристички вредних линија се може повући преко његовог поља. Свадбени ритуал, међутим, не представља затворену, кохерентну целину која се може проучавати сâма по себи већ рефлектује многобројна питања и тек се у склопу знатно шире проблематике он може сагледати на потпунији начин. С обзиром на необичну сложеност проблема, "одбрављивање" његовог смисла нужно захтева комбинацију теоријско-методолошких кључева.

Нови број часописа *Кодови словенских култура* обрађује свадбени кôд, у складу са омеђеним експликативним оквиром – кодним читањем, које је засновано на структуралној методи и разрађено напорима руске семиотичке школе. Часопис, међутим, није уско методолошки усмерен, већ, доноси прилоге истраживача који са становишта различитих научних дисциплина и теоријских подлога на којима су исцртали схеме својих промишљања, продубљују наше разумевање овог проблема.

Радост Иванова у раду *Свадба као систем знакова* анализира атрибуте главних ритуалних фигура и ритуалних реквизита, који у свеобухватном оквиру са ритуалним временом (одређеним у пресеку животног ритма рода и ритма природе) и простором, образују семантику бугарске свадбе. Семантика свадбе је варијанта семантике празника путем којег се остварује идеја вечно умирућег и вечно рађајућег природно-социјалног принципа. Јан Адамовски у раду *Семантика и организација свадебног обреда (територија, пунктови, пут)* бави се специфичним обликом семантизације којом су повезани садржаји симболичког карактера са кључним тачкама свадбеног простора. Рад *Ребенок в свадбеном обряде южных славян*, ауторке Ане Плотникове доноси систематизацију и картографски приказ назива за дете које се даје невести при уласку у младожењин дом. Систематизација је употпуњена описом бројних варијанти поменутог ритуалног поступка. Проблемску целину чине радови *Невеста-птица 1. Перелет в иной мир,* ауторке Татјане Зајковске и *Невеста-птица 2. Сот-*

munio-coitus Виталија Зајковског, који обрађују улогу птице у свадбеном обреду. Окосница првог рада је представа о невести-птици и њеним везама са светом мртвих, док други сагледава птицу као ритуалну храну са снажним еротским конотацијама. Татјана А. Агапкина у раду *Свадьба в календаре,* разматра предсвадбене и постсвадбене ритуале и позиционира их на линији годишњег циклуса, указујући при томе на њихову улогу у усаглашавању "породичног" времена са космичким. Тежиште рада *Вторичное ритуальное употребление свадебного реквизита у болгар* Елене Узењове је на анализи секундарне ритуализације свадбених предмета која је условљена њиховом семантиком плодности и апотропајона. Рачко Попов у раду *О једној варијанти карневалске свадбе код Бугара* пише о типу карневалске свадбе која се на Тодоровдан изводи за младе који су прерасли друштвено прописан узраст за склапање брака. Овај облик свадбе аутор посматра као новију појаву, засновану на елементима кукерског обреда, са израженом социјално-нормативном функцијом. Основна идеја рада Ирине Седакове *Матримониальные мотивы в славянских родинах* је да се на симболичкој равни повуку паралеле између рођења детета и ступања у брак тј. свадбе. Рођење детета прати комплекс ритуалних радњи које имају за циљ да обезбеде његов благовремен и успешан брак, а на свадби се изводе радње за плодан брак младенаца и мушки пород. Проблему погреба – свадбе младих који нису ступили у брак посвећена су два рада *Украинский обряд "сумне весілля" и его сербские параллели,* ауторке Оксане Микитенко и рад Данице Ђокић *Посмртна свадба на територији Јужних Словена.* Предмет анализе рада *Демонска свадба* Љубинка Раденковића је тип јужнословенских предања о човеку као случајном учеснику демонске свадбе. Аутор указује на структурираност предања у виду концентричних кругова: поставка – сусрет – откривање – потврда, као и митолошкој основи на којој је грађено. Сврха рада *Неука млада* Биљане Сикимић је реконструкција непосведоченог обреда на основу јужнословенске свадбене песме о неукој младој која се чуди предметима у свом новом домаћинству. Зоја Карановић у раду *Обредна функција сватовског дара и благослова у Вуковој балади "Женидба Лаза Радановића" – словенска позадина* на примеру омиљене баладичне матрице јужнословенске усмене традиције – женидбе / удаје са препрекама – трага за њеним основним конфликтним чворовима, које суптилно развезује смештајући их у комплекс обреда даривања. Пажња рада *"Женидба са препрекама" ратничка иницијација* Александра Ломе фокусирана је на проблем борбе са демонским отмичарем невесте у српској епици, као и на сродне мотиве у компаративној индоевропској перспективи. Дејан Ајдачић у раду *Жанрови свадбених песама* сагледава јужнословенске свадбене песме као апелативне поетске жанрове истражујући њихову сведеност или развијеност унутар истих, као и чиниоце који одређују однос кода и жанра. Својеврсну појмовно-методолошку кружницу око наведених радова исцртава прилог Алберта Бајбурина и Георги Левинтона *Код(ы) и обряд(ы)* дајући подробну систематизацију примене појма кôд у проучавању обреда .

Иако овај приказ има за циљ тек сумаран преглед разматраних проблема, не може се пренебрећи уочљива тенденција радова да се грађа, која потиче из различитих извора и временских периода, често према својим формално идентичним елементима, разврстава у одређене појмовне категорије како би се од ње направиле крупне целине и разматрањима обухватио што већи простор, а да она, при томе, није претходно контекстуализована у конкретна културна временско-просторна поља.

Часопис *Кодови словенских култура*, тематски осмишљен, на једном месту, богатством и специфичношћу покренутих питања и одговора, омогућава продубљен увид у комплексну проблематику свадбеног ритуала, мада су, упоредо са тим, многи важни аспекти свадбе остали сасвим запостављени. Број закључује регистар појмова и изабрана тематска библиографија.

Сања ЗЛАТАНОВИЋ

***Etnolog* - Glasnik Slovenskega Etnografskega muzeja, 5 (LVI), Ljubljana, 1995, 441 str., 6 (LVII), Ljubljana, 1996, 485 str., 7 (LVIII), Ljubljana, 1997, 517 str.**

Гласник Етнографског музеја из Љубљане под називом *Етнолог* излази од 1991. године. Часопис је под овим именом излазио од свог оснивања – 1926/27. године до 1944/45. године.

У периоду од 1948. до 1991. године публикација Етнографског музеја из Љубљане излази под насловом *Словенски Етнограф*. Године 1991. долази до промене, не само у називу часописа, већ се мења и његова концепција.

Етнографски музеј у Љубљани представља једну од најзначајнијих културних институција у Словенији, у оквиру које се сакупља, изучава и излаже етнолошка и антрополошка проблематика. Дајем приказ последња три броја Етнолога (за 1995., 1996. и 1997. год.) у намери да укажем на савремене тенденције етнологије у Словенији.

Приказ првенствено подразумева осврт на предметни оквир и методолошку основу на којој се заснивају радови објављени у свескама за 1995, 1996. и 1997. годину. На почетку сваке свеске, уз садржај, налази се уводна реч уредника, затим следе радови, који су на основу проблематике, којом се баве, распоређени по тематским целинама.

Етнолог 5 (LVI) из 1995. године посвећен је Нику Курету, који је познат по својим истраживањима обредних маски. Тако у првом тематском склопу Гласника Н. Крижнар и В. Новак говоре о животу и раду Н. Курета, као и о његовом доприносу развоју етнологије у Словенији. Следе радови у којима се разматрају питања везана за: сточарство као стару грану привређивања, сајмове, обредно-магијска веровања и културу становања. Прилог проучавању питања утицаја савремених музичких трендова на народну музику на селу даје Р. Муршич. Један део часописа, насловљен – *Etno muzejske strani* – сачињавају радови који се односе на проблеме из домена музеологије. Разматрају се питања набавке и чувања предмета, поготову оних који се налазе у амбијенту у којем су настали и у којем још увек функционишу. На основу критика и извештаја, који се налазе на крају сваке свеске *Етнолога,* укратко сазнајемо о најновијим радовима, како словеначких тако и страних етнолога, који су објављени у Словенији. Примећује се да виноградарство уз народну ношњу представља незаобилазну тему и проблематику из домена материјалне културе, којом се баве етнолози у Словенији.

У шестом (LVII) броју новог *Етнолога* за 1996. годину се на самом почетку сусрећемо се са поглављем – *Etnologija in muzeji*, које сачињавају радови, чија се тематика дотиче питања из музеологије. Аутори, бавећи се разним темама (Т. Роженбергар разматра проблем презентације појава из урбане етнологије у музеју, З. Кожељ говори о музејима на отвореном у Словенији) разматрају у глобалу улогу етнологије, као науке у музејима, како у Етнографском музеју у Љубљани, тако и у осталим музејима, у чијем се склопу налазе етнографске збирке. Запажамо да се етнолози у Словенији залажу за савременије методе рада у музејима, у смислу потпунијег сређивања и чувања музејских збирки. Нарочито се то огледа у покушају популаризације и афирмације музеја, односно етнографских збирки које се налазе у појединим музејима у Словенији. Укратко можемо рећи да етнолози у Словенији посвећују доста пажње питањима и проблемима из музеологије, о чему сведочи и велики број радова на ту тему, не само у овом броју Етнолога, већ се у самој концепцији ове публикације оставља место за разматрање наведене тематике.

У шестом броју новог *Етнолога* налазимо и радове у којима се разматрају питања из методологије етнолошких истраживања. О улози писаних и визуелних извора за проучавања у етнологији говоре А. Дулар разматрајући улогу разгледница, док М. Шифрер-Буловец говори о земљишним и матичним књигама. Следи тематски склоп о изложбама у оквиру којег се приказују поставке приказане у тој години у Етнографском музеју у Љубљани. Судећи по насловима радова који су приказани у поглављу – *Kritike in informativna bibliografija* видимо да појаве из такозване урбане етнологије заузимају значајно место у истраживањима словеначких етнолога. Овом приликом скрећем пажњу на рад Б. Брумена - "Urbana kultura Murske Sobote med letom 1919 in 1941" – који је интересантан због свог предмета истраживања (аутор разматра појаве из градског живота у једној ранијој епохи друштвеног развоја). Осим наведеног, у овом броју Гласника, али и у осталим бројевима, наилазимо на радове, који се односе на питања из етномузикологије и фолклористике. Истраживачи се не баве проучавањима само старих музичких инструмената, већ у последње време (период деведесетих година овог века) посвећују пажњу новим-модерним

трендовима и правцима у музици, као и утицају те на народну музику. Тако М. Рамшак даје етнолошки опис *рок групе* – "Etnološki oris rock skupine", док Р. Муршич свој рад посвећује антрополошком истраживању пунцк роцка у два села у Словенији.

Етнолог 7 (LVII) за 1997. годину тематски је посвећен Трсту и Словенцима који живе у том граду. Тако се у уводном делу налазе прилози о Словенцима који су живели и радили у Трсту и због посла којим су се бавили (фотограф, бабица, рибари) заузимају посебно место у историји Тршћанских Словенаца.

У овом броју Гласника се такође налазе радови, чија се тематика односи на поједина питања из социјалне културе и народне медицине. М. Рамшак разматра проблем ванбрачне деце у Корушкој Словенији у периоду од деветнаестог до прве половине двадесетог века, док И. Рожман даје историјски приказ породиљства у Словенији у периоду од 1840. - 1945. године. Значајно је поменути и рад И. Прице – "*Rat i domaći etnograf*" због проблематике којом се аутор бави, али и због самог приступа истраживању проблема "војног писања" (И. Прица, 183).

Као и у досадашњим бројевима Етнолога тако и у овом налази се низ прилога из области етно-музеологије. Разматра се првенствено питање сакупљања нових предмета и попуњавања музејских збирки, као и питање њихове презентације. Одељак који садржи критике и приказе радова омогућује нам да стекнемо увид у радове који су објављени у том периоду. М. Кошута и Р. Смотлак Тул својим радовима дали су прилог проучавању народне ношње, док је П. Шега свој рад посветила једном старом занату - костањари, људи који сакупљају, продају и пеку кестење – "Slovenski kostanjari na Dunaju". Из области социјалне културе издвајамо рад М. Равник о породици и сродничким односима у селима у словеначком делу Истре којег приказује З. Цеглич. Осим наведеног етнолози у Словенији проучавају и процес развоја појединих градова. Посматрају се промене до којих долази у свим сферама живота и рада становника оних приградских насеља која услед процеса урбанизације и индустријализације губе свој дотадашњи карактер и постају саставни део урбане целине града. Овом приликом издвајамо рад – Бранка Ц. Шуштар – "Spodnja Šiška-pušeljc Ljubljane", који у седмом броју новог *Етнолога* приказује Т. Томажич.

Уколико радове објављене у петом, шестом и седмом броју *Етнолога* посматрамо са методолошког аспекта запажамо да је присутан историјски приступ проблемима, што се може прихватити као једна од карактеристика словеначке етнологије, с обзиром да утицаји других друштвених наука на проучавања у етнологији, нису присутни у толикој мери. На основу концепције *Гласника*, као и на основу стручних радова и прилога који су објављени у њему, можемо рећи да је видан помак и покушај да се етнолошка истраживања у Словенији ускладе, како по свом предмету тако и по методама рада, истраживањима етнолога и антрополога других западних земаља.

Јадранка ЂОРЂЕВИЋ

"La Fabrique des héros", edd. Pierre Centlivres, Daniel Fabre, Françoise Zonabend; Collection Ethnologie de la France, Cahier 12, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 1998.

Тридисетак европских етнолога и истраживача окупило се 1992. године у Екомузеју у граду Creusot-Montceau les Mines у Француској, на семинару "Социјална употреба етнологије". Највише се разговарало о три велике теме: о баштини, социјалним проблемима, национализму и регионализму. Потом је уследио скуп у Tours-у крајем 1993. године када се окупило око триста истраживача који су изразили жељу и спремност да на европској основи сарађују на одређеним истраживачким пројектима. Тема која је заокупила највише пажње били су *национални хероји*, чиме би била одређена студија о вредностима које чине саму основу националне идеје и које донекле конституишу идеолошку баштину. Проучавање теме о националним херојима постало је важно за разумевање механизама који обухватају питања употребе и повремене реконструкције представе о њима као и честе употребе националних хероја у националистичкој манипулацији осећањима колективне припадности.

Стога је ова студија схваћена као допринос проучавању национализама. Током 1994., 1995. и 1996. године одржани су скупови истраживача који су прихватили учешће у пројекту. Намера је била да се расветли одређени број питања, који се могу груписати у пет тачака:

– дефиниција појма националног хероја у односу на "националну славу", "популарне јунаке", личности које су постале амблем националног идентитета (сељак, викинг, војник-сељак...) или хероизираних група (побуњеници, жртве...).

– Фабрикација или стварање националног хероја у мери у којој то никада није једноставна историјска чињеница, већ културна и социјална конструкција која варира спрам историјских периода и политичког контекста.

– Популаризација националних хероја за коју би се могло рећи да се увек налази у процепу и тензији између два процеса: једног који чине народне и популарне форме прослављања и које теже да измакну контроли званичних институција; и с друге стране наметање култа "одозго" по моделу пропаганде.

– Везе између политике и религије, будући да је у Европи хришћанство у доброј мери допринело легитимизацији политичких моћи, и где су се национални хероји, понекад и сами проглашени за свеце, могли наћи у средишту праве државне религије. У сваком случају ту се поставља питање односа сједињавања хероизма и сакралности, лаицизиране слике и религијске представе о националној заједници.

– И коначно, питање самог парадокса националних јунака, њихово наличје: од промашених јунака и оних чија производња није успела, преко потенцијалних хероја са "листе чекања" који увек могу да буду по потреби реактивирани, до контроверзних јунака. Ти проблеми налазе се на маргинама процеса хероизације и чине неопходан контрапункт.

Овај Зборник радова представља донекле монографски, а донекле синтетички прилаз истраживању наведених проблема. Па ипак, како сами уређивачи Зборника примећују, без одговора су, за сада, остала нека важна питања са којима су се учесници сусрели током семинара, попут оног каква је стварна важност и значај националних хероја у нашим данашњим друштвима, где разне медијалне личности постају све бројније и где, услед процеса глобализације, певачица Мадона постаје без сумње популарнија од Јованке Орлеанке или Гарибалдија.

У уводном разматрању, приређивачи Зборника су истакли два мисаона тренда с краја овог века. Један се дотиче идеје о "крају историје", представљајући неку врсту обрнутог миленаризма, и по коме наша савремена друштва нису више погодна за стварање хероја, те им они више нису ни потребни. Други приступ уважава историјску чињеницу да је наша епоха сведок не само рушења старих колонијалних империја и стварања тоталитарних држава, већ и многих посебних ратова који се воде у име националног идентитета пројектованих на територије које треба освојити или одбранити. У таквим окружењима ничу и данас харизматске личности, истински "национални хероји" који инкарнирају легитимност народне борбе. Историја се тада поново пише, али као историја нације која пати и чији историјски ток представља непрекидни ланац жртава-мученика и оснивача, знаних и незнаних. У том смислу, нације, нове и обновљене, и данас имају потребу за својим херојима. Два поменута тренда, по ауторима, најбоље се могу илустровати упоређењем Запада и Истока Европе. На Западу се налазе старе демократије које свој национални хероизам схватају као превазиђено историјско искуство или искуство до те мере редефинисано да га је тешко препознати. На Истоку, пак, друштва која управо напуштају култ снаге комунистичких хероја, поново проналазе или измишљају националне хероје који се појављују као иницијатори колективног повратка историјској акцији. Истраживачи – учесници скупа, били су, сваки на свој начин, "дотакнути" том чињеницом, у зависности од тога из ког дела Европе долазе, али је у радовима њихов приступ био јединствен – антрополошки, као што је то био и примењени етнографски метод. Такође, када је у општим цртама установљена заједничка полазна основа истраживања, показало се очигледним да ни историја ни антропологија, у својим новијим теоријским разматрањима, нису у центар проучавања узеле општи проблем хе-

роја као ни посебан – националних хероја. Корисне студије о јунацима – личностима и херојима оснивачима могу се наћи код етнолога – фолклориста, истраживача усмене књижевности који су проучавали епове и митологију, али најновији радови о модерним нацијама као да су прескочили појам хероја.

Овај Зборник садржи седамнаест радова подељених у три проблемске групе. Прва, названа "*Хероји и нације*", показује на примерима из Француске, Шпаније, Ирске и Северне Америке, однос слављења хероја и конструкције нације као дела колективног идентитета и као кључног политичког елемента. Тиме се поставља двоструко питање. Прво, који је механизам који осигурава идентификацију нације и њених јунака, а одговор се може изрећи једном речју: жртва. То наводи на размишљање о месту и улози модела хришћанске заједнице у елаборацији модерне државе – нације. Друго велико питање које се поставља је шта бива са националним херојима када држава више није у опасности и када нација више нема потребе за њиховом жртвом? Логично би било да нестану или барем буду замењени изузетним људима које је уздигла нека друга врста трансценденције.

Дакле, прва група радова бавила се оним херојима које нација – народ и држава – означавају и поштују као такве. Жртвени модел по коме су уобличени свакако имплицира извесну врсту судбине као и скуп одређених квалитета, али не одређује у потпуности завршни печат јунаковог карактера. Стога се отвара простор за испитивање посебних оваплоћења хероизма, што је само други начин да се опише и упозна херој. Зато се друга група радова, названа "*Особине и парадокси*" бавила тим проблемом. Ту су заступљене студије из Финске, Шведске, Италије, Португала и Србије (рад др Ивана Чоловића, научног саветника Етнографског института САНУ о Капетану Драгану, новом српском хероју) које су снажно указале на постојање парадокса: изгледа као да јунак поседује способност да превазиђе сам појам идентификујућих особина јер је дефинисан извесним апстрактним капацитетом. Такав јунак обједињује у себи супротне, па чак и контрадикторне особине, идући од локалне заједнице преко нације ка целокупном човечанству. Показало се немогућим да се направи нека врста "реалног" фоторобота хероја. Неки јунаци, мада не сви, не представљају собом толико извесну суштину колико способност медијације што их дефинише као натприродне. Тако на пример, када је херој мушкарац или понекад жена, социјално тело које он брани је помешано када се ради о нацији, тако да ће известан број феминизирајућих елемената увек бити присутно и код највиријилнијег, најмужевнијег карактера, и обрнуто. Или други пример: јунак не постаје славан због своје смрти јер он заправо не умире, будући да наставља да дела, захваљујући свом телу, имену или слици, као да је жив! И трећи чест случај: иако пољопривреда представља антитезу рату који уништава рад и резултате пољопривредника, национални херој "базе", који је најприкладнији да представља везу са материнском земљом хранитељицом, биће војник – сељак. Према томе, медијација је митско својство симболичког бића које је, у крајњем, херој. Па ипак, појављује се један део његове историје који се чини некако флотантан, не више двострук колико променљив у зависности од тумачења. Чак су и многи хероји који су превазишли историју и чији су животи вишеструко испричани и описани, послужили за различите, па и супротне циљеве, као џокери способни да преузму скоро све вредности.

Трећи део Зборника, "*Време хероја: појављивање и гашење*", бави се одређивањем оних тренутака и прилика у националној историји када на посебан начин, у узаврелој атмосфери, долази до хероизације и херојског пројављивања, па и појаве нових хероја, а на примерима из Албаније, Аустрије, Пољске, Совјетског Савеза и Израела. Из тих текстова одмах је постало јасно да је стварање и промоција хероја тачно усклађена са ритмом оснивања и рађања нације. Ту су ратници удружени са законодавцима, а прате се основне епизоде побуне против агресора и страних завојевача. Сходно томе, нације чије је настајање било најнесигурније и најпроблематичније – пре свега Пољака и балканских народа, показале су се као прави расадници хероја који су послужили као подршка патриотским осећањима. Али, у последња два века тај херојско-национални калуп се мењао упоредо са променама политичких режима.

Једно од кардиналних својстава хероизма почива у његовом савременом ретроспективном читању. Актуелни јунак, који обнавља сећање на своје претходнике, увек је префигурисан њиховим утицајем. У самом херојy национална историја проналази своје најосетљивије телеолошко подручје. Тај принцип омогућава да се у савремени пантеон уврсте извесне чињенице из прошлости. Сећање дугог трајања на националне хероје само илуструје идеју вечности и природности нације.

Коначно, питање које је изазвало пажњу учесника семинара било је: ком историјском тренутку и ком политичком моделу одговара цветање хероизма чије су манифестације биле предмет анализа. Упркос недостатку адекватних студија из антропологије и историје, закључено је да је то период између 1750. и 1920. када су у Европи настајале државе – нације и њихове одговарајуће политичке форме. И више од тога, то је било доба када се у многим научним дисциплинама, уметности и књижевности јавља покушај бољег разумевања и дефинисања хероја и његове личности, када се разврставају њихови варијетети и проналазе претходне инкарнације. Хероизам је постао добар за мишљење и вредновање, једнако као и за политичко владање.

Драгана АНТОНИЈЕВИЋ

Татомир Вукановић, *Речник древног рударства на централном Балкану од XII до XVIII века*, Музеј рударства и металургије, Бор 1998

Историја рударства у нашим хуманистичким наукама најчешће је била у домену интересовања средњовековне историје, лингвистике, социологије и културне антропологије у најновије време. Етнологија се код нас ретко бавила овом проблематиком, а управо су у Музеју рударства и металургије у Бору зачети први кораци ка етнолошким истраживањима професионалне културе, каква је рударска. Стога не чуди што је баш ова установа издавач неуобичајеног и драгоценог дела, *Речника древног рударства на цнтралном Балкану од XII до XVIII века*, као резултата систематског, дуготрајног и врло мукотрпног рада, сада на жалост покојног, Татомира Вукановића, врсног етнолога, једног од најбољих познавалаца ове материје код нас.

Имајући у виду специфични политички и историјски положај српских земаља у раздобљу од XII до XVIII века, када оне доживљавају свој највећи успон али и пад, аутор се определио за истраживања на широкој компаративној основи. У самом уводу, аутор и наглашава свој приступ тематици са становишта историјске етнологије, наводећи при том најзначајније изворе, уз сопствена теренска истраживања. Осим наведене литературе, углавном историографске, свакако су значајни и радови лингвиста-оријенталиста, разни рударски средњовековни закони и прописи, као и радови стручњака из области геологије, рударства, металургије ... Такав методолошки приступ омогућио је, пре свега, утврђивање елемената аутентичности српске рударске културе, али и бројне стране утицаје и њихово међусобно прожимање. Посебно је значајна анализа утицаја саског, и уопште германског, а доцније и турског ангажовања, у рударској делатности на овим просторима.

Структуру књиге чине две целине. Први део књиге, а у пет поглавља, представља синтезу средњовековног рударства, у коме се аутор бави местом и значајем рударства у земљама централног Балкана.

У првом погављу, насловљеном као "Рудно благо централног Балкана.", аутор дефинише територијалну распрострањеност рудних налазишта и рудника, набрајајући Кратово, Скопље, новобрдске руднике, као и косовско, шарпланинско, метохијско, копаоничко, новопазарско, јабланичко, врањско, косаничко и нишко рударство и рударство Рогозне. Уз овај кратак преглед, аутор даје и преглед врста руда, издвајајући сребро, олово и бакар као најприсутније.

Друго поглавље, насловљено као "Трагови старог рударства." обухвата рударску топонимију, углавном ишчезлих рудника и заборављене рударске традиције. Посебну пажњу аутор посвећује антропониму Саси, као оснивачима српског средњовековног рударства.

У трећем поглављу се говори о рударским градским насељима. Ово поглавље садржи попис, са разноврсним подацима и историјатом, 21 насеља, где аутор разликује варошицу, варош и град. Градска насеља су израстала поред рудника племенитих метала, као што је био случај са Новим Брдом, најзначајнијим рудником сребра у Србији тога доба. Говорећи даље о израстању насеља, аутор се посебно осврће на имиграциона кретања, при чему истиче разне мере које су власти предузимале, како би поспешиле досељавања у рударске области. За живот оваквих насеља врло је била важна организација власти, која се заснивала на варошкој управи са тржницом, као и рудничкој власти, а кроз деловање рударског сабора на челу са кнезом варошког рударског насеља и рударских цехова и еснафа.

Поглавље о етничкој припадности рудара, првенствено је дато у функцији анализе и разјашњења рударске терминологије и речника. Дајући кратак преглед имиграционих кретања према рударским областима, истиче присуство Саса, који су били носиоци рударске делатности, а уједно и први квалификовани рудари у земљама централног Балкана. Као такви, уживали су бројне повластице и привилегије, нешто додуше умањене у време цара Душана, што се види и из Законика из 1349. године, а кроз цео средњи век "Саски закон" је био синоним за рударски закон, заснован на вештинама наслеђеним од Саса и уређивањем рудника по угледу на саске руднике. Тако је и произишао "Саски закон турских рудника" или "Стари саски закон и обичаји људства у рудницима". Крајем XII и почетком XIII века отпочиње процес асимилације Саса, а трагови њиховог боравка на овим просторима бројни су и данас, посебно на Косову. Етнографска слика рударских области у средњем веку на централном Балкану обухвата још и Србе, као рупнике-рударе уз Сасе, затим Турке колонизоване у рударска насеља (Трепча, Кратово), спорадично Влахе и Арбанасе, као и Грке (поглавито као закупце рудника), Цигане (радили на испирању злата, рудокопњи и сл.), и Јевреје (као трговце и царинике).

У задњем поглављу насловљеном као "Златно доба рударства у земљама централног Балкана.", закључак о процвату српског средњовековног рударства аутор поткрепљује подацима о годишњем приходу Новобрдских рудника, у вредности од 200.000 дуката (а према подацима знаменитог путописца Бернарда Брокијера из 1432. године), као и о годишњим приходима из истих рудника, око 120.000 дуката, које је 1455. године имао деспот Ђурађ Бранковић.

Други део књиге, главни текст, је *Речник древног рударства*. Око 300 одредница представљају резултате добијене систематизовањем појмова и осветљавањем њиховог значаја. Оно што је такође важно за овај део књиге, то је да аутор не приказује само схематични абецедни редослед појмова, већ објашњава исте у суштинским процесима, што је било условљено економским, друштвеним и политичким кретањима и збивањима.

Свестраној обрађености речника доприноси и етимолошка компаративна анализа појмова, као и ликовни прилози (15 слика и 16 табли), који су, у недостатку одговарајућих домаћих извора, преузети углавном из чешког *Иконографског атласа*.

Исцрпна и детаљна објашњења рударске терминологије говоре, пре свега, о врло *доброј и чврстој* организацији рударства у то време. Она се углавном заснивала на рударском законодавству. Осим већ поменутих саских закона, свакако је важан и Закон о рудницима деспота Стефана Лазаревића из 1412. године, који је регулисао све битне елементе рударске привреде и живота рудара уопште. Такође су значајни и турски рударски закони, а колико се томе придавала пажња, можда најбоље говори податак да је Бајазит II, почетком XVI века, сам донео 11 рударских закона, више него сви остали владари заједно.

Висок ниво организације рударства огледа се у бројним терминима, који се односе на организацију производње, са завидним степеном познавања технологије. Затим су ту појмови који говоре о структури рударских занимања, и уопште, о јаком устројству рударске хијерархије. Бројне су одреднице које се односе на рударску опрему, алат и судове, па затим они који дају слику изгледа рудника са распоредом просторија и њиховој функцији. Посебно су исцрпна и драгоцена објашњења у вези рударских мера (нпр. одредница "*кабаомат*, од старине мера за деобу руде у српским земљама... у старих Срба једнак је византијским

модијем... заокруживан између 19 и 20 ока... у једном турском рукопису о рударству из XVIII века, наводи се да је кабао товар руде који носе два коња.", стр. 53). Велики број појмова се односи и на правне обичаје, са бројним примерима прихватања обичајног права, посебно када се ради о случајевима разних прекршаја (*саботажа*, стр. 83, где се види да су казне за прикривање или крађу руде биле врло сурове и строге).

Драгоцена су и објашњења која говоре о радном времену, које је такође било законски регулисано (радни дан је трајао 6 сати, а сат је био основна јединица за мерење радног времена). У одредницама о рударској одећи, осим детаљног описа о изгледу различитих делова, као и њиховој првенственој заштитној функцији (разни кожни делови одеће), наглашавају се и типови одевања према унутрашњем хијерархијском статусу (*рударско радно одело: рударска капа, скорње, кожна рударска кецеља, бечве, чакшире клашнене, опанци, хунта, платина, кожни мантил и одела,* стр. 80-81).

У неколико одредница говори се о рударској митологији и рударским обичајима. Ту је дакле, легенда о *Рудаском духу* (стр. 81), односно "перкману", митском бићу из рударских прича у североисточној Србији. Обичај *"Хасба"* (стр. 50), унеколико је сличан ритуалном поступку "скок преко коже", који се изводи приликом пријема нових студената рударства на одговарајућим факултетима и данас.

Генеологија термина, која уз суштинска објашњења, доприноси целовитој анализи, можда се најбоље види у одредници *Немачко порекло рударских термина* (стр. 72), као нпр. у одредници *Цеуг рупни*, "прва реч немачког порекла, а друга означава старосрпски термин за рударску јаму – окно, скупно означава рударску опрему. У земљама централног Балкана од XII до XVIII века, рударска опрема је била веома разноврсна и разнолика. Главнина рударске опреме има немачке називе, што води порекло од првих рударских трудбеника који су били у овим земљама, а припадали су познатим рударима средње Европе, Сасима. Кроз деценије и столећа, као надградњу у развоју рударства у средњовековних Срба, настала су и бројна, често српскла имена – термини рударски, преузети из словенско-српске културне баштине подобних струковности. Од почетка новог века, са доласком Турака у земље централног Балкана, јавља се и трећи слој, турско-источњачке рударске терминологије, која делимично потискује немачку и српску. Понајчешће, све ове терминологије се узајамно допуњују, те на тај начин удружено образују јединствену терминологију кроз турске рударске кануне (законе) и живот и рад рупника и рударства земаља централног Балкана..." (стр. 43).

У целини гледано, *Речник древног рударства на централном Балкану од XII до XVIII века,* може се сматрати малом, студијском монографијом културне историје српског средњовековног рударства. По ауторовом аутентичном приступу и начину излагања, једноставног стила и лако разумљивом, као и по резултатима, ово дело представља значајан и у много чему јединствен допринос познавању не само историје рударства, већ и српске средњовековне културе уопште. Стога овај оригиналан и вредан рад, како у стручном тако и у научном смислу, у свом домену постаје незаобилазна литература за изучавање ове проблематике, попуњавајући празан простор у истраживањима *древног* рударства.

Зато се треба захвалити свима који су заслужни за издавање ове књиге, а пре свега Музеју рударства и металургије у Бору.

Живка РОМЕЛИЋ

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XLVII
Bulletin of the Ethnographical Institute SASA, vol. XLVII
Београд 1998.

ХРОНИКА

Округли сто *Друштвене науке о Србима у Мађарској*, Београд, 6-8. децембра 1998.

У Српској академији наука и уметности, у организацији академијиног Међу-одељенског одбора за проучавање националних мањина и људских права, одржан је 7. и 8. децембра 1998. године округли сто под називом "Друштвене науке о Србима у Мађарској". Иако је насловљен као округли сто, скуп је достигао ниво озбиљне научне конференције.

Почетна идеја која је довела до организовања овог скупа била је систематизација досадашњих научних сазнања, покушај синтезе онога што је до сада урађено у друштвеним наукама о српској националној мањини у Мађарској, и на српском и на мађарском језику. Овај синтетички преглед требало би да представља основ за даљи рад – јер, Одбор је замислио, и нада се да ће бити у могућности да оствари у блиској будућности, покретање мултидисциплинарног научног пројекта о Србима у Мађарској. Пројекат би подразумевао и активно укључивање и сарадњу научника (али и аматера који би добили неопходну стручну помоћ) – припадника ове националне мањине. На тај начин пре неколико година Одбор је већ радио са Србима у Румунији. На то се надовезала и потреба да се да преглед савремене ситуације и проблема српске заједнице у Мађарској. Стога су стручњаци и из Мађарске и из наше земље били позвани да дају допринос раду скупа у оквиру три тематске целине: 1. Стање и достигнућа друштвених наука у проучавању живота и обичаја Срба у Мађарској, 2. Историја Срба у Мађарској, и 3. Положај српске националне мањине у савременој Мађарској.

Жеља организатора била је да се о овим темама чује мишљење историчара, демографа, етнолога, лингвиста, економиста, правника и политиколога, социолога, историчара уметности, теолога... На скуп су се већином одазвали историчари, правници и политиколози, историчари ликовне, музичке и књижевне уметности, филолози и етнолози, као и петнаестак припадника српске националне мањине у Мађарској, од којих се већина не бави науком, али се у пракси бави различитим културним или правнополитичким областима за које је стручна. Управо ова чињеница да су на Округлом столу говорили и људи који имају практично, свакодневно искуство живота ове мањине, рада њених институција, организовања културног рада, функционисања закона о мањинама, и да су њихове презентације имале потребан научни ниво даје овом скупу посебан квалитет. Није се само говорило о Србима из Мађарске, него су и сами припадници ове заједнице сведочили о својој историји, култури и савременим проблемима и начинима како их решавају.

За скуп је пријављено 46, а прочитано 40 саопштења. И поред задате три оквирне тематске целине, пријављене радове је било тешко прецизно разврстати, па се све време радило у пленуму. Нажалост, два најављена врло значајна имена из Мађарске – Атила Пок и Ђерђ Чепели, била су спречена да приствују.

У току дводневног рада скупа, сумирање досадашњих истраживања дали су академик Славко Гавриловић – о раду Сентандрејског одбора САНУ, Федора Бикар – о истраживањима прошлости Сентандреје, Тошо Дончев – о савременим истраживањима националних мањина у Мађарској, Душан Дрљача – о етнолошким истраживањима народних обичаја.

Интересантно је споменути допринос Срба из Мађарске раду овог скупа: Милица Павлов говорила је о плановима истраживачке групе формиране у Печују с намером да се бави историјом Срба у Печују и Барањи између два светска рата; Данило Урошевић о Србима у библиографским изворима у Мађарској; Ђура Поповић о Србима у Мађарској у светлу статистичких података; Боривој Рус о културном животу Срба у Поморишју; Пера Ластић о могућностима савременог самоуправног система, односно остваривању аутономије код Срба у Мађарској; Александра Ластић о правном положају мањина после другог светског рата; Олга Обреновић о правном положају верских заједница, Љубомир Алексов о савременом положају српског школства, Миленко Радић о положају и статусу емисија намењених мањинама на мађарском радију, Предраг Степановић о језику кроз историју, Коста Вуковић о стању и задацима музеологије, пре свега у односу према црквеноуметничком благу Будимске епархије, а Зоран Вукосављев о архитектури српских цркава.

Вредне прилоге дали су и политиколози, историчари и музиколози и етномузиколози, пре свега из наше земље. Што се тиче етнолога, осим већ поменутог прилога Душана Дрљаче, Ђуро Шарошац (Мађарска) дао је укупни поглед на српску популацију у Мађарској и њен начин живота, Ласло Фелфелди (Мађарска) је говорио о фолклору, а сараднице Етнографског института из Београда Мирјана Павловић, Мирослава Лукић-Крстановић и Младена Прелић о својим истраживањима етничког идентитета Срба у Мађарској. За етнологе могу бити интересантни и прилози Мирослава Тимотијевића који се дотиче и проблематике народних култова, и Павла Папулина о неким психолошким проблемима употребе матерњег језика у дијаспори.

У дискусији је посебно дотакнуто питање оптирања Срба из Мађарске за Краљевину СХС после И светског рата, затим и неки проблеми знања и употребе српског језика. Разговарало се и о могућностима публиковања неких већ готових рукописа из културне историје.

На основу онога што се на скупу могло чути, приметно је да је врло много истраживања обављено у области историје, где се свакако мора споменути име професора Славка Гавриловића, затим историје уметности, књижевности и филологије. Ипак неке области упадљиво недостају – на пример једно озбиљно и обухватно истраживање из области историјске демографије могло би да да неке одговоре на питања депопулације Срба у Мађарској, изван сфере претпоставки и нагађања. Такође, још увек не постоји једна целовита историјска монографија Сентандреје, као ни историја Срба у Мађарској у XX-ом веку. На самом скупу такође нисмо добили никакав увид у мађарску историографију о проблематици националних мањина, односно посебно Срба. Примећује се и да о Србима у Мађарској недостају савремена истраживања у неким областима, рецимо социолингвистичка истраживања билингвизма, неки аспекти етнолошких проучавања (која су се доскора исцрпљивала углавном у области народних обичаја), социјално- психолошка истраживања, и слично. Потребно је подвући значај истраживања савремених проблема, јер иако се можда на први поглед може стећи утисак да је значај који је ова група имала у прошлости надмашио њене данашње снаге и бројност, Срби у Мађарској ипак нису "етнографски споменик". Проучавање њихових савремених проблема може такође да пружи занимљиве увиде. У том смислу вредно је споменути рад професора Војислава Становчића о утицају савременог процеса транзиције у Мађарској на живот српске мањине.

За време трајања скупа било је занимљивих пратећих програма – од концерта српске духовне и световне музике који је 6. децембра приредио Хор Музиколошког института у Академији наука, преко књижевне вечери на којој су представљени писци – Срби из Мађарске, и изложбе "Звезда Сентандреје" Милића од Мачве у Удружењу књижевника, затим фото-изложбе о животу Срба у Мађарској у Етнографском музеју, представљања CD-roma о културној историји Срба у Мађарској и публикације "Етнографија Срба у Мађарској", до могућности да се посете изложба о Хиландару у галерији САНУ и Музеј Српске православне цркве. Нажалост, концерт асамбла Вујичић, који у Мађарској већ годинама на врло високом нивоу негује јужнословенски фолклор, није одржан. И поред занимљивих програма, а и самог Округлог стола, приметно је било да је скуп пратила малобројна публика, што је

вероватније пропуст у организацији него последица незаинтересованости за проблематику мањина у суседним земљама.

Публиковање радова са округлог стола "Друштвене науке о Србима у Мађарској" планира се ускоро на српском и енглеском језику. Овај зборник ће, кад се појави, сигурно постати незаобилазна референца за свакога ко се бави овом малом, али интересантном групом, било њеном историјом и историјом културе, било савременим проблемима.

Младена ПРЕЛИЋ

***VI конференција Међународног удружења за етнологију и фолклор (SIEF)*, Амстердам, 20-25. април 1998.**

По шести пут до сада, у априлу ове, 1998. године, одржана је у Амстердаму у Холандији конференција Међународног удружења за етнологију и фолклор (SIEF). Ово удружење је иначе основано 1964. године, као наследник Међународне комисије за народне уметности и традиције (CIAP), која је постојала од 1929. године. Иако се у називу то не истиче, организација је и по чланству и по проблемима којима се бави орјентисана првенствено, мада не искључиво, на Европу. Велике конференције SIEF-а одржане су неколико пута до сада у неправилним размацима – 1971. у Паризу, 1982. у Суздаљу, 1987. у Цириху, 1990. у Бергену, а претходна, пета конференција одржана је 1994. године у Бечу. Тема ове, шесте конференције, као и претходне, била је везана за етницитет, а насловљена је као: "Roots and Rituals : Maniging ethnicity" / "Корени и ритуали : управљање етницитетом". Поред SIEF-а, организатори и домаћини су били и Mjertens institut Краљевске Холандске академије наука и уметности, Холандски центар за популарну културу, Холандски музеј на отвореном простору и Белгијски краљевски комитет за фолклор.

У позиву, упућеном од стране организатора етнолозима и научницима сродних дисциплина, нагласак је стављен на "корене и ритуале", под чиме се у ствари подразумевају обрасци помоћу којих се етницитет свесно организује и одржава, односно културна средства и стратегије помоћу којих групе дефинишу и разграничавају себе и друге. "Управљање етницитетом", како је речено, подразумева трајан процес којим групе изграђују свој идентитет и лиминалну, а често и територијалну демаркацију. Обраћена је пажња и на однос етнологије и етницитета, јер се метафоре о етницитету стварају и функционишу не само у свакодневици, него и у самој науци која се етницитетом бави. Данашњи етнолози позвани су да деконструишу оне појмове у чијој су конструкцији делимично учествовали и њихови претходници. У позиву се истиче и да проучавати етницитет значи проучавати симболе, одговарајућу интерпретацију историје, ритуале, образовање, културне институције, етничку политику, али и тензије и конфликте. Истакнуто је и да је о теми етницитета последњих година много речено и написано, али да она тиме није исцрпена – нова питања отварају се услед великих промена које су захватиле друштва на европском Истоку, у којима се у великој мери мењају етнички и национални идентитети и односи, али и на Западу, где имигранти и планиране интеграције националних држава с једне, а процеси регионализације с друге стране упућују своје изазове питањима идентитета. Постављено је питање: Зашто уопште људи организују и одржавају замишљена (етничка) друштва, заснована на заједничкој перцепцији корена и ритуала, и, како се та друштва организују и одржавају, и у културној пракси, и у етнолошкој науци? У позиву се такође инсистира на повезаности етницитета и модерности (са чиме се вероватно не би сви сложили) – јер, наводно, потреба за организовањем етничких идентитета расте са модерношћу и модернизацијом, у време пропадања старих структура које су чврсто дефинисале идентитет и друштвене улоге појединца.

Учешће је пријавило преко 200 учесника, а прочитано је око 170 реферата. Осим етнолога и културних антрополога на конференцију се одазвао и један број историчара. Из Источне Европе стигао је много већи број пријава него на претходним конференцијама, али многи нису реализовали свој долазак. Приметно је било и несразмерно мало пријављених учесника из земаља са значајном традицијом у области етнологије и културне антропологи-

је, као што су Русија, Француска, Шпанија, или Пољска, а, уз домаћине, преовлађивале су колеге из Централне Европе и Скандинавије.

У току петодневног рада конференције, десет реферата је прочитано у преподневним пленарним заседањима. Уз то, уводно предавање одржао је Конрад Кестлин (Аустрија), који је и председник SIEF-а, а завршно Херман Роденбург (Холандија), председник организационог комитета конференције. Поподневни рад одвијао се у чак тринаест посебних секција, чије су теме биле: 1. европска етнологија и конструкција етницитета, 2. етницитет и музеј, 3. етницитет и нација, 4. регионализам и етничке групе, 5. доминантна култура и етничке групе, 6. акултурација и етнизација, 7. имигранти и њихова домовина, 8. симболизам и ритуал, 9. туризам, 10. етничка обележја: језик, 11. етничка обележја: храна, 12. етничка обележја: игра и песма, 13. неки посебни аспекти етницитета (етницитет и стереотипије, хибридност, насиље, женске студије). Што се тиче презентираних радова, они представљају лепезу приступа и проблема – од политичких аспеката етничког идентитета међу племенима у Западној Африци преко бројних случајева конструкције и одржавања идентитета већина и мањина у Европи, до питања самоидентификације једне савремене групе украјинских студената у Канади. Интересантно је да је насиље сврстано у последњу групу, "неки посебни аспекти етницитета". Тај детаљ указује на то да се, иако су анализиране и конфликтне ситуације и политичка употреба етницитета, конфликт не сматра као нешто што је иманентно постојању етничке разлике. Велики број паралелних секција отежавао је увид у целину рада конференције, али приметно је да се нација, национализам и идентети већинских популација, а не само малих заједница и мањинских група све више налазе у центру пажње етнолога и културних антрополога. Наша етнологија била је заступљена само једним радом, "Земља као симбол етницитета" Ласте Ђаповић (Етнографски институт САНУ). Штета је што није било више могућности да се представимо на овом скупу, јер је постојало приметно занимање за то шта се данас ради у нашој средини у оквиру етнологије, с обзиром да смо више година били одсутни са међународних конференција.

Рад скупа био је у суштини обележен једним питањем, које се испољило већ првог дана у току пленарне сесије, у предавању Томаса Х. Ериксена "Етницитет и култура: други поглед". То је питање поновног преиспитивања односа културе и етничког идентитета. Модерни приступи етницитету заснивају се на претпоставци да се границе културе и границе етничких група не поклапају. По Ериксеновом мишљењу, међутим, то схватање је многа истраживања одвело у крајност потпуног пренебрегавања кључног појма наше дисциплине – културе – као појма којим етницитет може да се објашњава, а не само поткрепљује. Ериксен сматра да културне разлике постоје, али о њима данас није "политички коректно" говорити. Култура реално постоји, каже он, и о њој се мора говорити и изван процеса конструкције и реконструкције. Националне елите манипулишу масом, креирају, конструишу етничке и националне идентитете, али масе којима се они обраћају нису *tabula rasa*. На пример, тврди Ериксен, Индуси су нација, и поред 700 језика, и то не само зато што су их елите "створиле", него зато што заиста деле неке културне, а поготово моралне обрасце. Предлог повратку култури као аспекту етницитета којим он може да се објашњава је наишао на велико одобравање у дискусији. У извесном смислу, овим је у ствари предложен умерени повратак идеји есенцијализма, или бар њено поновно пажљиво преиспитивање. Есенцијализам и примордијализам били су прогнани из расправа о етницитету, мада су заправо оставили иза себе проблеме који су били више прећуткивани него до краја расправљени. Ериксен сматра да се идеја флексибилности етницитета не може доводити до крајности – људи су флексибилни, али лимитирано ("Могу да изаберем да говорим само немачки до краја живота, али не могу да изаберем свој матерњи језик; могу да научим немачки и да одлучим да ћу се користити само њиме, али он ипак неће постати мој матерњи језик; вероватно ћу га говорити с нагласком, а изворни говорници ће моћи да ме препознају као странца" итд). За овакав "опрезни повратак есенцијализму" залаже се и Ентони Смит, који је одржао предавање под називом "Свети етницитет: улога религије у одржавању и обнови етничких заједница".

Изазов претходним радовима упутила је Џудит Оукли, својим прилогом "Неукорењеност против просторног фиксирања" у коме се бавила неким граничним случајевима – избеглицама, маргиналцима, Ромима, и, у том контексту изненадјујуће, и интелектуалцима који, не само што сами циркулишу преко добро дефинисаних националних граница, него своју интелектуалну делатност усмеравају управо према преиспитивању идеје постојања таквих граница. У ову последњу групу Оукли је убројала и етнологе и антропологе. По њеном мишљењу, не сме се заборавити да постоје не само појединци, него читаве категорије људи чија је веза са коренима и земљом проблематична, и који себе не дефинишу "коренима" (roots), него "путањама" (routes). За њих је управо кретање, путовање, прелажење граница, неодвојиви део идентитета.

Сумирајући рад конгреса може се приметити да на теоријском плану није било нових идеја – све што се могло чути већ је присутно последњих година у научним расправама. И поред сучељавања опонентних мишљења, контраверзе које прате питање проучавања етницитета остале су још увек неразрешене. Али, могао се приметити један опрезан, умерен повратак неким есенцијалистичким схватањима, и одбацивање радикалног конструктивизма. Мада је у неким радовима донекле оспораван и сам појам етницитета (као вештачки концепт који су етнолози створили, и стварност коју истражују "подесили" према том концепту, да би он затим постао општеприхваћен), с друге стране призната му је снага коју научници не могу да објасне искључиво рационалним разлозима и интересима.

Четвртог дана рада конференције, био је организован излет до Арнема, града на граници према Немачкој, и посета највећем музеју на отвореном простору у Холандији. Учесници Конференције имали су прилике и да посете Музеј тропских области у Амстердаму, који излаже изузетно богате колекције ваневропских култура, посебно Индонезије.

За време рада Конференције, одржана је и скупштина SIEF-а. Усвојен је статут којим је поново омогућено индивидуално чланство у овој организацији, као и предлог да се следећи скуп који ће бити посвећен обредима прелаза, организује 2002. године у Будимпешти, под називом "Making a change: time, space, passage" / "Прављење разлике: време, простор, прелажење".

Младена ПРЕЛИЋ

Међународна конференција *Art Design and Folk Tradition*

У Санкт Петербургу, у Русији, је од 11 – 15. маја 1998. године одржана недеља моде *The Admirality Needle,* а као њена пратећа манифестација и Друга научна конференција *Art Design and Folk Tradition*.

The Admirality Needle је једна врста интернационалног форума чији је циљ промоција младих и талентованих модних дизајнера (креатора). Оваквом врстом манифестација, којих је више у свету, млади и талентовани дизајнери добијају реалну шансу да себе промовишу у свету моде. У недељи моде имају прилику да се упознају са радом својих колега из земље али и иностранства. Истовремено своје колекције, они представqају не само својим присутним колегама и студентима факултета за дизајн већ и жирију чији су чланови руски и креатори моде из иностранства.

Читаве недеље, свакога дана, поред модних ревија, организују се и разговори са креаторима који су уједно и чланови жирија. Такође, пропратна манифестација модне недеqе су и семинари о моди. 1998. године на *The Admirality Needle* учествовали су креатори из Русије, Белорусије, Украјине, Литваније, Естоније, Казахстана, Финске, Данске, Италије, Велике Британије, Француске и Јужне Кореје.

Недељу моде, као пратећа манифестација, употпунила је и научна конференција *Art Design and Folk Tradition*. Ове године је прочитано двадесет пет реферата. Референти су се углавном бавили питањима односа савременог (уметничког) дизајна и народног (традиционалног) одевања. Највећи број реферата, што је и разумљиво, односио се на достигнућа по овом питању које су поднели сарадници Факултета за уметност и дизајн из града домаћина, Санкт Петербурга.

Од презентованих, издвојили бисмо саопштење Christiane Marie Preisinger *Fashion Designs with "Folk-Traditional-Roots" in the Past and Presence* из Аустрије у коме се она осврнула на питања уметничког дезена и његовог народно-традиционалног порекла у прошлости и данас; и Александра Васиљева, модног креатора који живи и ради у Паризу који је одржао врло инспиративно предавање о руском костиму и његовом утицају на француску моду двадесетих година овога века (*Русский костюм и его влияние на французскую моду 1920-их гг.)*

На овој Научној конференцији Југославија је била представљена рефератима: *Традиционални костим Срба* Мирјане Менковић (Етнографски музеј, Београд) и *Акултурацисјки процеси и народна одећа Румуна, Чеха, Мађара и Словака у јужном Банату* Милине Ивановић-Баришић (Етнографски институт САНУ, Београд) и Драгане Јовановић-Вечански (Народни музеј, Вршац).

Сви реферати су објављени у публикацији *Художественное моделирование и народные традиции (Материалы второй Международной научной конференции)*, Санкт Петербург, 1998. година.

Током конференције организована је посета Руском Етнографском музеју. Присутни су имали прилику да виде изложбу Балтичког текстила и уђу у музејску ризницу и разгледају поставку сеоског костима и накита повлашћених сеоских слојева.

Милина ИВАНОВИЋ-БАРИШИЋ

Трибина: WWW. agresija: *Ка етнографији комуникације Интернетом у времену рата*, Филозофски факултет у Београду, 17. јула 1999.

Поводом агресије на нашу земљу током маја и јуна месеца одржавана је на Филозофском факултету у Београду протестна *Трибина*. Сваког четвртка, наставници и сарадници са неког од одељења Факултета јавно су представљали своје анализе, тумачења и резултате *ad hoc* истраживања различитих аспеката рата који је НАТО водио против Југославије. Међу запаженим трибинама била је и она коју је 17. јуна 1999. организовало Одељење за етнологију и антропологију насловивши је: WWW. agresija: *Ка етнографији комуникације Интернетом у времену рата.*

На трибини су учествовали етнолози: Весна Вучинић, Слободан Наумовић, Смиљана Антонијевић и Милош Миленковић, као и археолог Михаило Милинковић.

Медијатор *Трибине* била је Весна Вучинић.

Циљ трибине био је да се кроз повезивање научних сазнања и искустава насталих непосредним учествовањем у различитим доменима комуникације Интернетом оствари потпуније разумевање могућности које размењивање информација тим каналом нуди у веома специфичној ситуацији каква је рат. Осим наведеног ужег научног циља, организатори су навели и своја шира очекивања. На првом месту, ради се о могућности да се помоћу Интернета као медија стекне потпунији увид у сложени след и логику догађаја за време НАТО агресије и различите домаће и стране ставове о тим догађајима. Затим, истакнута је могућност да се приликом истраживања успоставе нови професионални и људски контакти у оквиру различитих културних и друштвених контекста и група. Најзад, указано је на могућност (и потребу) поновног афирмисања у нас помало запостављене етнографске традиције која се бави проучавањем процеса комуникације.

Редослед излагања тежио је да реконструише специфичну логику "пловидбе" Интернетом, обједињавајући истовремено кретање по три осе. Вертикално кретање у току излагања ишло је од приче о најопштим својствима ка указивању на веома специфичне карактеристике Интернета као комуникационог канала (од историјата и основних принципа функционисања Интернета до правила успешне комуникације и "етикеције на Мрежи"). Хоризонталну осу оцртавало је кретање од једне ка другој врсти услуге коју нуди Интернет (од WWW, језика html и разних врста site-ова, преко e-mail-a и mailnig lists, до live chat-a и ICK-a). Трећу осу трасирао је пут од **чисто сазнајних аспеката** комуникације Интернетом,

првенствено у домену једносмерне комуникације, до **сазнајно-интерактивниих аспеката,** односно двосмерне димензија комуникације између корисника Интернета. Излагачи су на још један начин показали да поштују природу предмета који представљају. Наиме, сва излагања била су праћена одговарајућим визуелним илустрацијама (сам графички изглед сајтова, појединачни садржаји као што су фотографије, карикатуре или колажи који су представљени на поменутим сајтовима, као и други материјали).

Слободан Наумовић је своје излагање насловио: *Између "делања информацијама" и "борбе за истину": Сазнајни аспекти комуникације Интернетом у времену рата.* Указао је на основне елементе неопходне за разумевање сазнајних посебности комуникације посредством Интернета у времену рата. Акценат је био на једносмерној комуникацији Интернетом, посебно у домену сервиса WWW (World Wide Web), односно на начинима претраживања мреже и трагања за презентацијама које покривају одговарајуће садржаје (сакупљање информација) као и стратегијама пласирања жељених информација посредством мреже (делање информацијама).

Наумовић је излагање организовао у три целине. Указавши прво преко ефектног примера (облепљени прозори као српски "Windows 99") на растућу свест о присуству информатичке цивилизације у нашој средини, Наумовић се затим осврнуо на основне тематске целине савремених усмених прича о мрежи – на "интернет фолклор" (Интернет као појава са магијским и дивинаторним својствима, Интернет као радикално другачија стварност од "стварне" стварности, Интернет као свет претеће "хипер-слободе", наша победа на Интернету). Потом је изнео тезу да природа мистификација својстава Интернета разоткрива полу-свесна очекивања од те нове "техно-магије". Иза таквих нереалних очекивања у ствари стоје стварне људске потребе које се у специфичним условима рата могу задовољити посредством Интернета. То су потребе за поузданим сазнањима, делањем информацијама и међуљудским контактом. У завршном, трећем одељку, Наумовић је уз помоћ примера указао на основне стратегије представљања жељених података на Интернету, односно правила делања информацијама. Те три стратегије по њему почивају на три типа односа према информацији: информацији као средству за остваривање циљева (првенствено политичких), информацији као циљу по себи (борба за "Истину") и информацији као облику одговорног делања ("рекох и спасох своју душу"). На тај начин, слушаоци су уведени у следећи сегмент трибине.

У излагању *Поређење међусобног представљања Срба и Албанаца на Интернету* Милош Миленковић анализира Интернет презентације Владе Републике Србије и албанских паравладиних сервера.

Садржински Миленковић показује да албански сајтови стављају нагласак на уочљиве слике које истичу креирање и приказивање жртви као и на конкретну акцију – војну, хуманитарну или медијску. Они садрже појмове попут: евиденција, чињеница, извештај, вишеструко сведочење, научити и сл. Српски сајтови упућују на контемплацију етичких принципа, као што су правда, истина, морална осуда, уз приказивање историје и антропогеографије, да би тек у другој фази НАТО агресије нагласак стављали на информације о угрожености земље и страдањима појединца, посебно цивила. Хронолошки посматрајући интернет презентације Миленковић констатује да се албански сајтови појављују још 1994-1995, а српски тек после споразума у Дејтону. Дакле, албански сајтови појавили се неку годину пре српских, и то увек као научно знање супротстављено српској науци компромитованој "комунистичким наслеђем, национализмом или митоманијом". Српски сајтови су замке демантовања избегавали у историографским приказима, предањима, историјом уметности, политичкој историји (дозвољеном-недозвољеном) критиком комунистичких грешака..., што значи да указују на разлику између информације и безброј истина.

Миленковић закључује да српски сајтови нису створили адекватан вид презентације због неправилног коришћења ресурса мреже, чиме су потпомогли претходно створени имиц неуклопивости у свет глобалне комуникације.

Анализа порука упућених другима по Миленковићу представља легитимну етнолошку тему, односно покреће низ питања о етницитету и етничким односима. На тај начин се може жанровски пратити однос између прошлости и будућности, односно његова веза са садашњошћу и фактуалистички приступ стварности.

Тема излагања Михаила Милинковића је била *Од личне преписке до дискусионог форума*. У излагању је презентована динамика интернет комуникације једног археолога, која је започела пре агресије на Југославију и још траје. Милинковић је на основу контаката у оквирима *византолошког mailing list-а* који се почетком агресије распао и новоформираног *Modern Balkan List,* формирао свој сопствени mailing list преко којег се трудио да на објективан начин прослеђивањем порука информише колеге о збивањима у земљи. На тај начин је показао механизам како се од уже стручне комуникације прелази на комуникацију о актуелним збивањима у Југославији, чија је сврха да се подстакне јавно мнење како код нас тако и у иностранству.

Весна Вучинић је излагање *Садржај и дилеме академске комуникације* изнела у пет теза:

1. ПОЧЕТНЕ ДИЛЕМЕ: У излагању на конкретном примеру преписке са једним америчким антропологом В. Вучинић је покренула питање "да ли је могуће раздвајање приватног од професионалног Ја".

2. КОНТЕКСТ КОМУНИКАЦИЈЕ који се састоји из

а) личне мотивације

б) усмерења ка циљној групи – уже специјалистичкој популацији као што је (Anthropology of Space and Place, R.C.I.G.).

ц) ефекат – утицај на антрополошко јавно мнење

д) метод – циркуларно писмо и његов садржај

3. ДИНАМИКА КОМУНИКАЦИЈЕ – размењене су четири поруке (Sacred Land, Serbian Genocide, Facts and Sources, Rationality and Emotions) које представљају полемике са једним чланом групе.

4. САДРЖАЈ КОМУНИКАЦИЈЕ – углавном је обухватао оптужбе упућене Србима, односно српским интелектуалцима. С друге стране ауторка је проблематизовала и оспоравала основне дефиниције концепата на којима се оптужбе заснивају са примерима из контекста који су ближи полемичару и члановима листе (Ирска, амерички Индијанци, Јужна Африка)

5. ЗАВРШНЕ ДИЛЕМЕ – В. Вучинић наглашава да су масовни медији (дакле, антрополози их конзумирају као и сваки обичан човек) и наручене етнографије главни извори информација међу америчким антрополозима.

Посебно се осврће на књигу Tone Bringa, *Biti Musliman na bosanski način*, BiH: "Dani" 1997 (Tone Bringa, *Beinag Muslim the Bosnian Way*, Princeton: Princeton University Press, 1995) и Noela Malkolma, *Bosnia: a Short History*. В. Вучинић предлаже, да би се подигао ниво критичке свести у професионалном смислу, треба да се конципирају индивидуални и колективни пројекти – Интернет презентације, као и да се учествује на међународним скуповима и објављују релевантни научни радови.

Смиљана Антонијевић је у излагању *Свакодневни живот на интернету* анализирала индивидуални контакт који је у периоду НАТО агресије посредством програма ICQ (*I seek you – Тражим те*) на Интернету остварен између обичних људи, тј. просечних корисника глобалне мреже. Седамдесет корисника из 21 земље иницирало је контакт са корисником из Београда. Постоје два мотива контакта: мотив да се добију информације које нису медијски посредоване и мотив да се добију информације о свакодневном животу људи у ратом захваћеном простору.

С. Антонијевић је показала да је савремена технологија довела до инверзије класичног схватања рата. С једне стране је дошло до прекида контаката, а с друге стране посредством интернета успостављен је нови вид комуникација. Тако сајбер-комуникација може имати позитиван утицај на остваривање друштвених односа између припадника различитих народа, омогућавајући да се у конкретној интеракцији пониште евентуалне етничке предрасуде.

* * * * *

Излагања представљена на овој трибини указла су на сврсисходност етнолошког проучавања "Интернет свакодневице", односно посебан угао посматрања и анализе Интернет комуникације.

Сврха ових излагања није била само да се укаже на разноврсне садржаје и њихове сазнајно-интерактивне поруке, подстакнуте ратним догађајима, већ и на изналажење једног новог метајезика. Такав научни дискурс отвара разноврсна поља и будућих етнолошких истраживања – нови вид виртуелне истраживачке праксе.

Мирослава ЛУКИЋ-КРСТАНОВИЋ
Мирослав НИШКАНОВИЋ