UDC 39 (05)

YU ISSN 0350-0861

СРПСКА АКАДЕМИЈА НАУКА И УМЕТНОСТИ
ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ

ГЛАСНИК

ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА

XLIII

Београд 1994.

ГЛАСНИК

ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА

XLIII

UDC 39 (05)

YU ISSN 0350-0861

THE SERBIAN ACADEMY OF SCIENCES AND ARTS
ETHNOGRAPHICAL INSTITUTE

BULLETIN
OF THE ETNOGRAPHICAL INSTITUTE
XLIII

Accepted at the meeting of the Serbian Academy of Sciences and Arts' Social Science Department on December 6th 1994.

Београд 1944.

UDC 39 (05)

YU ISSN 0350-0861

СРПСКА АКАДЕМИЈА НАУКА И УМЕТНОСТИ
ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ

ГЛАСНИК
ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА
XLIII

Примљено на Седници Одељења друштвених наука САНУ одржаној 06. децембра 1994. године на основу реферата академика Обрена Благојевића и дописног члана Драгослава Антонијевића.

Београд 1994.

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

Рецензенти:
АКАДЕМИК ПЕТАР ВЛАХОВИЋ, ДОПИСНИ ЧЛАН САНУ ДРАГОСЛАВ АНТОНИЈЕВИЋ, ДР МИЉАНА РАДОВАНОВИЋ ДР ДЕСАНКА НИКОЛИЋ, ДР СЛАВЕНКО ТЕРЗИЋ, ДР ДУШАН ДРЉАЧА

Лектор:
ЛЕПОСАВА ЖУНИЋ

Превод резимеа:
РАДИЦА ПОПОВИЋ

Штампа:
Г.П. „ПРОСВЕТА“ — БЕОГРАД

Тираж:
600 примерака

Штампање финансирано из средстава Министарства за науку и технологију Републике Србије

САДРЖАЈ — SUMMARY

NAUČNI SKUP
РАСПРАВЕ О НАРОДНОЈ ТРАДИЦИЈИ — ДАНАС

SCIENTIFIC MEETING
DISCUSSION ON FOLK TRADITION TODAY

РАСПРАВЕ И ЧЛАНЦИ

TREATISES AND ARTICLES

ОСВРТ

REVIEW

IN MEMORIAM

ХРОНИКА

CRONICLE

ОСВРТИ И ПРИКАЗИ

BOOK AND REVIEWS

Гласник Етнографског Института САНУ, књ. XLIII
Bulletin of the Ethnographical institute SASA vol. XLIII
Београд 1994.

РАСПРАВЕ О НАРОДНОЈ ТРАДИЦИЈИ — ДАНАС

Никола ПАНТЕЛИЋ
Етнографски институт САНУ, Београд

(Прегледни чланак)
UDK 398.1

ЗАШТО *РАСПРАВЕ О НАРОДНОЈ ТРАДИЦИЈИ ДАНАС*

Уводно излагање садржи повод и резлоге за одржавање научног скупа „Расправе о народној традицији — данас", као и очекивања организатора у вези са постављеним питањима позваним референтима. Указано је на значај, континуитет вредновање, али и на манипулисање са народном традицијом и културним наслеђем уопште у савременом тренутку. На крају излагања је збирни апстракт поднетих саопштења..

Кључне речи: народна традиција, културно наслеђе, савременост.

Опредељење Етнографског института САНУ да на крају сваке године организује и припреми научни скуп на коме ће се разматрати једно од актуелних питања етнолошких проучавања у вишедисциплинарном приступу, као и проблеми везани за изабрану тематику, произлази из постављених задатака у обједињеном, дугорочном научноистраживачком пројекту *Етнологија Срба и Србије*, и динамике утврђених послова. За крај 1993. године, одлучили смо да тема научног скупа буде *Расправе о народној традицији данас.* Намера је да се размотре у датим општим друштвеним околностима, стање проучавања народне традиције, првенствено са етнолошког становишта, али истовремено да се укључе и општији културноисторијски погледи и тако провере опредељења научноистраживачких настојања у решавању задатака и планираних послова, и сагледају правци њиховог ваљаног спровођења.

Данас, када се многи обраћају традицији као средству за ослобађање од неких идеолошких стега, предрасуда о њеној улози и значењу, и некадашњег негирања наслеђа као изворишта народносних одлика и када ту исту традицију многи употребљавају као средство комерцијализације, па и вулгарне пропаганде, изражене нарочито у продаји сваковрсних творевина као „правог" историјског и културног наслеђа, неопходна је реч стручњака и научна испитивања и одговори. То захтева и истовремена појава многих (од политике, журналистике до трговине) који се сматрају позваним и побуђеним да дају своја мишљења, па и тумачења народне традиције и упуштају се у расправе, заузимају ауторитарне ставове, често без довољних или, пак, икаквих знања и акрибичности о материји о којој је реч. Истина, свако има право на своје мишљење, став, па можда и на приватно расправљање о томе шта сматра културним наслеђем народа, шта су националне традиције итд. Међутим, опасност лежи у, рекао бих, појави већег броја некомпетентних и агресивних само-

званаца, које подржавају и потпомажу и неке институције, и у често веома примитивном представљању и тумачењу народне традиције. То несумњиво проистиче, добрим делом, из себичних и пробитачних интереса различитих чинилаца у друштвеној структури. Напред речено, углавном се ослања на ниски образовни и културни ниво и незнање знатног дела оних којима се обраћају такви „тумачи и пропагатори" народне традиције. Наравно, ово није довољно само констатовати, одређне појаве треба испитивати, прикупљати релевантне податке и научно их анализирати и објашњавати. Зато је у средишту научног интересовања и један од примарних задатака Етнографског института САНУ, још од његовог оснивања, проучавање културног наслеђа, његова трансформација, нестајање неких и обликовање нових форми, као и значења, како у прошлости тако и у савремености.

И до сада је било научних расправа о овој проблематици са различитих становишта. За унапређивање истраживачког рада и научне методологије у области ове тематике, свакако, целисходно је изнова расправљати и долазити до нових сазнања и погледа.

Приликом опредељивања за тему окупа и током припрема одредили смо ближе сврху и настојања какве бисмо резултате желели да остваримо. Пре свега, желели смо да преиспитамо идеје и схватања о народној традицији, затим стање, вредновање и проученост народне традиције, али исто тако и стање проучавања данас. Затим, да се истакну ближа појмовна одређења и ставови појединих научних дисциплина према народној традицији. Да се осврне на место и улогу традиције у историјској прошлости и у савременим цивилизацијским процесима друштвенополитичких токова. Такође, да се размотре, провере или само означе одређна значења и функције народне традиције у очувању етничког идентитета, у етнокултурном прожимању и/или одбојностима до којих долази на нивоу нација, у међунационалним односима, у оквиру регија и локалних етнокултурних заједница, па и у сеоским и градским срединама и одређеним друштвеним слојевима и међу конфесијама. Да се објасне ставови према неговању, испољавању и представљању народне традиције, првенствено као стваралаштва. Да се покажу или објасне одређени узроци и последице обнављања неких видова и сегмената традиције, па начин, облици и интезитет исказивања међу појединцима, у јавном животу, средствима информисања. Свакако, нису очекивани потпуни одговорои на сва поменута питања, али се пошло од претпоставке да се може омогућити њихово целовитије сагледавање, анализирање и дефинисање изученог. Полазећи од схватања да је наслеђе преношење духовних тековина из генерације у генерацију и као такво изузетно значајно, чак одлучујући чинилац културе, па да оно одређује и омеђава развијање и напредак друштва уз друге факторе, мислимо да организовање научног скупа о народној традицији данас има смисла и позвани смо да дамо свој допринос њеном одређењу и вредновању.

За скуп је припремљено више од двадесет саопштења. У излагањима аутори ће дати одговоре на многа питања која су назначена као настојање и повод за организовање скупа. У неколико реферата приказују се дубоки корени наше културноисторијске традиције, као и везе са савременим стањем традиције или њеним испољавањем данас. Неколико реферата бави се одређеним теоријским

питањима и одређењима истраживачких поступака. Затим, ту су и прегледи културног наслеђа и његовог учешћа у савременом животу. Најзад, у неколико саопштења расправља се о савременим погледима на традицију у нашој свакодневици и о истраживањима те традиције са неким новим методолошким одређењима у приступу, као и извесним савремним погледима на ово изузетно важно питање. Значајан допринос скупу је, свакако, дала вишедисциплинарност приступа, у ствари учешће истраживача из различитих научних дисциплина.

Гласник Етнографског Института САНУ, књ. XLIII
Bulletin of the Ethnographical institute SASA vol. XLIII
Београд 1944.

Nikola PANTELIĆ
Etnographic institute SASA, Belgrade

Review Article
UDK 398.1

WHY DISCUSSIONS ON FOLK TRADITION TODAY

The introductory paper explains the motives and reasons for holding the scientific conference "Discussions on Folk Tradition Today", as well as the expectations of the organizers concerning the issues placed before the invited participants. It also points to the importance of folk tradition, its continuity and evaluation. In addition, attention has been drawn to the manipulation with tradition and cultural heritage at the present time. An overall summary of the papers read at the conference is given at the end.

Key words: folk tradition, cultural heritage, contemporary times.

The orientation of the Ethnographic Institute of the Serbian Academy of Sciences and Arts to organize a scientific conference at the end of each year on which one topical issue of ethnological research, together with problems linked with it, is to be considered in a multidisciplinary approach, results from the tasks set in the long-term project *Ethnology of the Serbs and Serbia* and the intensity of their realization. The theme of the 1993 conference was *Discussions on Folk Tradition Today*. The aim was to analyse the state of the research of folk tradition in general social circumstances, primarely from ethnological standpoint. Besides, our intention was to include historico-cultural views as well, in order to check the orientation of scientific research activities in solving problems, and to outline possible ways of their realization.

At the present time, many have turned to tradition seeing in it a means of getting rid of ideological restraints, prejudices against its role and significance, and the former negation of heritage as a source of specific national characteristics. The very same tradition is used in commercial purposes, as well as in vulgar propaganda promoting the selling of various products, claimed to be "authentic" historical and cultural heritage. In such a situation it is necessary to hear what experts, have to say on this subject, and take into account the results of scienitific research. Besides, there is an increasing number of individuals in all fields of life (ranging from politics, press, to commerce) who consider themselves competent and feel impelled to give their opinions, and even interpretations of folk tradition. They participate in discussions, take authoritarian stands, often lacking necessary, or any, knowledge of the subject. To be true, everyone has a right to state his opinion, viewpoint, and perhaps to involve himself in private discussions on what he deems to be cultural heritage of a nation, what national traditions are, etc. However, the danger is in the appearance of a large number of incompetent and agressive self-proclaimed experts, supported and sponsored by some institutions, who present and interpret folk tradition in a very primitive way. To a great extent,

this has resulted from selfish interests of different factors in the social structure. Such "interpretors and propagandists" of folk tradition mainly count on the low educational and cultural level and ignorance of larger part of their public. It certainly is not enough just to diagnose the state of affairs; it is also necessary to investigate certain phenomena, to collect relevant facts, to provide them with a scientific analysis and explanation. Therefore, the study of cultural heritage, its transformation, the disappearance of some of its forms and meanings and the formation of new ones in the past as well as in the present, has been in the focus of scientific interest and one of the main tasks of the Ethnographic Institute, ever since its foundation.

Up to this time, this issue has been a subject of scientific discussions, starting from different viewpoints. Having in mind the advancement of research and scientific methodologies in this field, it is undoubtedly useful to start new discussions and thus come to new findings and conclusions.

When choosing the theme for the 1993 conference and during its preparations, we tried to define its aims and possible results. First of all, we wanted to question different ideas and views of folk tradition, then its status, evaluation, the extent to which it has been studied up to now, as well as the level of the research today. Besides, one of our objectives was to present more precise definitions and the treatment of folk tradition in several scholarly disciplines. Therefore, it was necessary to take into consideration the place and role of tradition in history and contemporary civilizational processes of socio-political streams. One of the assigned tasks was to study, check or just indicate meanings and functions of folk tradition in preserving ethnic identity, in ethno-cultural permeation and / or antagonism between different nations, in regions and local ethno-cultural communities, rural and urban surroundings, different social strata and religions. Then, it was also important to explain different attitudes towards cherishing, manifestations and representations of folk tradition. Finally, we focused our attention on establishing or explaining certain causes and consequences of the restoration of some aspects or segments of tradition, on the forms, ways and intensity of their manifestations among individuals, in public and the media. Of course, we did not expect definite answers on the previously mentioned questions; we were of the opinion that it was possible to give more detailed picture, analysis and definitions of the investigated problems. Heritage is handing down of creations of spirit from a generation to a generation and, as such, is of tremendous importance. It is a crucial cultural factor, which, together with others, determines and set bounds to the development and progress of a society. On the basis of this, it is evident that organizing a scientific conference on folk tradition today is worthy of an effort, and that we have to give our contribution to its definition and evalutaion.

More than twenty papers have been prepared for this conference. In them, the authors will give answers to many questions indicated as aims of this conference. Several studies deal with deep roots of our historico-cultural tradition, as well as the connections of the present state of tradition or its manifestations nowadays. Some theoretical issues and definitions of the research methodology have been in focus

of several papers. Then, surveys of cultural heritage and its role in everyday life are also given. Lastly, some studies analyse modern views on tradition in our everyday life, new methodological approaches, as well as some modern views on this extremely important issue. The participations of scholars from various scientific fields gave the conference its multidisciplinary mark.

Гласник Етнографског Института САНУ, књ. XLIII
Bulletin of the Ethnographical institute, SASA vol. XLIII
Београд 1994.

Андрија ГАМС
Београд

(Прегледни чланак)
UDK 398.1:316.75

ТРАДИЦИЈА У СВЕТЛОСТИ РАЦИОНАЛИЗМА И РОМАНТИЗМА

Рационализам (XVII и XVIII) век и романтизам (крај XVIII и почетак XIX века) јесу две духовне струје од особитог утицаја на модерну европску и светску цивилизацију. Рационализам, реакција на средњовековни мистицизам, истиче власт разума, критичку мисао, док романтизам трага за трансцедентним, интуицијом сазнатљивим. Те две струје доприносе даљем развоју филозофије, уметности и науке. Трајан допринос рационализма је у истицању идеје толеранције, која чини суштину те духовне струје. У погледу традиције, рационализам има у основи негативан став, док романтизам у традицији налази аутентични израз оригиналних народних духовних кретања.

Кључне речи: традиција, рационализам, романтизам, просветитељство, толеранција.

Рационализам и романтизам су два духовна и друштвена покрета у нововековној Европи који су најјаче утицали на уобличавање модерне европске, а затим и светске културе и цивилизације.

Рационализам се зове још и покрет просвећености. У ствари, рационализам је филозофска основа и садржина покрета просвећености, иако у ужем стручно-филозофском смислу рационализам значи одређне филозофске дисциплине, махом идеалистичке (нпр. Декартова рационалистичка филозофија). Као садржина покрета просвећености, рационализам има шири смисао: власт разума, објашњавање природних и духовних појава и ентитета путем строге критичке логике, без емоција, предубеђења, митског веровања. Рационализам у том смислу био је покрет управо супротстављен средњовековном мистицизму, некритичкој догматској вери и веровању. Овај основни став средњовековног хришћанства карактерише синтагма *Credo quia absurdum — Верујем јер је апсурдно* тј. логички недоказано и недоказиво, насупрот Декартовом филозофском полазишту *Cogito ergo sum — Мислим, дакле постојим.*

То је све и схватљиво кад се има на уму да су друштвени носиоци рационализма били нова грађанска класа која се бавила занатском производњом, мануфактуром и трговином, као и просвећени делови осталих друштвених слојева, племства, махом осиромашеног, па и понеки католички свештеник, на пример Еразмо Ротердамски, хуманист с краја XV и почетка XVI века. Насупрот томе, католицизам у Западној и Средњој Европи крајем средњег и почетком новог века, засићен ирационалним мистицизмом и подржаван инквизицијом, као идеологије феудализма и феудалаца постајао је све назаднији у мери у којој је феудализам као друштвени и привредни систем западао у све дубљу и безизлазнију кризу.

Рационализам као духовни покрет наставак је хуманизма касног средњег века и ренесансе, али и радикалних струја реформа-

ције, нарочито калвинизма и његових касних формација у виду тзв. пуританизма и тзв. деизма.

Рационализам као друштвени покрет био је револуционаран, бар у Западној Европи. Прва грађанска револуција у Европи избила је у Холандији 1568 (која је истовремено била народноослободилачка и верски рат против католичке Шпаније); друга је била Кромвелова револуција у Енглеској 1640, која је истовремено била и верска (пуританска) револуција; трећа 1775. у Сједињеним Америчким Државама, која је такође истовремено била ослободилачки рат; четврта, најрадикалнија, била је у Француској 1789. године. Иако су прве две од тих револуција истовремено биле и верске (у америчкој постоје само неке пуританско-верске примесе), све су оне засниване на друштвено-политичким принципима рационализма.

Романтизам је почео као уметнички, пре свега књижевни покрет, али се после јавља и као друштвени и политички покрет, назван политички романтизам. Свој врхунац је постигао у немачким земљама у периоду од 1790. до 1830, иако родоначелници тог покрета, осим Хердера, нису Немци, на пример, швајцарски Француз Русо (Rousseau), Шкотланђанин Мекферсон (Macpherson), Енглез Берке (Burke).

Романтизам је по својој суштини супротстављен рационализму, има сасвим супротстављена полазишта и у филозофији, и у естетици, и у појединим духовним и друштвеним дисциплинама. У *филозофији*, уместо онтолошког материјализма (или објективног идеализма), истиче субјективни идеализам, уместо емпирије мистични априоризам, уместо скепсе и позитивизма веру у трансцендентно. У *религији*, уместо деизма или деизму сличних толерантних релитија (или евентуално атеизма), наглашава некритичну емоционално-верску оданост средњовековној хришћанској есхатологији и мистицизму. Стога после коначног Наполеоновог пораза и стварања Свете алијансе многи романтици протестантске вере из северних немачких земаља прешли су у Аустрију и примили католицизам. У *уметности* и *белетристици* водећи правац рационализма био је класицизам, који тражи меру, дореченост, јасноћу, извесност, савладавање осећања у интересу виших циљева. Јунаци Корнеја (Corneille) и Расина (Racine), на пример, махом су јунаци из класике који у сукобу личне жеље и моралне обавезе, између страсти и друштвеног правила, потчињавају се обавези и разуму. Насупрот томе, романтизам наглашава обиље и неумереност емоција, патос, страст, слутњу, интуицију, тежњу ка вансеријском и необичном, тајанственом.

Овоземаљску, у основи геоцентричну идејну оријентацију романтизам замењује жудњом ка непознатом, мистериозном, загробном, тежњом да се помоћу необузданих верских осећања продре у оноземаљски свет који се може само слутити, снивати, с оне стране мерљивог и разумом и логиком сазнатљивог.

У теорији друштва и државе рационализам наглашава „друштвени уговор". Теорија друштвеног уговора била је важно идејно оружје против корпоративизма средњовековне друштвене теорије и праксе. Насупрот средњовековној хришћанској теорији да власт владара и племства потиче од Бога, „друштвени уговор" наглашава да власт владара извире из воље народа. Друга важна последица „друштвеног уговора" јесте да су грађани који закључују уговор сло-

бодне и међусобно независне индивидуе које нису везане ни априорним међусобним везама ни зависношћу од других лица, конкретно узевши племића од чије милости зависи њихов друштвени положај, као што повлашћени положај племића зависи од милости Бога. Рационализам, дакле, наглашава индивидуализам, индивидуу са прирођеним од природе односно разума датим личним неотуђивим правима; индивидуа је конститутивни и супстанцијални део друштва; друштво је, дакле, вештачка, уговором створена организација самосталних и међусобно независних индивидуа. То истовремено значи да држава (јер рационалисти нису још разликовали друштво од државе) треба да буде што лабавија, што слабија организација, чији је задатак да изнутра и споља штити слободу и мир грађана. То је тзв. либерална држава. Стога се ни појму народа не придаје нарочити значај. И народ је у основи уговорна друштвена категорија, припадање народу зависи од воље појединца. Језик такође нема нарочити значај, његова је функција такође конвенционална, служи за договорно споразумевање међу људима. Из таквих схватања друштва и човека у њему произлази одређени оптимизам рационалиста у погледу међуљудских односа и будућности човечанства. Они су веровали у могућност мира међу људима ако победи разум у међуљудским односима, ако људи помоћу знања и науке победе своје незнање и заблуде које су извор зла међу њима.

И о овим питањима романтизам има супротан став. По теорији политичког романтизма нису сви људи једнаки, нити су равноправни, нити су рођени са истим, од природе датим правима, нити су индивидуа и индивидуализам основни природни положај човека у друштву. Основни појавни облик друштва је заједница, и то не механички постављена него изнутра чврсто повезана или „органска" тј. врста организма слична биолошким организмима у коме су индивидуе природно повезане, међузависне и подељене у уже групе. Различите функције тих делова унутар организма као целине, на пример различите корпорације одређују и нужну неравноправност тих делова и људи у њима. Основна људска заједница је народ. Народ је „Богом дана" друштвена појава, сваки народ од почетка свог настанка има своју самосвојност, свој идентитет, па, следствено томе, и своју засебну културу, духовно стваралаштво. Кроз духовно стваралаштво сваког народа огледа се засебан и посебан „народни дух" (Volksgeist). Инструмент тог народног духа, односно посебне културе је *језик*. А нормалан организациони облик појединог народа је *држава*. Држава, дакле, није само механичка творевина него најсавршенији друштвени организам која има своју културну, економску и моралну функцију и мисију.

Напоменимо још да није случајно што је Немачка постала центар и главно извориште романтизма, пре свега политичког. Наполеон, иако је био укинуо многе радикалне тековине политичког рационализма у току Француске револуције — чак се прогласио царем — ипак је остао носилац и симбол рационализма према феудалној Европи. У освојеним крајевима укинуо је кметство, прогласио равноправност религија и одвајање цркве од државе, укинуо је сталешке разлике (ново племство је увео само као декор). Истовремено је, међутим, све више наметао француску националну доминацију и тешке порезе, што је у немачким земљама изазвало револт.

Пошто у немачким земљама није било развијене напредне буржоазије, вођство народноослободилачког покрета преузело је племство, које је као ослободилачки програм поставило и обнову пренаполеоновског феудалног сталешког друштва. И заиста, ако се тачно посматра програм политичког романтизма, види се, бар по основним елементима, враћање на прерационалистичке идејне изворе и облике.

Ове уводне напомене су биле потребне да би се боље разумела основна тема овога излагања — однос ових двеју духовних струја према традицији. Из изнетих елемената те две духовне струје јасно се намеће закључак да је став рационализма према традицији негативан, док је став романтизма позитиван. Рационализам сматра традицију инвентаром заблуда човечанства из оног периода када још знање, просвећеност и разум нису били довољно развијени. Рационализам, у целини узев, не цени прошлост, смисао општељудског културног кретања види у будућности. Насупрот томе, романтизам придаје одлучујући значај прошлости, која је нераздвојни део садашње целине народа и оне природне фазе кроз које се развијао, тачније речено разграна̄о (Entfaltung) „народни дух". А *традиција је управо доказ, документ и садржај тог народног духа и његовог развоја.* Поштовање традиције и њено упознавање, анализирање и тумачење једно је од идејних упоришта романтизма. Стога је разумљиво што је поштовање традиција и настављање традиција у друштвеном уређењу, тзв. *традиционализам,* бар у великој мери, битни део идеологије конзервативних, тоталитаристичких, „органистичких" друштвених и политичких идеологија, док је одречан став, у већој или мањој мери, карактеристичан за идеологију либералних, а нарочито револуционарних друштвених покрета (ако под револуцијом подразумевамо радикалну, из основа спроведену, промену основних друштвених установа и вредности).

2

За илустрацију прилаза рационализма традицији нека послужи једно место из Волтеровог (Voltaire) списа *Молитва,* који је завршни део његове расправе *О толеранцији:* „Боже, смилуј се нашим заблудама . . . Ти нам ниси дао срце да мрзимо и да убијамо, него да се међусобно помажемо у лакшем подношењу терета нашег кратког и мучног живота. Не дај да смешно мале разлике међу нама у језику, обичајима, одевању, несавршеним законима, буду поводи мржње и прогањања, да они који ти се клањају у белом мрзе оне који ти се обраћају у црном . . . "

Овај цитат, као и већина Волтерових радова, и белетристичких, пре свега је полемичан спис, алудира на нетрпељивост и искључивост тадашње званичне католичке цркве, али и других цркава које одвајају, осуђују, а ако могу и прогањају припаднике других религија. Истовремено наглашава једну од основних карактеристика тзв. деизма чији је присталица био и Волтер, да је неважно како се обраћамо Богу (који је један и исти за све религије, тзв. „Творац свих светова"), да су обред и верске форме споредне, а важна је истинска оданост божјим принципима разума и морала. Међутим, има једна мисао у цитату која је са гледишта основне теме и основне

поруке тога списа споредна, али за ову тему веома важна: разлике у језику, обичајима, одевању, несавршеним законима јесу *„смешно мале разлике"!* Разуме се та Волтерова мисао односи се и на остале делове и појавне облике традиције.

Изнесн је управо супротан став романтизма по том питању.

Језик је код романтика, иако не једино, али најважније оруђе којим долази до изражаја „народни дух". Језик није вештачка творевина као што тврде рационалисти, он је спонтана, „Богом дана", такође органска творевина, као и сама заједница у којој је поникао. Језик такође има свој развој. Стога су романтици изучавању језика посветили велику пажњу и створили су три основне научне гране за изучавање језика: филологију, лингвистику и етимологију.

Обичаји у очима рационалиста, тим пре што заиста често садрже рудименте ранијих мистичних и анимистичких религија, пре су изгледали као сметње образовању и реформама него „смешни". Ту нису у питању, разуме се, само конвенције, као што су поздрави и други облици комуницирања, него и други разни обичаји приликом обављања послова, прослављања, ванредних догађаја у животу, као што су рођење, закључење брака, смрт, чији је огроман број заиста оптерећивао живот људи, али који су били, а и данас још јесу, условљени одређеним стањем културног развоја. По романтицима, ти обичаји су исто тако драгоцен израз и одраз народног духа, важан сегмент духовног стваралаштва народа. Кад је реч о одевању, оно није било само смешна „фантазија" као што су неки рационалисти замишљали него истовремено и израз одређене симболике: не само личног положаја, на пример да ли је жена удата или није, да ли је младић служио војску или није, него и друштвеног положаја — да ли је неко сељак, занатлија или племић одређеног ранга, одређеног богатства итд. Романтици су обичаје у свим појавним облицима и садржајним везама систематски проучавали као важне елементе три нове научне гране, које су такође они поставили: етнологије, етнографије и фолклористике.

Рационализам је сматрао нижим, примитивним и мање важним остале облике народне уметности и народних рукотворина, на пример у ткању, везу, грнчарству, керамици, градитељству. Романтици, међутим, и то су сматрали аутентичним делом самоникле народне културе, народног духа. Слично је било са народном књижевношћу. Митове, легенде, скаске, бајке рационалистичко просветитељство је такође сматрало заблудама и играма фантазије, а радикалнији представници рационализма чак тенденциозним измишљотинама да се народ одржи у заблуди и сујеверју. Романтици, насупрот томе, уложили су велики и систематски труд да народну књижевност забележе, сакупљају, систематизују.

Волтер пише и о „несавршеним законима" који изазивају разлике и неразумевање међу људима и људским заједницама. Заиста са гледишта рационалистичког, разумом одређеног, непромењивог и универзалног природног права историјски правни системи појединих народа могли су изгледати несавршенима. Романтици, међутим, пре свега немачки, помоћу тзв. историјске школе, истицали су управо самосвојност и народним духом прожету оригиналност свих друштвених наука, не само права него и економије, историје и етике. Истовремено су наглашавали елеменат *развитка.* Уосталом, ро-

мантици су много допринели да историјска наука по себи добија на значају и на интензитету изучавања.

Све ове наведене гране духовног живота, почев од језика, преко обичаја, народне уметности, књижевности па до појединих грана друштвених наука истовремно су и делови *традиције*, тим пре што се изучавају историјски, кроз разне фазе развоја. Наглашавање улоге историје истовремено представља поједине развојне фазе као дубље и плиће наслаге традиције у културном животу појединих заједница.

3.

Чији је став правилнији у погледу поимања, значења и значаја традиције. Да ли став рационализма или романтизма?

Пре него што би се одговорило на то питање требало би имати у виду да су и рационализам и романтизам били не само филозофски и друштвени него и борбени и политички покрети, са јасно одређеним циљевима — да се радикално промени постојеће друштвено стање. Тај радикализам се негативно одражавао и на филозофске и на научне, као и на уметничке садржаје тих покрета, нарочито у предимензионирању и пренаглашавању њихових основних идејних полазишта. Имајући то на уму, тачније се може уочити које су позитивне стране а које су слабости оба ова покрета и лакше одговорити на постављено питање.

Снага рационализма је у потврђивању разума као врховне инстанције у психичком и духовном животу човека, као највиши духовни инструмент за одређење положаја човека у природи и у друштву. Разум истиче, уместо мистичног и сликовитог поимања света, апстрактно мишљење које, колико је могућно, искључује жеље и емоције у просуђивању околног света и његових појава, а и самог мислиоца — посматрача поставља као објективан фактор који тежи да каузално повезује појаве. Полазиште разума је сумња и критика. Те особине рационализма су главни узрок и разлог огромног напретка који је настао у западној Европи и касније у осталим земљама где је рационализам као наведени покрет завладао. Наглашавајући индивидуализам и слободу, он је ослободио огромне стваралачке снаге, спутаване ранијим корпоративизмом, пре свега у природним и техничким наукама, али и у осталим гранама науке и уметности. Рационализам, међутим, има и слабости. Пре свега, пренаглашавјући моћ разума, унео је *механичко* објашњење у проучаване појаве и односе. Усмеривши свој поглед у будућност, одбацио је или бар порекао прошлост и велике вредности које је у прошлости култура стварала. Због таквог механицистичког полазишта, у рационализму није постојао појам еволуције.

Насупрот томе, романтизам пренаглашава прошлост, свој материјал посматрања и проучавања црпе првенствено из прошлости, стога тежи и да будућност усмери и изгради на узорима из прошлости. То је истовремено и основна слабост романтизма, иако у томе има нешто позитивног: очување и дубље проучавање тог материјала. У романтизму се јавља и идеја еволуције, додуше још једнострано схваћена, више као разграњавање (Entfaltung) него постепено и нужно кретање ка сложенијем и савршенијем; ипак, откривање идеје

еволуције важан је допринос у науци. Још једна слабост романтизма је што поново оживљава мистицизам и мистично посматрање и поимање света са пратећим слабостима, као што је искључивост, априоризам и разна предубеђења повезана с тим, нарочито у политичком романтизму (јер је и у Немачкој било научника романтика који су истовремно били демократи, нпр. „гетингенска седморица" — седам професора универзитета у Гетингену, међу њима и браћа Грим, који су 1837. били кажњени јер су тражили увођење устава у Пруској). Наведена слабост романтизма може довести и до нетолеранције, што се и дешавало, нарочито у виду националне и верске нетолеранције, насупрот рационализму у коме је толеранција једно од основних идејних полазишта и друштвених и политичких постулата. Национална нетрпељивост коју понекад ствара романтизам резултат је и једностраног и априористичког погледа романтизма на историју коју романтици посматрају као манифестацију „народног духа", а пошто је сваки научник или (што је још опасније) публициста романтик приписивао својој нацији добре особине, романтичарска историја је била (а и данас јесте) хроника добрих и храбрих владара и других личности, махом аристократа, преко којих се те добре националне особине испољавају. То обавезно доводи до кривотворења историје и до стварања опасних ставова и илузија, што је довело до многих ратова. Не заборавимо да и хитлеризам има дубоке корене и у политичком романтизму.

С друге стране, романтични начин посматрања света, ако је донео скоро увек негативне последице у политичком романтизму, обогатио је уметност, стварајући нове и богатије садржаје и изражајне форме. А на Западу, где политички романтизам није узео таквог маха као у Немачкој и у Средњој и Источној Европи (сетимо се руског „славјанофилства"), многи уметници-романтици били су у служби демократије. Сетимо се, на пример, Виктора Игоа (Hugo) и Бајрона (Byron), Пушкина и Љермонтова, а код нас Вука Караџића.

Рационализам и романтизам, међутим, развијали су се даље. Рационализам је лакше превазилазио своје слабости, јер због отвореног и критичког приступа отклањао је механицистичке елементе. Критичност, толеранција као елементи рационализма управо су подстицали критичност науке и допустили да рационализам преузме корисне, научно потврђене елементе и из других идејних струја, као што је на пример, био случај са идејом еволуције, коју су касније Хегел, Маркс, Спенсер (Spenser), Дарвин (Darwin) и други даље развили. Настале су нове научне и филозофске дисциплине, као и нови уметнички правци који су синтеза разних ранијих идејних и општедуховних струја. Романтизам је са своје стране нарочито инспирисао нове филозофске правце, пре свега у Немачкој. На пример, такозвана филозофија живота („Lebensphilosophie"), живот и дух као „врхунац људског живота" не посматра као објективну закономерну датост него као резултат ван материје постојеће виталне снаге чија испољавања не можемо сазнати објективном логиком него „доживљавањем" и интуицијом. Сличан је случај у уметности. После оспоравања класичног, „академског" сликарства од стране импресионизма крајем прошлог века јављају се разни ирационални књижевни и уметнички правци, почев од Маринетијевог футуризма с

почетка XX века па преко дадаизма, експресионизма, надреализма и кубизма, који се мање-више крећу на сличном идејном плану као наведени филозофски правци. Ти уметнички правци нарочито поричу вредност реализма као каснијег уметничког, пре свега књижевног израза рационализма у XIX веку. И у науци, међутим, имамо случајева оспоравања рационалистичко-позитивистичког приступа. Као пример за то може да послужи метод тзв. структурализма, који је поникао у лингвистици, а затим у етнологији, и према коме мистична фаза духовног развоја човечанства није мање вредна од касније логичко-дискурзивне фазе него је равноправна. Разлика је у томе што садржи друговрсна категоријална полазишта, иманентна људској психи, помоћу којих се образује другачија „структура", тј. системска целина за објашњење света и одређење места човека у њему.

Иначе, ако се, бар као општа тенденција, и превазилази оштро супротстављање рационализма романтизму, нарочито у њиховој првобитној форми, преостало је као траг тога разликовања понешто неодређено, али ипак значајно разликовање духовних и умних творевина на *рационалне* и *ирационалне*, при чему „ирационално" не значи „неразумно" него нарочито херменеутичко полазиште различито од дискурзивне логике, а и супротно њој.

Међутим, евазивности појмова рационално — ирационално, као и питању валидитета тог разликовања отварају пут Дарвин и Фројд (Freud), као и њихови ученици. Наиме, откривајући инстинкте као основне и одлучујуће покретаче и чиниоце душевног и духовног живота ученика, који је истовремно завршна тачка у еволуцији живог света, уздрмана је идејна зграда рационализма. Уздрмана, не и срушена, јер иако је Фројд (а пре њега Дарвин) показао да је разум подређен инстинктима, понекад им је само оруђе, ипак разум има важну и кључну функцију, с једне стране, у човеку-појединцу, а, с друге стране, у друштву да (путем нормативног система) инстинкте подреди контроли и циљевима логичко-дискурзивног ума, да их „социјализује".

4.

И, на крају, једно питање на које нећу ни покушати да мериторно одговорим, јер би то захтевало посебну вишестрану обраду, али ћу га ипак додирнути. Питање је: шта преузети од традиције у нашем садашњем друштву? Питање је тим актуелније што је претходна владајућа комунистичка идеологија, тачније речено Марксова утопија комунистичког друштва интегрисаног у светским размерама, иако је типичан пример тзв. органског, тоталитарног друштва, одбацило сваку традицију, пре свега као извор друштвених парцијалности.

Као одговор, изнећу само два королара из досад изложеног. Први је да се традиција а приори не сме одбацити. Она садржи огромно културно благо, без кога се путеви културе и њена данашња достигнућа не могу схватити и објаснити. При том се мора имати у виду да се много од оног што се данас сматра заблудом или сујеверјем некад сматрало истином и имало значајне друштвене функције. Значај те традиције, међутим, мора се ценити према дана-

шњим друштвеним истинама и данашњим културним достигнућима. Традицијом се не смеју правдати и подржавати данашње заблуде и превазиђени друштвени садржаји и облици, она не сме бити кочница напретку, не сме, на пример, да подржава личну и колективну деструктивну агресивност, нарочито не националистичку. Не сме подржавати и правдати јавашлук, нерад, непрофесионалност, импровизације, празни интелектуални егзибиционизам којима се по правилу прикривају несолидне и незасноване личне амбиције, као ни друге сличне негативне појаве прилично раширене у садашњој фази развитка нашег друштва.

Други королар је да се силом или злоупотребом неког устаљеног државног ауторитета не сме подржавати или чак наметнути никакав вид традиције, а нарочито не онај који је својевремено имао принудно-нормативни карактер. Који ће се облици и врсте традиције преузети и ускладити са савременим друштвеним и духовним кретањима треба препустити избору и одбиру слободних људи — духовних стваралаца у друштвеној атмосфери демократије и толеранције.

Andrija GAMS

TRADITION IN THE LIGHT OF RATIONALISM AND ROMANTICISM

Rationalism and Romanticism as two main spiritual political trends in Europe which followed each other, made a decisive influence on modern European and world civilisation. Rationalism, having been rooted in Humanism and Renaissence in opposing medieval religious misticism and feudal backwardness strengthened through the movement of religious reformation, especially through the late formation of Calvinism ("Puritanism", Deism), became an established philosophical and political movement in 17th and 18th centuries. Romanticism, which appeared at the end of the 18th and beginning of 19th centuries as a reaction to Rationalism, was at first an artistic trend, but later on, due to historical circumstances, grew into a political movement, especially in German lands.

The basic tenets of Rationalism and Romanticism are contrary to each other. The starting point of Rationalism is Reason, a mental category estimating the reality by the objective, impartial logic; the starting point of Romanticism is Faits based on subjective devotion. The cognitive process in Rationalism is critical mediation, in Romanticism — intuition. Rationalism aims at recognizing of all the perceptible material world. Romanticism tries to research deeper methaphysical origins of Existence. In art, Rationalism abides by measure, clarity, realistic representation, therefore its fictional expressions are Classicism and later on Realism. Romanticism has a taste for pathos, exaggeration, the extraordinary, the mysterious, divination. Rationalism takes the society as a result of a "social contract" of free and indepenednt individuals; for Romanticism the society is "organic", spontanously generated totality, comprehending individuals bound in communities, having for its main subject the Nation whose particular "national spirit" ("Volksgeist") is being expressed by national language.

Having in view such differences, it is obvious that Rationalism refuses Tradition as a store of fallacies, even superstitions originatius from the lack of civilisation and knowledge. Romanticism, on the contrary, takes Tradition as a precious source and expression of particular national cultures. For Romanticism, every branch of social sciences — Ethics, Law, History, Economy, Folk-poetry, Folk-archi-

tecture etc., manifests the mental peculiarities and the cultural tradition of a particular nation.

Both of these two trends, in spite of their temporary exaggerations, did enrich different branches of arts and social sciences, especially Rationalism through the idea of criticism and tolerance. As to Tradition, even the outmoded and outdated one may have cultural and historical value, on condition it is not in contradiction with the progressive and democratic forces of cultural evolution of society.

Гласник Етнографског Института САНУ, књ. XLIII
Bulletin of the Ethnographical institute SASA vol. XLIII
Београд 1994.

Драгослав АНТОНИЈЕВИЋ
Балканолошки институт САНУ, Београд

(Прегледни чланак)
UDK 303:398.1

ТЕОРИЈСКА РАЗМИШЉАЊА О НАРОДНОЈ ТРАДИЦИЈИ

У науци постоји више теорија и тумачења о појму и садржају народне традиције, актуелне како јуче, тако и данас. Критички став према некима од њих доноси овај рад, настојећи да представи једну другачију теорију традиције која раскида са неким табуима, доносећи савременије погледе у научној оријентацији о традицији којом се подједнако баве етнологија и фолклористика.

Кључне речи: традиција, антитрадиција, народ, теорија, култура, онтологија, линеарно и циклично време..

Научна историја етнологије и фолклористике може се схематски приказати као парарелограм, при чему хипотетички предмет уистину постоји све мањи, а надградња која га компензује све већа. Тако је било од самих почетака, без обзира на то када су таква проучавања започела. Па ипак, покушај да се *народ* дефинише био је легитиман, демографски због преовлађивања примарних група, а комуникацијски — због преовлађивања усмене традиције. Што је дуже било тако, то је етнологија више била обележена покушајима да се изгубљено јединство предмета замени свеобухватним моделима. За такав ток индикативни су и „народ", „нација", „заједница" и „оригиналност".

По *Маркузеу* је „народ" или „нација" „природно органско јединство" које претходи сваком диференцирању на класе, слојеве и интересне групе. У овом „органицистичком ирационализму" традиција, поред осталог, протумачена је као инстинкт, као и свако „ирационално задржавање на једној престарелој традицији", што је *Тојнби* назвао бесмислом традиције. Против оваквих мишљења, која су традицији одузела сваки историјски дух и довела их на ниво „мутног колективитета" и „неиздиференциране целовитости", критички устаје *Первић* и доноси своје мишљење: „Традиција је духовна биографија народне заједнице или душе, нека спиритуализована антропологија или етнологија чија се идеолошка интенција наставља на митску и религиозну, на прошлост чија се неприкосновеност освежава митом ‚извора', ‚почела' итд."[1]

Међутим, чак и онда када се не упуштамо сасвим критички у ова и оваква размишљања о традицији, чим приступимо обради етнографског материјала, у истраживачу се отвара извесно уживање и позитивистичко одушевљење традицијом, која нам дочарава неку виталну, моћну и здраву слику народа. Народа, о коме *Самарџић* у студији *Аристократска вертикала у српској историји*, пише: „Аристократску вертикалу представљали су, вековима, одабрани и свемоћни, али у њеном одржању учествовао је васколики *српски народ*.

[1] М. Первић, *Традиција и култура*, Београд 1977, 25.

У свом веровању, моралу, обичајима и схватањима живота, остала је константна вертикала, да се увек слободно стреми одоздо ка горе и да се узор живљења налази у оном општем обрасцу који је наслеђен као заједнички и најбољи".[2] Отуда традиција није неисторична, имобилна, њена величина је у променљивости. Она није „страно" тело којим се служимо ни норма којом смо строго обавезни, већ напор да се протумаче етнографске вредности.

Ове чињенице довољно су речите да схватимо колика је сложеност научно обрађивати традицију, усмерену према народним културним вредностима и добрима. Нарочито је тешко утврдити прецизну границу традицији и њеним многобројним могућностима које су фактички дате са сваким појединим постављањем питања и с њиме назначеним ограничењима могућног поља истраживања. Све су то актуелни научни проблеми који нас муче и траже да о њима говоримо, расправљамо, не бисмо ли стигли до неког ваљаног одговора или објективног закључка.

Постоје многа одређења и тумачења појма *традиција*. Поменућемо нека, најближа етнологији. *Елиот* у традицију укључује све успомене, поступкие, навике и обичаје, од најзначајнијег верског обреда до конвенционалног начина на који поздрављамо странца, или крвне сроднике, или људе с којима живимо на истом месту. Занимљиво је да постајемо свесни традиције и њене важности обично тек онда када оне почну да се губе. У ширем смислу, појам традиције прожима све области народног живота. Без традиције се не може замислити ни голи ток опстанка, а камоли култура људских заједница, сматра највећи број истраживача. Тако је традиција оно што одржава друштва и цивилизације, непрестаним промицањем дела и мисли у њиховој стваралачкој модификацији.

Према *Золи*, традиција јесте оно што се преноси, нарочито од нараштаја до нараштаја, што значи да је традиција корен готово сваког људског стања или чина. То гледиште прихватају и други истраживачи, сматрајући да је традиција преношење идеје бити и суштине у њеном врховном савршенству, дакле, пренос једне хијерархије међу релативним или историјским бићима, а која се заснива на степену њихове удаљености од оне тачке или јединства. Понекад, она се преноси не од човека до човека, већ се преноси одозго, путем теофаније, и остварује се помоћу различитих средстава: сакремента, обреда, и сл. да би се у човеку развио онај део или она способност која води до њему највише допуштеног бића.[3]

Истраживачи наклоњени семиолошким размишљањима (Морис, Сосир, Барт и др.) веле, да је традиција језичка релација, језик у језику. Између емпиријског елемента у језику и оног што је у њему трансцендентно, то чини традицију. Дакле, „традиција је непрекидно превладавање емпирије рефлексијом, њено отимање од немишљеног. Овај губитак емпиријског традиција настоји да надокнади тако што празнину која се отвара утонућем историјског попуњава новом, али опет, историјском садржином. Надисторијско је само застаревање историјског смисла, или значења и асоцијација".[4]

---

[2] Р. Самарџић, *Аристократска вертикала у српској историји*, „Срби у европској цивилизацији", Београд 1993, 19.

[3] Е. Зола, *Мит, традиција, савременост*, Дело, 1, 278—288.

[4] М. Первић, op. cit., 19..

Извесно је да сећања дају облик забораву у коме, по *Хајдегеру*, борави прошлост. „Традиција која покрива заборав мистификује егзистенцију из чијег искуства уклања оно што је у сваком искуству битно: искуство осипања, смрти. Шта је смисао него ово значење које је себе умело да доведе у питање. Где престаје смисао, где је докрајчена свака функционалност, делотворност разоткрива сопствено противречје, чије присуство испуњава нашу меморију, наш језик, као што пролазност испуњава време. Ова немоћ' је сва наша моћ: она одређује и нас и нашу историју, традицију и прошлост. Она утискује, у људско биће и мисао, елеменат прошлости као димензију постојања, а то значи и садашњости и будућности".[5]

Позитивно присвајање прошлости, ради пуног развоја својих садашњих могућности нипошто не значи пасивно прихватање традиције ни некритичко предавање традицији. Напротив, оно што нам традиција предаје није увек приступачно, пошто је често прикривено; у тим приликама традиција затвара приступ првобитним „изворима" из којих су наслеђене категорије и појмови културе. Дакле, онтолошки приступ, за који се залаже *Хајдегер*, традицију своди на изворна искуства у којима се налазе прва и водећа одређења бивствовања.[6] Заборав између битка и бића резултира метафизичким нихилизмом, па стога човек остаје странац у овом свету „у туђини", у чежњи за изпубљеним завичајем и традицијом. Са овим се успоставља однос између историје и субјекта, између онтичког и онтолошког.

Овај теоријски став у коме се назиру исходишта многобројних етнолошких идеја и предметности, здружених у тзв. *народној традицији*, разликује се од метафизичких погледа на традицију уопште. Онтолошка критика упућује на шире научне и логичке претпоставке истраживања овог проблема. Метафизички нацрт традиције укључује првенствено разраду некритичких апстракција, па се стога бесповратно удаљује од искуства. Таква дистинкција омогућује разликовање онтолошког од метафизичког аспекта. С друге стране, јединство онтологије, логике и гносеологије, као и сазнања из објективне дијалектике, омогућују продор у суштину традиције.

Дакле, „садржај традиције, морамо узети као релативно трајну суштину, јер је сама традиција исцрпљива и променљива и свака нова историјска или друштвена ситуација захтева нове технике преноса и предаје трајне суштине погледа. Премда је садржај традиције неуништив, он се ипак може изгубити на нивоу друштвене праксе, и то управо великом заслугом сила конзервације одређене традиције. Рецимо, конзервација одређених обреда, религиозних погледа и веровања или економских техника (оруђа за рад), онемогућава и сам живот заједнице, која више није верна свом погледу на свет, већ једном обреду без смисла и везе са оним што све надвисује и преходи".[7] У том смислу веома је симптоматично да појам традиције није синоним технике преноса одређеног садржаја, већ само садржаја, што такође потврђује тезу *Меклуена*, да је порука једнака медијуму. И на овом месту ток комуникације јесте једно-

[5] Ibid., 20..

[6] M. Heidegger, *Bitak i vrijeme*, Zagreb 1985, LXXIII.

[7] Д. Калајић, *Традиција будућности*, „Мит, традициј,а савременост", Дело, 1, 296.

ставан, те човек, изван самог себе, оцењује одређену традицију критеријумом добити или губитка, користи или штете, симпатије или антипатије.[8]

Ставови *Баузингера* се у овоме доста разликују. Пре свега, појам традиција, по њему, припада пољу комуникација, преношења и дифузије, али сугерише и неколико пажње вредних нијанси које заправо одступају од општег појма дифузије. Штавише, појам традиције укључује сложеније и апстрактније процесе, по њему. Он не искључује разматрање иновација, али је склонији секундарним (или умногоме „секвенцијским") процесима преношења, кроз које се иновације, постепено „популаризују" и преносе у шире слојеве народа. Тај појам се не односи само на процес преношења него и на оно што се збива с тим настајућим предметностима. Појам традиције ваља неутрализовати, тачније, морају се размотрити могућности његовог позитивног и негативног набоја. Инерцију у традицији ваља критички регистровати, као и происходећу неравнотежу која, такође, има значајну улогу у истраживању традиције. Проблем синхронизације такође треба признати. Тиме се не искључује могућност да неко ту инерцију схвати као виталан услов напретка. Овде је веома битна *Милерова* референца на *Лајбницов* став, који је развој традиције узео као спирални, при чему се свака кривуља на сваком достигнутом нивоу помало сужава. У оваквој врсти формулације постаје јасно да традиција ретко досеже ниво трајности и стабилности без икаквих промена. Фолклористика нарочито располаже посебним окуларима за тројанске коње, који прошлост пребацују у садашњост. Међутим, упозорава *Баузингер,* фолклорист се мора при том осигурати да се не мисли како су ти тројански коњи нешто најдрагоценије, или, заиста, да су то само коњи.[9]

Баузингер, дакле, традицију доводи у везу са процесима дифузије. На томе посебно инсистирају *Јеглен, Коф,* а у модификованом облику *Шарфен,* који траже да се народна традиција у основи сагледа као истраживање дифузије. Таква дефиниција наглашава њен динамички (процесни) карактер, сматрају они. Појам дифузија (којим обухвата и чин иновације и усвајања) иманентна је временска димензија, укључујући ту и историјску димензију. Оквир је веома широк и неутралан и нуди богате могућности избора. Схватање традиције као истраживања дифузије не темељи се само на ранијем проучавању путева дифузије и облика културних датости, сетимо се сјајних студија *Вајта* и резултата које су дале две изразите школе: једна енглеска са хелиолистичким схватањем, и друга америчка са историјским, али и савременијим погледима који се заснивају на нешто специфичнијим истраживањима која је последњих година обавио *Брингес.* Наравно, ту су и питања да ли се и како ова схватања разликују од општих наука о комуникацијама, којима је највећи допринос дао *Рајман.* Он пре свега покреће питање: неће ли просторни појмови који су у истраживању дифузије доминантни, одсећи етнологију од сложенијих комуникацијских процеса и тиме је усмерити ка релативно безазленим „добрима" чије се ширење може мање-више прецизно пратити. Уместо тога, морамо критички размотрити, да ли се можемо послужити много ширим појмом преношења

[8] Ibid.

[9] **H. Bausinger**, Knitik der Tradition, Zeitschrift für Volkskunde, 65, 1969, **Stutgard.**

(трансмисије) коју заговора и теоријски образлаже поменути *Шарфен*, по коме бисмо традицију могли схватити као критичко истраживање преношења структуре и функције норми, ставова и добара.

Као илустрацију, навешћемо један репрезентативан пример снажне дифузије из пасторалне културе балканске етничке заједнице Саракачана. Утврдили смо да из њихове обредне традиције и праксе израњају две битне компоненте различите јачине и сензибилитета: једна медитеранска, друга индоевропска, које су настале процесима дифузије. Оне су у чврстој симбиотичкој вези, па их је често тешко препознати, а још теже раздвојити. Све дубља и шири етнолошка, а посебно археолошка истраживања потврђују ову претпоставку на много широј културној баштини, откривајући медитеранске црте као старије староседелачке, а индоевропске као млађе, дошљачке. То несумњиво двојство које смо назрели, поред мањих или већих одступања, чини јединствену категорију насталу у заједничком животном и културном средишту почетног импулса балканског пасторализма. Овде се треба подсетити на *Шухартово* дело *Alteuropa*, у коме аутор открива и чињенички документује јединство Старог света, с тежиштем и центром у Средоземљу, већ у доба пре него што су индоевропски народи ушли у ову екумену. У том смислу треба поменути незаобилазне студије *Родеа* и посебно *Бахофена*, које су пружиле можда најширу и најдубљу анализу супротности и сукоба између традиције и погледа на свет протоевропских цивилизација и цивилизације индоевропских дошљака.

Традиција се одређује и према времену, јер се њене вредности никад заједно у часу кад су настале не укидају. Оне продужују и „против природе ствари" своје постојање. Проблем времена сагледавамо у моделима линеарног и цикличног времена.

Линеарно време у структуралном погледу нема утврђеног завршетка, осим када постоји арбитрарно утврђивање тачака почетка и краја. У многим случајевима оно се јавља у секуларном контексту. Оно нема преседана и не може се предвидети. Линеарно време подразумева промену као искуствену акумулацију која се одражава на културни развитак, посебно у погледу техничког реда. Ово време везује прошлост и будућност, али њихов однос није предсказив. Идеје технолошких и сродних појава јављају се у линеарном времену.

Циклично време замишљено је као затворен круг који окомито належе на линеарно време протегнуто у бесконачност. Ово време има своју почетну и крајњу тачку, квантитативно је и строго асиметрично. Циклуси имају почетке и свршетке и понављају се. То је животни циклус (биолошка репродукција човека), ритуали, церемоније, али и еколошко и соларно време пресудно за егзистенцију човека. Свети обичаји ангажују циклично време и повезани су са природним светом, као што је случај у дневним и сезонским активностима. Из генералне перспективе, животни ток је цикличан утолико што обухвата догађаје који су биолошки и социјално поновљиви и остварују континуитет чак и ако сваки појединн циклус конституише известан степен самосталности. Ритуални обичаји повезани са рођењем, венчањем и смрћу, сматрају се светим и бележе времена у животном току. Пошто се прошлост реплицира, она је испуњена или поново оживљена таквим обредима. Циклично време се понавља и утврђено је обредима који постоје да би осигурали свети

контекс и санкционисали промене, док се, истовремено, повезују с поновљеним биолошким процесима. Идеализована будућност увек садржи елементе који у себи носе реплицирану прошлост, а културни елементи повезани су са антиципираним стадијумима животног тока.[10]

Линеарна и циклична временска димензија показују како култура и њене идеологије које се заснивају на цикличном времену, са свим људским искуствима, савлађују линеарне промене, уграђујући се у структуру овог времена коме се традиција супротставља, иако је суштина линеарног времена промена. Јер, трајност без промена лишава се делотворности, а то значи и могућности разумевања. Међутим, обе ове временске димензије се допуњују и преплићу, укидају и превализилазе, а њихова резултанта, као коренита трећа димензија, остварује свеопште трајање, као непрекидно превазилажење увек присутне прошлости, садашњости и будућности. Једном речју, она обједињује јуче, данас и сутра, незаобилазне премисе за разумевање и проучавање традиције. Дакле, традиција је непрекидни дијалог прошлости која се губи, и садашњости која је ту и будућности која долази.

Традиционалне вредности савремени човек не оставља у потпуности иза себе као непотребну ствар, него нешто што улази у његову садашњост. Процес интеграције је истовремено критика и вредновање прошлости.[11] Иако прошлости више нема, она на неки измењени начин наставља да живи и може да утиче на живот савременика. И против наше воље, и независно од ње, многе етнолошке и фолклорне вредности се исказују као прошлост, које се, ако је реч о имагинарним стварима, отимају нашој свести. Тако се традиција конституише и као континиутет етнолошко репрезентативних садржаја, тема и симбола. Но она у дословном смислу не следи херидиторну логику „где ја стадох ти продужи", у којој етнолошке вредности носе само једну нит која се провлачи од почетка до краја. Дакле, традиција је оно што остаје у времену, што се преноси, али и мења уносећи промену и у субјект који је шири и у епоху у коју се распростире и укорењује. Промене традиције постају видне одмах, друге захтевају деценије, треће и векове. Отуда традиција није дух који одржава status quo већ оно што изражава промену. Зато традиције нису носилац никакве суштине, а још мање носталгије за оним што је као битно унапред дато.[12]

И онда, у свему томе, питамо се: каквог значаја још може да има традиционална народна култура или свака врста регионалног и партикуларног чина, да ли на прагу XXI века традиционалне вредности не чине анахронизам?

Међутим, сведоци смо данашњем чину злоупотребе традицијских вредности, често ради хира или неукуса, ради материјалне добити или заслепљених идеолошко-политичких опредељења. Носиоци оваквих акција нису свесни да традиција која није заснована на начелу селективне рефлексије, него на ирационалним мотивима и образложењима, на биолошком или неком другом аутоматизму, претвара

[10] J. M. Halpern and R. A. Wagner, *Time and Social Structure...*, Journal of Family History, vol. 9, nr. 3, Fell, 1984.

[11] М. Первић, op. cit., 14.

[12] Ibid., 16.

традиционалне вредности из чина разумевања у оно што бисмо могли назвати „лудилом традиције".[13] А управо злоупотребљена традиција окреће се против себе саме.

Дешава се да антитрадиција поруши све и да остави једну *табула-разу*, како би, поново неосенчена рушевинама, заблистала светлост првобитног погледа на свет. Један такав тренутак погодује оживљавању и поновном развоју неких древних традиционалних вредности и погледа на свет који падају у ред одбрамбених механизама како у појединцима тако и у ширим заједницама, као што је повратак неким религијским обредима и чвршће повезивање са вером, или бујање „спиритуалистичких" празноверица, од астролошких детерминација до ширења разнородних секти. Све те манифестације, сматрају *Бријан, Гален, Лукс*, а код нас *Јеротић*, представљају укључења механизама одбране, без обзира на то што је однос између њих, било код појединаца или у народу, различит и може се рећи да није ни нормалан, нити неуротичан, јер успешно задовољавају основне човекове потребе за укорењеношћу, за превазилажењем, за идентитетом. Са овим се на делу потврђује жива парадигма да традиција има моћ да се преображава и да буде делотворна изван контекста у коме је настала. На тај начин традиција савлађује дистанцу у њеном продуженом трајању и каже, оно исто што је говорила својим савременицима.

Можда овде изнета теоријска размишљања и сугестије треба сагледати другачије и свакако темељније него што нам овде ограничени простор допушта. По нашем мишљењу, проучавање традиције би требало да претпостави једну теорију традиције, која би раскрстила са свим табуима и која би се заснивала на критици традиције. Таква критика би онда могла довести до одстрањивања или свесног неговања традиције, а управо такво становиште, чини нам се, одговарало би општим и посебним стремљењима у научној оријентацији о традицији којом се подједнако баве и етнологија и фолклористика.

Dragoslav ANTONIJEVIĆ

THEORETICAL REFLECTIONS ON FOLK TRADITION

There are several scientific theories and interpretations of the concept of folk tradition, topical at present to the same extent they were in the past. This paper presents a critical view of some of them, attempting at the same time to give a different theory on tradition, which breaks off with some taboos and contains more modern views on scientific orientation in tradition — a subject-matter of both ethnology and folklore.

[13] Ibid., 21.

Гласник Етнографског Института САНУ, књ. XLIII
Bulletin of the Ethnographical institute SASA vol. XLIII
Београд 1994.

Сретен ПЕТРОВИЋ
Филолошки факултет, Београд

(Оригинални научни рад)
UDK 398.1:316.7

ТРАДИЦИЈА КАО АРХЕТИПСКИ И НОСЕЋИ СЛОЈ КУЛТУРНОГ СИСТЕМА

Један оглед из компаративног проучавања српске митологије

Компаративним приступом древној српској митологији показано је да се на основи; а) густоће неколико индикативних топонима у сврљишком крају — Периш, Витановац, Кобиљача, Коњарници, Врандол, Враниште, Петловац, Лозан, Виденова дувка, Јања — а затим б) легенди о Видену змају, в) остацима древних храмова, као и г) чињенице да је *четвртак* — некада нерадни дан посвећен богу громовнику — сада пазарни дан у Сврљигу, најзад, да се е) од давнина 15/28 јуна, на *Видовдан* одржава велика заветина испод самог *Витановца*, може поставити хипотеза о несумњивим остацима Перуновог култа, односно култа Световида.

Кључне речи: српска митологија, културни слој, Перун, Вид, Периш, Витановац, четвртак, Коњарници, Петловац, Виден змај.

Уводне теоријске и методолошке напомене

Традиција представља трајну подлогу целокупне духовности једног народа. Она се временом, брже или спорије, трансформише зависно од интензитета два основна фактора чије утицаје трпи: а) од динамике властитог цивилизацијско-технолошког кретања, и б) од снаге акултурационих дејстава. У овом другом случају посебно је важно да ли је социјална група са којом ступа у непосредан додир и чије утицаје живо „осећа“ и даље историјски делотворна или се налази у фази „заласка“. Разуме се, под претпоставком да је културни систем социјалне групе која делује на културу примаоца уопште кохерентан.

Овде полазим од претпоставке да је, посматрано по дубини феноменолошких слојева, у „српској митологији“ најстарији онај слој који исходи из древне аријске културе, потом, као нешто млађи, диференцира се прасловенски и, најзад, као последњи, предњоплански и, уједно, најкомплекснији културни супстрат, јесте онај који органски садржи све раније слојеве и који представља суштину онога што иначе називамо особено „српским“ културним слојем. Реч је о сегменту „српске културе“ који — кажимо то одмах — историјски није стигао да се на темељу своје аутохтоне митолошке матрице до краја „природно“ обликује и доврши, попут оног у древној Хелади, те је због временских околности, као и због деловања хришћанства, у знатној мери трансформисан. Иначе, и такав какав јесте, добро је очуван у епској поезији, као што се рецидиви најдубљег и оног нешто млађег културног слоја — никако не без заступљености последњег и најмлађеег — понајбоље очувавају у обичајној пракси српског народа.

С друге стране, међутим, посматрано по хоризонтали, српска култура је у току свога уобличавања, посебно кад је реч о структури другог феноменолошког културног слоја — прасловенског, трпела утицаје нешто модификованих, али кохерентних и довршених глобалних митолошких система њој блиских „прадедовских“ народа, који су поникли из исте индоевропске традиције, и са којима су Срби, пре доласка на Балкан, дуго живели у суседству: са Германима на пример. Сличан утицај осећа се и на још „млађем културном слоју“. Наиме, доласком српских племена на Балкан, српска култура се модификовала под утицајем култура староседелаца, које су се, мада и саме исходећи из истог индоевропског лежишта, још и додатно диференцирале, попримивши тако индивидуалне црте, облик националне културе. Мислимо на утицаје Трачана, Илира, Келта, а онда, не мање значајне: древне грчке културе, односно њене модификације кроз византијску и православну духовну форму.

Из овога се морају извући и значајни методолошки принципи за проучавање и разумевање онога материјала који нам је „остао“ сачуван у обичајној пракси. То би, надаље, захтевало сарадњу свих расположивих теоријских приступа и методолошких принципа, укључујући ту и рафиниране методе детекције, односно херменеутике, како бисмо над крхкотинама сегментиране праксе, од расутих елемената „ритуса“, поновно реконструисали исконску Целину. Осим етнологије, овде се морају уважити многи други методи, од филолошких наука и лингистике, до демографских истраживања, знања из опште и компаративне митологије и магије, антрополошка истраживања, најзад, резултати културне историје и социологије културе.

У овом раду демонстрираћу идеју о неопходности сарадње више метода у реконструкцији једног сегмента древне српске митологије. Укратко, на једном примеру желим да растумачим трагове тзв. Перуновог култа, односно култа Световида у источној Србији, посебно на граничном простору између Сврљига и Беле Паланке.

Древна српска култура дели судбину опште словенске културе, у чијој се дубљој позадини налази још старији заједнички индоевропски културни основ: аријска традиција. Доласком на Балкан српски народ улази у сложене акултурационе односе са културама староседелаца: Трачана, Илира, Келта, а затим, преко византијске, и са хеленском цивилизацијом. Чињеница да су српска племена освојила централни простор полуострва указује да је и сама српска култура повратно и снажно деловала на своје суседе и староседеоце. За српску духовну матрицу од значаја је то да су њени древни митско-магијски обрасци жилаво опстајали, борећи се каткада са примамљивим и савременијим идејним системима. У томе конзерватизму разазнајемо архетипске механизме по којима су Срби, будући „приморани“ да у свој духовни корпус укључе стране културне елементе, прихватали често само спољашњу форму страног модела успевајући, да при том очувају унутрашњу смисаоност. Наиме, „примљени“ страни „садржај“ бивао је иманентно преобликован у духу древних формалних образаца, архетипова. Тако се догодило и приликом пријема хришћанства: многи празници из епохе паганизма наставили су да, под новом формалном копреном, егзистирају у својој древној садржајности и са готово истоветним ритуалним радњама.

Да ли су стари Словени знали за врховног бога?

Веселин Чајкановић је на питање: „да ли је стара српска религија *уопште знала за богове*", без колебања одговорио, да су „Срби, у времену које је претходило хришћанском, извесно имали представе о личним боговима", а аргументе за то пронашао је у историји религије. Наиме, ако „свако божанство има своју област, свој култ, и своје легенде", онда ни „богови из старог српског паганизма... нису чинили изузетак". Наиме, многи елементи паганизма нису ишчезли одједном, а међу њима су нарочито били „отпорни култни обичаји и веровања. Кад су Срби примили хришћанство, продужило је све ово да живи и даље, само је сада добило *хришћанску интерпретацију*, и везало се за поједине личности из хришћанског круга", тако су „култови и традиције, који су некада били везани за старинске богове", пренесени сада на друге натприродне личности, пре свега на „данашње *свеце*". Ако желимо да нешто сазнамо о тим старим српским боговима, морамо „поћи од култа данашњих наших светаца и од традиције о њима. У тој области са највећом вероватноћом можемо рачунати да ћемо наћи остатке старинског пантеона и успомена на њ".[1]

Једно од најзначајнијих питања за разумевање древне српске религије јесте њен однос према хришћанству. Са доласком на Балкан Срби улазе у оно повесно кретање које ће их конституисати као историјски делотворан и аутентичан народ, издвојен из прасловенске масе. Емил Диркем је о многим европским народима који су се осамосталили из индоевропске лозе, као и о њиховом односу према хришћанству установио да се хришћанство могло одржати захваљујући прилагођавању традиционалним културама народа, паганским традицијама, чије је паганске елементе, на пример, празнике мајског дрвета, летње дугодневице, карневале, веровања у локалне демоне, успело да „апсорбује и асимилује; утиснуло им је хришћанску боју". У српском православљу, које је више од других форми хришћанства попримило национално обележје, а и због еластицитета православља, многи елементи древне религиозности веома су добро сачувани под копреном хришћанске вере. Док су неки наши етнолози, попут Миленка Филиповића сматрали да се хришћанство „окомило на божанства из прехришћанске религије" и у томе имало више успеха него у „сузбијању мађијских практика и анимистичких представа",[2] други аутори упозоравају како код знатног броја народа, у њиховим „обичајима и веровањима живе многе старе словенске представе", као и преостаци (survivals) аријских и прасловенских веровања.

Чешки археолог и етнолог Лубор Нидерле, реконструишући тип религиозности старих Словена, указује *на анимизам* као заједнички облик веровања. Веровање у духове, посебно у духове предака, чини темељ словенске религиозности. Као и Чајкановић, Нидерле сматра да је непосредно пре пријема хришћанства, код Словена, дакле, и код Срба, текао процес формирања политеизма или

---

[1] Чајкановић, Веселин, *Мит и религија у Срба*. Београд, „СКЗ", 1973, стр. 307, 309, и даље.

[2] Филиповић Миленко, *Трачки коњаник*. „Просвета", Београд 1971, стр. 18.

антропоморфних богова, у чијем се основу налази „заједничко аријско веровање“ у неко највише небеско божанство.[3] Кад се код Срба или суседног народа, Грка, Трачана и других индоевропљана, на пример Германа, пронађе исти митем, веровање или магијски обред, онда такву сличност у митологији, према Натку Нодилу, не треба тумачити као позајмицу коју Срби дугују странцима, већ тако да она представља „заједничку својину хеленских и српских Аријаца“.[4]

У језицима словенских народа реч која означава бога јесте „*бог*“, термин који није дошао са хришћанством. Налазимо га међу именима незнабожачких божанстава. Луј Леже наводи неколико имена из Несторове *Хронике*, где се помињу руска имена: Стрибог и Дажбог, затим у делу Хелмхода, Црнобог.[5] Поменути словенски термин „*бог*“ истоветан је са санскритским „*бхага*“, који у санскритском значи: благостање, срећу. Питање је само: „да ли словенско значење долази од овог првог или другог значења“.

Дакле, да ли су стари Словени знали за једног врховног бога, који би у њиховом пантеону господарио, као Зевс у старогрчком или Јупитер у латинском пантеону? У књизи *De bello gothico* Прокоп каже да „Словени верују да постоји један Бог, који производи гром, и који је једини господар васионе; они му жртвују марву и друге свакодневне жртве. Не знају за судбину. . . . Кад им услед болести или рата запрети опасност од смрти, они се заветују, ако се спасу, да ће одмах принети жртву. И чим се спасу, они то доиста и чине, и верују, да су том понудом богу себи живот откупили. Сем тога они обожавају реке, нимфе и друга божанства“.

Хелмхолд прецизира како је код Словена тај бог над боговима — у ствари Световид. „Световид, Бог земаља рујанских Словена задобио је првенствену власт над свим словенским боговима“ (Chronicon Slavorum). Приликом закључења мира 945. године између Руса — Словена, с једне стране, и Грка, с друге стране, а о чему говори Несторова *Хроника*, постојала је, занимљиво, и следећа клаузула: „да они Руси хришћани који повреде овај уговор буду кажњени од свемоћнога Бога, а они који нису крштени, да су лишени сваке помоћи Бога и Перуна“. Нестор У *Повести минулих година* каже када је почео Владимир сам да влада у Кијеву, „поставио је идоле на *брежуљку* изван дворишта опасаног кулама: дрвеног *Перуна* . . . , затим Хорса, Дажбога, Стрибога . . .“.[6] Вратимо се Лежеу. Он, наиме, сматра да постоји Перун и још старији по рангу, врховни Бог. „Овај безимени Бог који се итакао и пре Перуна, јесте можда тај врховни Бог словенског Пантеона, али он нема засебног имена. . . . Изгледа, да је Перун био врховни Бог у Руса . . . У српским народним песмама, где се налазе јасни трагови паганизма, чешће се налази једна заклетва у ‚вишњега Бога и светог Јована‘. Овај вишњи Бог је очевидно хришћански Бог“ (*Леже*, 55).

---

[3] Види: Niederle, Lubor, *Slovenske starine*. „Матица српска“, Нови Сад 1954.

[4] Nodilo, Natko, *Stara Vjera Srba i Hrvata*. „Logos“, Split 1981, стр. 618.

[5] Леже, Луј, *Словенска митологија*. „Графос“, Београд, 1984, стр. 44. И даље. Кратица: СМ.

[6] *Повести Древнеи Руси XI—XII века*. Ленинград, 1983. стр. 156. Нав. према Јован Јанићијевић. *У знаку Молоха*. „Вајат“, Београд 1986, стр. 178.

И у уговору који је руски Светослав 971. закључио са Грцима помиње се Перун, али и Волос. „Ако не ушчувамо и не успоштујемо оно што смо горе изјавили, нека смо проклети од богова у које верујемо, од Перуна и Волоса, бога стада'". Према истој *Хроници* „поставио је 980. год. кнез Владимир у Кијеву на једном узвишењу више идола, на првом месту идола Перуновог", али када се 988. године Владимир покрстио, наредио је да се поруше и изгоре сви идоли, „да се Перун привеже коњу за реп, и тако доле свуче до испод Боричева у поток; за тим нареди дванаесторици људи, да га туку батинама". Број „дванаест", је повезан са аријским богом Сунца и симболизује број месеци у години, у којим се, месечним ликовима, Сунце увек различито појављивало. А Перун, дабоме, симболизује Сунце.

Леже сматра како „код јужних Словена, Срба и Бугара, Перуново име не спомињу никакви историјски споменици" осим што код Срба има бројних топонима и имена биљака. „Тако је име *перенуга* или *перуника* заједничка реч и у Бугара, Срба и Хрвата", односно „код Срба се та биљка зове и *богиша*, и лечи извесне болести (*богиша* — божја биљка). Наводи се у Бугарској једна планина *Перин*". Чајкановић у *Речнику српских народних веровања о биљкама* цитира Миленка Филиповића, који поводом *богише* пише да се у Дубровачкој жупи ово цвеће „гаји око кућа стога што, по народном веровању, ако ње има у башти, неће ударити гром у близину". Исто тако, додаје Чајкановић да се „на Ђурђевдан ките деца перуником; у Банату, где уочи Ђурђевдана стављају под главу перунику", а у Срему је „поред босиљка, ‚перуника најсветија биљка'". Кад је реч о биљци *богиша*, односно *перуника*, Чајкановић примећује и следеће: „*Перуника* је иначе омиљени цвет... По виноградима сади се да би чувала виноград од грома".[7] Уз ово ћу напоменути само то да се поред *Периша* на само два километра налази село *Лозан*, чије се име, нема сумње, мора довести у везу са виноградима, са виновом *лозом*. Дакле, имена и једног и другог села су, несумњиво *фитонимског* порекла,[8] док је Периш, уз све то, и митолошког.

Основи за једну хипотезу

Желим да укажем на неколико значајних чињеница до којих сам дошао истраживањем трагова митолошко-магијске праксе у источној Србији, чијим се међусобним посматрањем може указати и једна занимљива идеја. Сима Тројановић и Миленко Филиповић[9] су већ упозорили на то да се код Сврљига налази село *Периш* — испод заметних Сврљишких планина, чији топоним упућује на бога Перуна. Уосталом, и бројна презимена код Срба: *Перишић, Перковић, Перовић*, свакако настала од имена *Пера*, као народног облика хришћанског *Петар*, указују на поменуте трагове. Међутим, колико је мени познато, до сада није указивано на један други ред чињеница

[7] Чајкановић, Веселин, *Речник српских народних веровања о биљкама*, САНУ, Београд 1985, стр. 258. и 33—34.

[8] Упор.: Недељко Богдановић, *Језик и говор*. У: *Језик, култура и цивилизација*. Културна историја Сврљига, II том, „Просвета", Ниш 1992. стр. 334.

[9] Филиповић, М., *Трачки коњаник*, стр. 81.

Пре света, Периш се налази у непосредној близини једног другог насеља које се зове *Витановци*, у чијем је корену нема никакве сумње, *Вит* или *Вид*, што би упућивало сада и на старословенског српског врховног бога: Световида.

У етимологији термина у словачким земљама, Леже проналази облике *Парам* и *Барам*, од глагола „*перунати* — ударити громом". Занимљив је и следећи детаљ да се „код балтичких и полапских Словена четвртак зваше *перендан*. Ова реч изгледа скована од немачке „*Donnerstag*". Немачки *Donner* значи „грмљавина", а *der donnernde Jupiter*, Јупитер громовник. У Wahrigovom *Deutsches Woerterbuchu* стоји „*der Donnerer = Donnergott*, дакле, Бог громовник", а код речи „Donnerstag" је дописано: „дан (бога времена) Донара".[10] Реч је наиме, о извесној, да ли само случајној подударности, да је у граду Сврљигу, коме је од памтивека припадало село *Периш*, управо *четвртак* пазарни дан, и тада се *не ради у пољу*. На основи тога се може закључити да и сам избор четвртка за пазарни дан, односно за празник посвећен богу Перуну, није нимало случајан. Овде само узгред наводим да је *четвртак* пазарни дан и у *Витини*. Обратити пажњу на сам израз *Витина!* Најзад, Кулишић сматра да су „трагови Перунова култа сачувани у обичајима и веровањима везаним за поштовање *храста*, и особито у прављењу *четвртка*".[11]

У свом *Етимологијском рјечнику хрватскога или српскога народа* Петар Скок каже да је „*Перун* праславенска ријеч, славенски бог громовник, као у Латина и Грка Зеус, Јупитер", па наводи следеће топониме: Перун брдо код Истре, у јадранској зони брдо се зове Перун (1660 m), а постоји и име брда *Перунковац* код Учке. Код Чеха *перун*, пољски *пиорун* — значи гром и украјински и руски *перун* „стријела, гром". „Код јужних Славена је кристијанизација истисла то значење". „Да је и код јужних Славена постојао тај апелатив, то доказује ботанички назив *перуника*, која се зове и *богиша* ‚iris germanica' ... Постоји још име врела *Перунуша* код Смиљана у Лици, сеоце *Перуница* код Котора".

За нас је, међутим, посебно важно то, што се име *Перун* доводи у везу са *храстом* — дрветом громовника код свих Словена, дакле и Срба. „Према Brueckneru, литвански *perkunas* у вези је с *quercus* ‚храст'. *Перун* = *Perkunas* био би тада бог коме је посвећен дуб. Педерсен упоређује *Перун* с арб. *perendi* ‚бог'. *Перун* би било тада, илирско-славенско божанство".[12]

Остаје питање: који је тај врховни бог који стоји изнад Перуна — бога громовника. Громовник је, бар код аријаца и Грка, испод врховног Бога. Трагајући за тим, Леже показује да је за разлику од уважавања Перуна великог бога кијевске и новогородске Русије, *Световид* био велики бог Словена на острву Рујну". И овде се позива на сведочење Хелмхолда (*Хроника*, гл. 52). „Међу многобројним словенским боговима господари Световид (Zvantevith), бог земље Рујана ... Други богови су поред њега тек полубогови ... Сем

[10] Wahrig, Gerhard, *Deutsches Woerterbuch*, 1979, стр. 946.

[11] *Српски митолошки речник*, Кулишић, Ш., Петровић, П. Ж., Пантелић, Н., „Нолит", Београд 1970, 232—233.

[12] Skok, Petar, *Etimologiski rječnik hrvatskoga ili srpskoga naroda*, „JAZU", Zagreb 1972. II књига, стр. 643, 644.

тога слаху му сваке године из свију словенских крајева разне дарове на жртву" (Леже, 73, и даље). Било је много храмова овога Световида. Тај кип је имао „свог коња беле боје... По причању Рујана, Световид... ратује против непријатеља јашући на овоме коњу".

Мржња „балтичких Словена према хришћанству била је дубока". Леже каже да наставак — „*вид (вит* или *vith)* не представља име св. Вида". Шта онда представља? „Први део речи није сумњив, *svent* — значи *svet*". Поред многих тумачења, у том смислу и Добровског — да је „*vit* скраћено од *vitenz*" = витез, коњаник, Леже од свих ових тумачења у лингвистичком погледу сматра највероватнијим оно које „*вит* тумачи *прорицањем, саветом*". Многа су се својства, дакле, приписивала Свентовиду — од способности да чини прорицања и доприноси „богатству жетве, успеху ратних или трговачких предузећа" — и у исто време представљен је како држи „један лук, као симбол рата, и рог за пиће". Ватрослав Јагић сматра да се корен „*ви*" треба интерпретирати у смислу: *туђи, бити — вити, вијати.*

Слажући се са методичким начелом Натка Нодила да је „митологија предмет такав, који не подноси говорења ародиктична" *(Нодило,* 587), слободан сам да само укажем на чињеницу, да је осим топонима *Периш,* односно *Витановац,* надаље, *четвртка* — као пазарног дана у Сврљигу, у овој културној зони, тзв. *шопског ареала,* култ *трачког коњаника* веома добро очуван до данашњег дана: не само у мешењу особеног „коњског колача", у виду *потковице* већ и у бројним магијским обредима који су везани за *Тодорову суботу.* О томе сам писао у *Митологији, магији и обичајима.* Томе ћу додати још неколико чињеница. Управо у селу *Перишу,* а тако је и у *Витановцу* и суседним селима, забележио сам бројне легенде о једном те истом *змају,* који се, не случајно, зове *Виден змај,* и по њему је прозвана и сама пећина *Виденова дувка,* у којој је, према легенди, живео са отетом девојком. Ова *Виденова дувка,* као и сама легенда о Видену змају, лоцира се на само пет километара од Периша. И овај топоним, везан за Сврљишке планине, може бити индикатор божанства: *Перуна* или *Вида,* које се негда прослављало. Данас се, међутим, тик уз *Витановац,* у Мирановачкој кули, 15/28. јуна слави *Видовдан* као велика сеоска али и регионална заветина, данас велики вашар у Источној Србији, што упућује на исти закључак. Не треба заборавити да је управо у наведеном крају забележено и објављено више легенди и прича о међусобној борби горе у облацима, на једној страни тзв. националних огњених змајева, а на другој страни турских, при чему је сврљишки Виден змај имао истакнуто место. (Видети о томе у мојој књизи).[13] Најзад, у Вуковом *Рјечнику* термин „*видовит*" се објашњава на следећи начин. Дете „које се роди у кошуљици, зове се видовито; и такови послије човек (проповиједају), или жена, иде са *вилама,* и зна више него други људи, *ein Sonntagskind*" (68). „Видовит човек", Змајевито дете", и „Вукодлак" — рађају се у кошуљици („вукодлак" — ноћни зао демон, такође се рађа у кошуљици, само „крвавој"), „Виден змај",

[13] Петровић, Сретен, *Митологија магија и обичаји.* Културна историа Сврљига, I. том. „Просвета", Ниш 1922. стр. 324—328.

најзад, „Вид“ чине извесно смисаоно јединство. Рекосмо да су са Световидом повезани „видовњаштво“ и „коњи“ као атрибути његови. Коначно, желим томе да придодам још једну индикативну, мада не сасвим и теоријски релевантну чињеницу. Наиме, у том истом селу *Витановци,* све донедавно, до своје смрти, живео је надалеко познати „видовњак“ и „врачар“, звани „Сента из Витановци“. Из најудаљенијих крајева земље долазили су тешко болесни, људи без наде, они којима су најближи нестали у Другом светском рату да им овај „видовњак“ „помогне“, „види“ јесу ли још живи. Реч је, можда, о рецидиву једне древније праксе да се на овоме светом месту Вида може спознати, „догледати“ оно што другде није могућно.

Како је немачки етнолог Вутке, с краја XIX века, а на основи расположивог материјала, одредио словенско, односно српско врховно божанство? „Словенска религија је у словенско-мешовитим областима Немачке постојала у траговима још у празноверју. Највиши словенски бог, *Световид,* јесте бог светла и Сунца, према томе изазивач плодности, давалац среће и победе“, али је истовремено и бог олује, дакле, сродан је са Воданом; њему припада бели, предсказујући *коњ,* каткада и *црни,* а посебно *петао* као објављивач дневног светла, дана“. Дакле, са словенским Видом, као и са Воданом, иду заједно: *коњ, пас* и *црни петао.* Значај словенског *Световида* је „вишеструко прешао у Свети Вид (Sanct Vilt, St. Veit)“. Реч је о извесном светитељу који је за време Диоклецијана умро као мученик, тј. о непознатом, дванаестогодишњем дечаку који је у Риму сахрањен, и који је у „*словенским земљама* митским предањем постао готово истоимени бог. Св. вид је патрон заштитник Чешке и насликан је са једним *црним петлом.* Стари Поморанци — покрајина Словена у Пруској, поштовали су *петла* (као животињу Свентовида)“. Бискуп Ото из Бамберга је похранио „кости Св. Вида у сребрној руци и на њој направио слику *петла*“. Чињеница је да су „Поморанци ничице пали пред *петла,* они су истовремено, а да то нису хтели, показали да и даље уважавају реликвије“. Из тога, онда произлази да „Петао на кулама, црквама, капелама, сликама светаца и кућицама, посебно у Чешкој, управо у овом случају има своје порекло; *немачки петао* има слично значење. На дан Св. Вида у Чешкој још само до пре неколико деценија *жртвовани су црни петлови;* ударање петлова можда је стајало у вези и са тим“.

Овоме сада додајем још једну интересантну чињеницу. Наиме, у непосредној близини *Витановца* постоји неколико такође занимљивих топонима, који не могу бити случајни, и, можда, указују, осим на култ Трачког коњаника, још и на повезаност Вита са коњима, односно са петлом. Реч је о следећим топонимима: *Коњарници* — врх на Сврљишким планинама, око 3 km од Витановца; *Кобиљача* — можда од „кобиле“, на 4 km од *Витановца;* затим ту су и имена села: *Враниште, Врандол* — у корену је реч „*врани*“, као врста коња „*вранца*“. Коначно, налазимо и интересантан топоним *Петловац* — назив једног од врхова на Сврљишким планинама, који је од *Периша* (Перун) удаљен само 2 km, а од *Витановца* 5 km. Овде желим да подсетим на ритуално клање *црног петла* код Срба уочи св. Мрате и св. Илије, од којих је овај други светитељ преузео све атрибуте бога Перуна. „И у северној и источној Баварској веома се уважава св. Вид, јер су од V — VII века тамо *владали Сораби* (Лужички

Срби), па је и код Франака још много *словенских светиња*. За време зимског солстиција „при сунчевој промени, око св. Јована — зимског, у Горњој Франачкој, Бадену и Швапској позивају св. Вида; ‚Свети св. Виде (!), даруј нам цепаницу', — што указује на Бога Сунца; у неким крајевима Јужне Баварске око ватре се пале на Дан св. Veida (15. јуна)", датум, када Срби, по старом календару, светкују Видовдан.[14]

Овде није место ни прилика да опширно говорим о томе каквих је особина било ово врховно божанство код Срба. Желим само да укажем како је немогућно да Срби, значајан рукавац Словена, нису имали свога бога, који је већ постојао код других словенских грана и, као што видимо, код Германа. Наиме, ако у обичајима и обредима постоје знатне сличности између Срба и осталих Словена, а материјалних трагова налазимо свуда, онда је логично претпоставити да су и Срби имали своје врховно божанство. Друштвено-историјски разлози су, као што смо показали, спречили артикулисање и довршење митолошког антропоморфизма, чија је религијска супстанца, добрим делом, прешла на хришћанске свеце, као и на хероје из епске поезије.

Основна хипотеза гласи

На простору Сврљига, у целини узев, у распону од 3 до 5 km, налази се неколико индикативних топонима: *Периш, Витановци, Коњарници, Кобиљача, Враниште, Врандол, Петловац, Виденова дувка.* Ту је и легенда о *Видену змају*, што указује на лик врховног божантва, односно на тип поменутог божанства као *соларног*, чији би пандан био грчки Зевс односно римски Јупитер. Његови су атрибути коњ и петао, затим, он је способан да шаље громове, исијава ватру и муње. Појаву „видовњака" управо у Витановцима, као и чињеницу да је *четвртак* у овом крају пазаран дан, потом заветина 15/28 — на сами *Видовдан*, најзад да је *храст* дрво које народ овога краја веома уважава, који се, према мојим истраживањима, у Перишу и Лозану искључиво бира за заветно дрво: „запис", односно како се ово свето дрво овде назива: „миро", сматрам индикативним чињеницама за постављање хипотезе да је Перунов и Видов култ био веома раширен на овом простору, односно да је овде постојало значајно српско паганско светилиште. Никако није случајно да се највиши врх на Сврљишким планинама, налази управо код топонима *Виденова дувка* и износи 1334 m. Највиши врх, као станише небеског врховног бога! Најзад, у близини Виденове дувке — код села Гулијана, на 5 km од Периша, на локалитету „Градац" налазе се остаци древног прехришћанског храма. Да ли Перуновог? И у Перишу, на месту званом „Острц", назиру се остаци сакралног објекта, чије остатке мештани називају „римска црква". Како је Периш старо насеље, будући да се помиње и у турском попису Видинског санџака из 1478—1481, као развијено

[14] Wuttke, dr Adolf, *Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart*, Berlin 1900, 3 Aufl. стр. 34—35.

село, Борислав Андрејевић сматра да се може претпоставити „да поменути остаци сакралног објекта потичу од цркве настале пре XV века, или пак обновљене у средњем веку на темељима касноантичког објекта“.[15]

На крају, још један детаљ, који, како се мени чини, није нимало безначајан и који сад премошћује дугу и дубоку вертикалу између српске српске религиозности, и у томе врховног Бога Перуна или Вида — као соларних божанстава, змајевске конфигурације, с једне стране, и индоевропске аријске традиције, с друге стране. О чему је реч?

Овде нећу посебно образлагати став да је према легенди, али и народној поезији, име мајке односно име пријатељице једног заметног броја значајних а змајевских српских јунака, Милоша Обилића, Бановић Секуле, Марка Краљевића, *Јања*. Она је, према легенди, најпре кћер змајевитог деспота Стефана Лазаревића, а мајка Бановић Секуле. У другом случају *Јања* је чобаница и, такође, мати Милоша Обилића. Етимологија имена „Јања“, које нема ни библијско али не старије српско порекло, стоји у извесној вези са древним аријским божанским паром: Агни — Агња, односно код Срба =Ања, Јана и даље Јања. Ту је, затим, и крчмарица Јања, пријатељица змајевитих јунака, пре свих Марка Краљевића. Најзад, помиње се и планина Јања којом се Марко креће. Многи митолози и филолози у самој речи *Јана/Јања* „наслућивали“ су како би у српском језику ово име могло бити рефлекс индијског *Agni/Agnji* у женском лику, дакле, у форми „женског Сунца“ или „женског змаја“. Останимо за тренутак при овој идеји, наиме, да је Јања женско Сунце, соларни симбол.

Код Грка је Теба град подигнут од посејаних змајских зуба, дакле, змајевски град. У Сврљигу постоји, рекосмо Виденова дувка, а ту су и легенде о змајевима, посебно о *Видену змају*. Шта још недостаје? Потврда да крај у својој утроби, као преостатак хтонизма, садржи и остатке истог оног, касније насталог соларног божанства, Змаја/Змију. У источној Србији, да ли случајно, сада већ напуштени рудник уранијума код Калне — уранијум као симбол огњевитог елемента, зове се управо *Јања*, а налази се, такође, недалеко од Периша и Витановца.

Немачки филолог и митолог Кун поставио је хипотезу према којој су мање-више сви Аријци од искона „вадили бога, *живог Огња*, сакралним начином таруђи дрво о дрво“. Код Словена и Срба се од липе вадио живи огањ. Занимљиво је овде и Нодилово етимолошко „извођење“ бога Агњија, као и његовог женског пандана. У нашем народном предању „према женскоме: ‚Јања‘, ‚Ања‘, стоји мушко: ‚Јањ‘, ‚Ањ‘“. И затим додаје: „па ето, у загонетци о тикви,Ањ је управо до пања липова: ‚Ја посејах *ањ* под липов пањ‘“ (*Нодило*, 417).

Као што сам већ показао, мени се, ипак, чини да се име *Јања* вазда појављује у вези са змајевитом децом. Најпре, то је: а) чобаница Јања, коју Змај Огњени обљубљује — тако се митски зачео Милош Обилић; затим б) град *Јања* је познати змајевски град, као пандан кадмејској или змајској Теби у Грчкој. Још једном скрећем

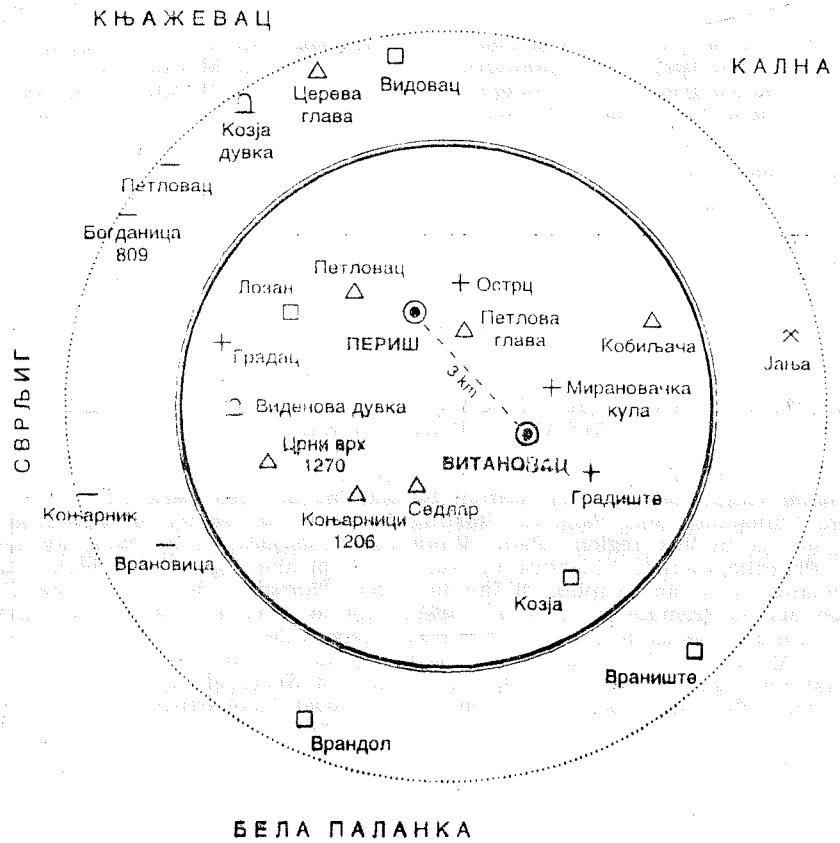
[15] Борислав Андрејевић, *Споменици културе*, у: *Културна историја Сврљига*. II том Ред. Сретен Петровић, Сврљиг/Ниш, 1922. стр. 233—234.

пажњу на место *Јања* код Калне, данас напуштени рудник уранијума, које има неку митску паралелу са „ужареношћу", „огњем". Нодило каже како се „оАњу, Јању, Јанку, и о Јањи, много певало у народу. Свио се широки круг песама око огњевитих Јања и Јање".

Дакле, овим се жели показати да име рудника Јања добро кореспондира са змајевитим бићем, са Змајем, који, оличен у врховном богу Перуну или, код Срба Виду, не случајно добија име *Виден*, а

СХЕМА ТОПОНИМА У ЗАХВАТУ СВРЉИШКИХ ПЛАНИНА

Полупречник главног круга 5 km Полупречник већег круга око 10 km



Легенда

- *Епицентрална места*
- *насеље*
- *планина/врх*
- *градац/храм*
- *рудник*
- *пећина/дувка*
- *потес*

топоними: *Виденова дувка,* односно *Јања,* поред већ речених гребена Сврљишких планина, то унеколико и потврђују. За будуће истраживање односа Перуна и Вида, односно у Сврљигу Периша и Витановца, као и повезаност Перуна с коњем, остаће да се испитају многи топоними, и то код Куршумлије село *Перуника* и *Коњушка чука* над тим селом, као и близу Јошаничке Бање однос *Перунике* — косе и виса *Витуша.*

ГУСТОЋА ИНДИКАТИВНИХ ТОПОНИМА, НАЗИВА У ЛЕГЕНДАМА, ЛОКАЛИТЕТИ И ВАЖНИЈИ КУЛТОВИ, СВЕТКОВИНЕ

Врховни богови		Атрибути		Култови	
Перун	Св Вид	коњ	петао	жртва	место/време обреда
Приш	Витановац	Коњарници	Петловац	петао	Градац
Лозан	Виден змај	Враниште		Св. Мрата	Острц
	Виден јунак	Врандол		Св. Илија	четвртак
	Виденова дувка	Кобиљача			Видовдан
					храст
Богиша =	Перуника				
	Јања				

Sreten PETROVIĆ

TRADITION AS AN ARCHETYPICAL AND FUNDAMENTAL LAYER OF THE CULTURAL SYSTEM

In this paper the author articulates a hypothesis about the existence of a Slavic pagan temple on a site in Eastern Serbia, in the area between the towns of Svrljig, Kalna and Bela Palanka. Starting from a) the density of several indicative toponyms in this region: *Periš, Vitanovac, Kobiljača, Konjarnici, Vrandol, Vranište, Petlovac, Lozan, Videnova duvka, Janja,* b) the legend of *Viden zmaj,* c) the remains of pagan temples, d) the fact that *Thursday,* devoted to the God Thunderer in the rremote past, is a market day in Svrljig today, and, finally, e) that a great religious festival *Vdovdan* has been celebrated on June 15/28 at the foot of Vitanovac since the distant past, the author has posed a hypothesis stating that remnants of *Perun's* cult, i.e. the cult of *Svetovid,* are unquestinable. He also claims that an important ancient temple must have existed in this area.

Гласник Етнографског Института САНУ, књ. XLIII
Bulletin of the Ethnographical institute SASA vol. XLIII
Београд 1994.

Петар ВЛАХОВИЋ
Београд

(Прегледни чланак)
UDK 398.1:394

ТРАДИЦИЈА У СРПСКОМ САВРЕМЕНОМ НАРОДНОМ ЖИВОТУ

Традиционалном народном културном наслеђу у савременом животу припадају различите улоге. Народ по правилу воли своју прошлост и радо се ње присећа. То је столећима била основна лектира, духовна храна, забава, посебно оно што се прича о својој породици, свом братству, племену. Кроз неговање традиције у савременим условима појединац и породица желе углавном да створе што потпунију слику о своој прошлости која оживљава догађаје, личности, осветљава значај појава, приказује њихове узроке и последице. На овај начин традиција и у савременом животу постаје један од извора за схватање и упознавање нашег народног живота, за проучавање једне још увек недовољно проучене прошлости. На тај начин традиција, као својеврсно језгро етничке културе, корача упоредо са савременошћу и иде у складу са савременим економским, политичким и друштвеним развојем..

Кључне речи: традиција, прошлост, садашњост, будућност.

I *Основна обележја традиције*

Проучавање традиције и сагледавање њене улоге у савременом народном животу, сумње нема, спада у основне етнолошке проблеме. Уосталом, ово потврђују многи научни скупови на којима се о томе расправљало и зборници радова у којима су објављени резултати о традицији као предмету етнолошких проучавања. Примера ради могућно је подсетити на зборнике радова као што су: *Tradycija i przemiana* (у редакцији проф. др Зб. Јашиевича) Универзитета у Познању (Познањ 1978); *Промене у породичном народном животу у Србији и Пољској* (у редакцији проф. др П. Влаховића) Етнографског института САНУ (Посебна издања књ. 25, Београд 1982); *Kultura tradycyjna w życiu wspolczesnej rodziny wiejskiej* (у редакцији проф. др Зб. Јашиевича и проф. др П. Влаховића) Универзитета „Адам Мицкиевич" у Познању 1982. Уз то, вредан је помена и научни скуп под насловом *Традиција и савременост* (децембар 1988) који је одржан у Етнографском музеју у Београду у организацији одељења за етнологију Филозофског факултета у Београду, у оквиру рада на *Етнолошкој енциклопедији српског народа.* Саопштења са овог скупа објављена су у часопису Етнолошки проблеми, св. 6, Београд 1989. године. Овим листа ни издалека, разуме се, није исцрпљена, па чак и пописом оријентационе литературе, која је наведена на крају овог саопштења.

Проблем о коме је овде реч — традиција данас — веома је широко поље рада, јер обухвата однос и улогу традиције како у савременом животу тако и шире, према визији будућности. Због тога, ради сагледавања целовитости проблема, за ову прилику се мора

скренути пажња (углавном у виду наговештаја) на оне елементе народног живота који су тесно повезани и прожети традицијом, као што су: етнички процеси, народни обичаји, обреди, празници, друштвене интитуције, традиционална правила, норме понашања и многи други елементи из материјалног стваралаштва и друштвеног живота. Реч је, заправо, о свим видовима људске културе у најширем смислу речи. Овај веома уопштен осврт добија још већи значај ако се има у виду чињеница да савременост немилосрдно уништава многе елементе традиционалног наслеђа, чак и пре него што оно добије своје духовно или материјално одређење.[1]

Традиција као обележје народне културе јесте историјска творевина која својим садржајем и функцијама повезује цео народни живот. Сам појам *традиција* своди се, углавном, на опште заједничко одређење — чува у већој или мањој мери латински смисао ове речи (traditio — преношење, предање). Сама реч ушла је у наш народни, литерарни, научни и политички говор, пре свега као појам који обележава процесе трансмисије културе и културног наслеђа, па се култура може посматрати као феномен а традиција као механизам тога феномена. Због тога се ова два појма (култура и традиција) међусобно условљавају и допуњују. У традицију спадају само оне појаве које су постојане (како у материјалном тако и у духовном погледу), које се из поколења у поколење наслеђују и награђују отелотворењем нових облика који, временом, такође постају традиција ако добију општу друштвену вредност. Али, ипак, не може се свако наслеђе сматрати традицијом јер у традицију углавном спада постојано и општеприхваћено самосазнање из домена друштвеног живота, које има значај за сваку друштвену заједницу, без обзира на њену величину (од локалне групе до племена, народа, нације или човечанства у целини). Другим речима, традиција се историјски обнавља и чини спону око које се садашњост повезује са прошлошћу и заокружује скупљање, одабирање, стандардизација и стереотипизација делатности које користе искуство, како за садашњост тако и за нове облике стварања у свакодневном животу и његовом усмеравању према будућности. На тај начин се многа новија достигнућа укључују у традицију и постају њен сатавни део.

У основи сваке традиције налази се искуство одређене друштвене заједнице која њом располаже и која је одржава као сазнање о себи које је створено у дугом периоду интуицијом, опипавањем, пробама, грешкама, исправљањима, логичким и разумним закључцима и прорачунима, укључивањем и нивелирањем локалних варијанти у оквире шире заједнице и историјско етничког простора. Свако људско друштво има систем своје културе (без обзира на то каква она за нас била) која је настала из традиција и њиховог таложења. Према томе, нема људског друштва без традиције и културе нити културе и традиције без човека. Традиција је, као и култура у целини, колективна друштвена (а не генска!) памет. То је дуготрајни стваралачки процес које обезбеђује одржавање и обнављање традиције, њену активност и дуготрајност, преношење, репродукцију друштвених односа кроз духовна својства која су потребна

[1] Упореди: В. Гусев, *Проблем транскрипције народних песама код Вука Караџића и у наше време*, Војвођанска академија наука и уметности, Научни скупови, књ IV, Нови Сад 1988, 109—114.

тим односима. Традиција се одржава само снагом свог друштвеног мењања и потребама живота и живљења, ради своје унутрашње консолидације и ширих повезивања. На пример, свака заједница има свој општи вербални систем комуницирања који варира у дијалектима. Али, ипак, он не излази из општег система међусобног говорног комуницирања шире заједнице. Усмена реч у обреду, коју често прате мимика и гестикулисање, претвара се, уз игру и песму, у својство које постаје одлика заједнице. Здравице које се примају од предака и уз обред или обичај преносе млађим нараштајима постају етничка одредница. Тужбалица као песма бола и жалости за покојником обликује се у стиху по усменом моделу, као и здравица, по коме догична заједница постаје препознатљива. Другим речима, традиција стабилизује и чува постојање људске заједнице и омогућава прелаз од једне типске ситуације према другој категорији. Традиција, дакле, није збир стереотипа, њихова случајна безоблична гомила, већ резултат њихове међусобне зависности, узајамног положаја и потреба живљења. Према томе, постојаност традиције није разлог да се она схвати као конзервативна компонента у обликовању друштва. Традиција се, углавном, прилагођава новим условима и постепено мења, па због тога у друштву које негује традицију наслеђем од претходних поколења настају нови облици који садрже искуства садашњег времена из кога ће црпсти сазнања будући нараштаји.

У оквиру традиције постоје разни традиционални системи (етничка или народна култура, национална обележја заједнице у минулим епохама и савремном добу, етничке и друштвене заједнице и њихове функције, на пример племенско друштво, народ и друге категорије). Традиција у себи садржи највише оригиналних компоненти које функционишу кроз друштвене односе и као такве припадају целом друштву, односно заједници.[2]

Поједине компоненте културног наслеђа припадају традицији онолико колико их једна заједница прихвата као стално актуелне узоре осећања, мишљења и понашања. Због тога традиција постаје вредност чија критика или одбрана тражи ослањање на порекло у прошлости.[3] Али, традиција се ипак не би смела узимати као нешто што је преживело из прошлости, већ се о њој мора говорити као о прошлости виђеној очима људи наредног периода, о прошлости коју примаоци прихватају, активно настављају и мењају.

Традиција се умногоме преноси преко обичаја и обреда, који дубоко прожимају човеков духовни свет. Због тога се појам обичај често поистовећује са појмом традиција. Али, ова два појма (обичај и традиција) нису идентична. Обичај се може сврстати у садржај традиције. Неке традиције, међутим, нису обичаји. Обичаји се као традиција јављају пре свега у сфери породичних односа који, као друштвено нормативни чиниоци, спадају у устаљене норме општеприхваћеног начина друштвеног понашања.

Сличну улогу као обичај има обред или ритуал. Обред је значајно средство друштвене регулативе. Он кроз стереотипе обликује

---

[2] Е. Петровић, *Нека разматрања о појму „традиција“*, Етноантрополошки проблеми — часопис, св. 6, Београд 1989, 15.

[3] М. Мај, *Традиција као суштински елеменат садашњости*, Етноантрополошки проблеми — часопис, св. 6 Београд 1989, 23.

масовно понашање, које, преко стандардизованих радњи, преузима улогу нормативних функција у оквиру датог друштвеног уређења.

Традиција, поред садржаја обреда и обичаја, обухвата предања која се преносе из поколења у поколење. Ту спадају знања, представе и погледи, идеје које су историјски створене и учвршћене друштвеним сазнањима. Услед тога традиција садржи, као једну од основних компоненти, памћење сваке друштвене заједнице о догађајима из њене историјске прошлости. Према томе, традиција је, као и култура у целини, битан чинилац који има непроцењиву улогу у стварању и одржавању стабилности сваке људске заједнице јер обезбеђује њено постојање, стваралаштво и друштвено историјско функционисање. Традиција обухвата све сфере друштвеног живота у оној мери у којој је то, кроз друштвено стереотипизирано искуство, прихватила дотична заједница. На тај начин садржај традиције постаје основно обележје сваке заједнице преко кога се она повезује у унутрашњим оквирима а по томе и разграничава од других сличних друштвено историјских категорија.

У новије време постоји тенденција да се назив *традиција* прилепи уз све сфере друштвеног живота. Наглашава се и истиче да традиција има своје место у материјалној производњи, политичком животу, у уметничком стваралаштву, у науци, као и у свему другом. Такво схватање појма „традиција" присутно је и данас у свакидашњој живој речи. У тим оквирима имају своје место и сви историјски настали облици понашања у свим областима живота дотичних људских (и етничких) заједница.

У оквиру народног стваралаштва значајно место припада усменој традицији јер се она, за разлику од писане информације, заснива углавном на виђеном и доживљеном, које добија свој шири значај кроз усмену трансмисију.

У историји и животу српског народа могу се наћи многи примери које народна традиција повезује и спаја са историјском стварношћу.[4] Захваљујући проучавању традиције, настало је велико антропогеографско и етнолошко дело у коме је посебно дошла до израза општа и локална традиција, која се међусобно битно разликује у критеријумима, схватању и представљању историјске стварности. Општу традицију народ, по правилу, користи само као фабулу за одређена усмена прозна и поетска обликовања садржаја, оно што не подлеже верификацији одговарајуће средине. Традицију која прелази локални оквир, односно када постаје „уметничка истина", народ не исправља нити верификује њен садржај. Међутим, локалну традицију верификовали су становници дотичног насеља или одређене заједнице, онако како се иначе верификују сва причања о савременим, блиским и важним догађајима о којима треба да се сачува истина. Због тога традиција остаје чувар највећих друштвених вредности помоћу којих се обликује, држава и развија људско друштво. Прецизније речено, традиција је природна потреба свакодневног живљења у чијим се оквирима фиксирају друштвене појаве које

---

[4] Н. Жупанић, *Тројанци и Аријевци*, Глас, књ. LXXXVI, Српска академија наука, Београд 1911, 170.

на тај начин временом добијају одређену историјску дубину којом је прожето традиционално друштво и његова патријархална култура.[5]

II *Обележја традиције у савременом српском народном животу*

Традиција је у савременом народном животу Срба заступљена знатно више него што то на први поглед изгледа. То се без тешкоћа може уочити кад је реч о етничкој историји, кући и култури становања, одећи, исхрани, обичајима, религији, фолклорним и другим видовима народног стваралаштва.

Проучавање порекла становништва, етничких процеса, миграција и генеолошког памћења у Србији има велики научни значај и дугу традицију. Богати научни подаци сабрани су и обрађени на основу прикупљене народне традиције о миграцијама становништва. Памћење о исељавањима и усељавањима чува се и у наше време у релативно јасној свежини. То памћење у знатној мери је оживело и употпунило слику о кретањима, узвитланости становништва, трајању, разноврсности, ширини, значењу и последицама те бурне динамике која је условила савремену етничку слику Србије.

Кад је реч о миграцијама и кретању становништва, народна традиција ни данас не губи своју свежину, посебно у областима некадашње патријархалне културе. Расправљање о томе, ко смо и одакле потичемо још увек буди знатижељу и доприноси очувању традиционалне културе. На породична и братственичка предања о пореклу рода, о знаменитим прецима и историјским догађајима, указивано је потомству још од његове најраније младости — у детињству — са жељом да се то сачува и остави у наслеђе будућим нараштајима. Због тога су досељеници из Црне Горе, на пример, и у Војводини сачували ова предања и неке друге одлике старог црногорског друштва.[6]

Историјски извори, за разлику од локалне традиције, само делимично одговарају на претходна питања. Илустративан пример је за то генеалошко памћење пасова (поколења) у црногорско-херцеговачким пределима, као и у неким областима Србије. Штавише, новија истраживања показују да генеалошка традиција у свом памћењу достиже од 300 до 500 година уназад, што има вишеструки научни и друштвени значај.[7]

Кроз напред поменуту традицију регулисало се право на коришћење колективног земљишта, на шуму, на воду и друга заједничка добра. Генеалогија родова је често преплетена са традицијом о распореду и захватању земљишта за баштине, за приватну обраду, подизање насеља и континуитетом живота породица у њима. С друге

---

[5] Упоредити: П. Влаховић, *Традиција и савременост у светлу етнологије*, Етноантрополошки проблеми — часопис, св. 6, Београд 1989, 29 и даље; Е. Петровић, *Нека разматрања о појму „традиција“*, Етноантрополошки проблеми — часопис, св. 6, Београд 1989, 19.

[6] Е. Петровић, *Породична предања као фактор очувања традиције*, Етноантрополошки проблеми — часопис, св. 4, Београд 1989, 97.

[7] Н. Жупанић, *Тројанци и Аријевци...*, с. 173.

стране, памћење генеалогије, бар по мушкој линији, до далеких предака, у непосредној је вези са народним брачним правом у коме је забрањено склапање бракова међу сродницима у много даљем сродству него што је то случај по црквеном схватању. Уз то, чување генеалогије чини основу од које се полази у одржавању друштвеног угледа, угледа појединца и његове породице. Кроз памћење генеалогије одржава се веза у родовској и широј заједници, коју иначе верификује и данас крсна слава, читуља рода и бројни култни обреди. Због тога преношење породичних предања, историја или генеалогија и сада чини један од елемената који доприноси изграђивању и одржавању племенског и етничког идентитета код динарских планинаца досељених у војвођанске пределе.[8]

Традиција има велику улогу у обликовању стамбеног простора и културе становања. То се нарочито запажа у распореду стамбеног простора и његовом међусобном повезивању (кухиња, дневни боравак, спаваоница, гостинска соба, санитарна просторија и слично). У унутрашњој опреми станишта, уз увођење новина, одржава се традиционално украшавање унутрашњих зидова, затим застирке за подове, прекривачи за кревете. Задржале су се у употреби и неке кухињске посуде наслеђене из традиционалног покућства.[9]

У исхрани, поред традиционалних јела, традиција чува обредна јела, као што су славско жито, чесница и разни култни хлебови који се припремају за поједине породичне свечаности и друге прилике (слава, рођење, свадба, подушја и друго). Досељеници (колонисти) који су у Војводину дошли после Другог светског рата, примили су временом многе елементе из културе војвођанског становништва, нарочито у исхрани и обради земље. Али, упркос томе, још увек је уочљиво ослањање на вредности и стил живота који је прва генерација досељеника донела из свога завичаја.

Традиционално народно наслеђе очувано је у многим обичајима из човековог животног циклуса. У обичајима о рођењу очувано је бабинање и доношење посебних јела породиљи, очуван је затим обред крштења преко кога се даје име новорођенчету. Одржао се, макар појединачно, обред првог шишања новорођенчета, обележавање рођендана и вучење за уши у жељи за брзим растом детета. Обредно и свечано се обележава рођендан и пунолетство, којим се иначе завршава рођенденски циклус традиционалних народних обичаја.

У свадбеном церемонијалу задржали су се многи традицонални народни обичаји, од којих неки потичу из веома велике старине. Начин просидбе невесте, присутво наконьчета — мушког детета — које се додаје невести за време свадбеног церемонијала приликом њеног уласка у младожењин дом, повезује се са култом плодности и жељом за рађањем деце мушког пола. Традицији припада, поред осталог, сватовска поворка са за ту прилику именованим и окићеним часницима, посебно весељаком „чајом“ коме се, уз увесељавање, приписују и неке мађијско религијске компоненте. Истој категорији припада традиционални свадбени ручак, обредно церемонијално из-

[8] Е. Петровић, *Породична предања као фактор очувања традиције*, с. 97.

[9] Б. Влаховић, *Традиционално и савремено у народној архитектури*, Етноантрополошки проблеми — часопис, св. 6, Београд 1989, 131 и даље.

вођење невесте, испраћај сватова из куће невестиних родитеља, дочек младе у младожењиној кући, постављање корита са водом пред улазним вратима, додавање сита невести, у коме су помешане разне врсте жита и други плодови. Ове и многе друге радње које се обављају током свадбеног церемонијала симболишу репродукцију људске врсте и биља неопходног за живот нове заједнице.[10]

У погребним обредима очували су се многи обичаји и веровања која потичу из велике старине. Посебно су уочљиви обичаји и обреди који су повезани са симболиком покојноковог отпремања на „други свет". У овим обредима значајно место припада паљењу свеће јер се, по веровању, на тај начин покојнику олакшава прелаз из „белог" „овоземаљског света" у „божји свет", у „свет мрака" и вековечне таме. Задушнице се такође одржавају (чак четири пута у току године) у уверењу да се преко тога покојнику олакша живот на другом свету. „Гозба" која се приређује у покојниковој кући на дан његове сахране по повратку са гробља, као и дељење за душу покојникову, ни до данас није изгубило свој обредни значај. Веома се много пази на симболичну везу овоземаљског са небеским светлом које је оличено у сунчевој и месечевој светлости. Сви обреди се одржавају у одређено време и везују за устаљене календарске празнике. Пази се и на то да се споменик покојнику подигне до одређеног рока, односно најкасније до краја прве године од покојникове сахране, како би се душа смирила и усталила.[11] На терену се и данас могу чути (и забележити) тужбалице као специфичан облик изражавања жалости за покојником.

У годишњим обичајима очувала се употреба зеленила. Поштују се ватра и вода јер им се приписује натприродна моћ на пример о Ђурђевдану, Ивандану и Петровдану. Јаја се за Ускрс боје као наслеђе у континуитету, преузето још из праисторије. На Видовдан се и данас у многим нашим крајевима износе, и по огради шире хаљине, да се „виде". Очувано је уношење бадњака, простирање (макар и симболично) сламе по кући, паљење свеће за Бадњу ноћ и Божић. Бадњеданска вечера је и данас углавном култно симболичка, уосталом као и многи други обичаји уз Божић и Нову годину са траговима лунарних и соларних маријско религијских поимања живота и света.[12]

У религији, традиција чини основу и услов њеног постојања. Православље данас доживљава своју ревитализацију. Уосталом, ово се може запазити на сваком кораку, јер се православље сматра основним и веома битним обележјем српског народа. Цео народни живот Срба прожет је православљем, без обзира на то колико је оно поједностављено у народној средини, изван цркве. Православље се услед тога схвата као духовни народни темељ, па према томе и суштина српства. Сељаци из околине Ваљева и Крушевца, према једној анкети коју је недавно спровео проф. др Душан Бандић са сарадницима, мисле да су православни Срби једини „прави" припадници

---

[10] П. Влаховић, *Духовни и друштвени живот у традиционалној култури становништва Србије*, Етноантрополошки проблеми — часопис, св. 9, Београд 1992, 55.

[11] П. Влаховић, *Духовни и друштвени живот*..., с. 55.

[12] П. Влаховић, *Духовни и друштвени живот*..., с. 55.

српског народа и да они који напуштају своју веру истовремено напуштају и своје претке.[13]

Очекивало би се да је увођење механизације потисло многе обреде и обичаје из ратарске производње. Међутим, истраживања која су обављена у новопазарском крају седамдесетих година XX века показују да се за први дан орања меси посебна погача која се зове „подбраздаоница" или „убражђаоница". Домаћица ову погачу доноси трактористи на њиву заједно са ручком. Она то чини због тога што се верује да за први дан орања није добро да се на њиву донесе куповни или обични домаћи хлеб умешен са квасцем. Јасно је, дакле, да хлеб „подбразђаоница" и данас представља остатак магијског обреда везаног за плодност, који се још увек одржава у неким нашим крајевима.[14] Домаћин из истог уверења, пре поласка на сејање, за торбу са семеном везује мало црвеног конца и парче олова, без обзира на то што су посао око сетве преузели млађи чланови породице.[15]

Традиција у наведеним случајевима чува историјски значај обичаја. Обрасци понашања се преносе традицијом, из једног система у други, из епохе у епоху.[16] Српски народ је увек био и остао отворена друштвено-историјска заједница. Та заједница своје стваралаштво чинила је доступним пресвега широј сопственој (српској) заједници, суседима и општој људској култури у најширем смислу речи. Традицију су, уосталом као и данас, углавном чували припадници старијих генерација. То се посебно уочава у образовању и чувању не само обичаја и култова него и у сфери друштвених односа, суседства, породице и сродства. Традиционални сродннички односи, заједно са суседским, релативно су добро развијени па и сада доста очувани. Сродство се углавном одржава по мушкој линији, јер је сродство по крви јаче и важније од „сродства по млеку".[17]

Истраживања сведоче да је у савременом породичном животу лако уочљива етнодемографска традиција. У садашње време, деведесетих година овога века, посебно у сеоској средини, правно озакоњен брак није увек претходница стварању нове породице. У свакодневном животу код сеоског становништва, према традицији, пресудну улогу имају номе понашања и морал, који су вековима обликовани обичајним правом. Постоје случајеви када невенчани супружници објављују да су у браку, а њихови сељани такву заједницу признају због тога што је она склопљена и верификована јавно, сходно традиционалним нормама понашања. Главна је заправо свадба која се одржава по традиционалним обичајима некога краја. Званично склапање брака по постојећим прописима, које је такође праћено народним обредима, по општем мишљењу, представља формалност потребну за евентуално регулисање имовинско-правних од-

[13] Д. Бандић, *О народном православљу данас*, Етноантрополошки проблеми — часопис, св. 9, Београд 1992, 68.

[14] Д. Братић, *Генерацијска поларизација у обредима*, у: *Промене у традиционалном породичном животу у Србији и Пољској*, Посебна издања Етнографског института САНУ, књ. 25, Београд 1982, 101.

[15] Д. Братић, *Генерацијска поларизација у обредима*, с. 102.

[16] Е. Петровић, *Нека разматрања о појму „традиција"*, с. 18.

[17] Н Пантелић, *Традиција у савременим сродничко суседским и породичним односима у Западној Србији*, Етноантрополошки проблеми — часопис, св. 6, Београд 1989, 42.

носа, за упис детета у матичну књигу, ради регулисања наслеђа и слично.[18]

У Неготинској крајини, Ресави, Буџаку, Лесковачкој Морави и неким другим крајевима источне Србије, без обзира на званичне забране, често се склапају бракови међу лицима која нису достигла минималну границу брачног узраста. То је такође део народне традиције који се веома дуго одржава, посебно у североисточној Србији.[19]

У усменом народном стваралаштву преко традиције се шире легенде о знаменитим појединцима и догађајима који су најчешће у вези са стварним историјским збивањима. Одатле се у историографији најчешће схвата као усмено преношење чињеница које не морају бити сигуран историјси извор. Међутим, традиција углавном чува успомену на неки догађај и кроз време дуго по неколико векова. Примери за то се код Срба могу наћи још из времена борбе с Турцима. На пример, косовска легенда и њени ликови живе и данас као део српског националног идентитета. Очувано је, заправо, основно историјско језгро које се, без обзира на његову могућу хронолошку недоследност, односи на сукоб два „цара", место борбе, њен исход и њене последице.[20] Због тога се из велике количине те граће, поређењем, пробирањем, одбацивањем, неминовно издвајају неке опште и сигурне истине.[21]

Јуначка народна епика, кад је реч о традицији, увек је сматрана главном вредношћу нашег усменог народног стваралаштва и опште културе. Ово због тога што епска песма и епски певач, кроз јавни суд о људима и догађајима, врше угледну и часну друштвену улогу. У том стваралаштву, макар и уопштено, приказују се, колико толико, друштвени живот, односи у некадашњој кнежини, катуну (сточари), жупи (земљорадници). Представљена је сеоска (и феудална) заједница са колективном комунском и приватном својином (кућа, окућница, економске зграде, пољопривредни инвентар, стока и друго), а феудална класа приказана је са разметљивим владарским сјајем и упечатљивим блеском.[22] По песми је видна структура српске патријархалне заједнице (задруге), начин домаћег живота, исхране, распоред послова. Описана је улога домаћина и односи који у оквиру заједнице владају.

Гуслање и певање епских песама негује се као облик традиционалног народног изражавања који се одржава и у савременим условима. Везе новије гусларске песме са традицијом веома су јасне. То, уосталом, потврђује и чин стварања савремене епске песме („угледањем на народну"). Нова епска песма очевидно прихвата традицију и прилагођава је савремним потребама. На тај начин, кроз

[18] М. Кашуба, *Етнодемографске традиције у савременом породичном животу југословенског народа*, Етноантрополошки проблеми — часопис, св. 6, Београд 1989, 34—35.

[19] М. Кашуба, *Етнодемографске традиције*..., с. 35.

[20] *Косовски бој у историји, традицији и стваралаштву Црне Горе*, Зборник радова, Црногорска академија наука и умјетности Научни скупови, књ. 21, Одјељење умјетности, књ. 9, Титоград 1990.

[21] М. Вукићевић, *Црногорски разговори*, Записи, књ. X, Цетиње 1932, 155.

[22] П. Влаховић, *Епска песма и њен значај у народном животу Срба*, Етноантрополошки проблеми, часопис, св. 4, Београд 1989, 87.

ове песме, историја постаје „учитељица живота“, што само по себи најбоље указује на значај традиције у данашњем народном животу.[23]

Као са песмом, сличан је случај и са причом, односно прозним стваралаштвом. Прича описује догађај, чин, подвиг, нечију оштроумност, али не цео онај животни сплет из кога је поникла већ позадину и живот илуструју сличице. Предање је, на пример у Црној Гори, било и остало школа домаћег васпитања, где су младићи од старијих примали знања о свему ономе што им је било потребно и са чиме су се у животу морали срести. Обухватајући у причању цео свој народни живот, данас је анонимни приповедач сачувао један неисцрпан материјал за познавање етнопсихичких особина и погледа на живот и свет. У том причању смештен је целокупан човеков живот и све оно што треба да се зна о једном народу.[24]

III *Општије поруке традиције*

У савременом животу традиционалном народном културном наслеђу припадају различите улоге. Народ, по правилу, воли своју прошлост и радо се ње присећа. То је столећима била основна лектира, духовна храна, забава, посебно оно што се прича о својој породици, свом братству и племену.[25]

Кроз неговање традиције у савременим условима, појединац и породица желе углавном да створе што потпунију слику о својој прошлости која оживљава догађаје, личности, осветљава значај појава, приказује њихове узроке и последице. На тај начин традиција и у савремном животу постаје један од извора за схватање и упознавање нашег народног живота, за проучавање једне још увек недовољно проучене прошлости. То је, заправо, она драгоцена грађа на коју је још Јован Цвијић скренуо пажњу, истакао њену улогу и на њој засновао своје велико научно антропогеографско дело.

Традицију одликује трајност и одржавање. Преко тога она постаје саставни део савремености, која се понекад изражава у реликтима, атавизмима прежицима, елементима који обликују културни континуитет.[26] Због тога данас проучавање народне религије, морала, народне уметности, колективног филозофског погледа на живот и свет, политичке идеологије, мора се ослањати на традицију и у њој тражити своје исходиште и очување континуитета. Овакав дубинско временски однос добија посебан значај када је, на пример, реч о симболима и атрибутима друштвеног престижа, украсима, поздравима, манимира, навикама, одликама културе становања, одећи. На тај начин традиција, као својеврсно језгро етничке културе, корача упоредо са савременошћу и иде у складу са савременим економским, политичким и друштвеним развојем.

Традиција је, ма како обликована, увек била под контролом одређеног колектива (заједнице, групе, села). Склоп ових елемената у својој међусобној повезаности, обликује етничку свест, која кроз то чува самосвест и врши хомогенизацију савремене цивилизације.[27]

---

[23] П. Влаховић, *Епска песма и њен значај* . . . , с. 93.

[24] В. Влаховић, *Црногорски сељаци у разговарању*, Записи, књ. X, Цетиње 1932, 158.

[25] М. Вукићевић, *Црногорци у разговору*, с. 150.

[26] Е. Петровић, *Нека разматрања о појму „традиција“*, с. 19.

[27] П. Влаховић, *Традиција и савременост* . . ., с. 32.

Због тога се манифестације „традиционалне културе“ не могу искључивати из савременог начина живота, јер многе новине које мењају традиционална схватања и односе, временом и саме постају традиција. Због тога свака генерација проучава и интерпретира своју „традицију“ у складу са потребама, осећањима, вредностима и циљевима свог савременог друштва.[28] Ово утолико пре што нормативна улога традиције, ходом историјског процеса, постепено се смањује, остављајући тако више места слободи личног избора појединаца и њихових група. Ово свакако важи и за српску традицију.

Petar VLAHOVIĆ

TRADITION IN THE CONTEMPORARY LIFE OF THE SERBIAN NATION

Tradition unifies the entire life of a nation into one whole. The word itself has entered ordinary, literary, scientific and political language, as a protector of highest social values, with the help of which human society is shaped and developed in continuity. Therefore, tradition has its origin in the past, which, as a part of cultural heritage of extraordinary importance, is incorporated into the present time and stimulates the development toward the future.

Tradition is a historical category which is changed and adjusted according to the needs of modern life. Changes arise under the influence of cultural development and scientific and technological achievements, so that tradition has to be accepted as an element which is changed and developed in continuity. Tradition connects all phenomena (in material culture, intellectual creativity, social life, etc.) in a whole representing a synthesis of the entire national heritage. Therefore each generation has a duty, a scientific and social obligation to analyze and interpret tradition taking into consideration its own (our) time in order to satisfy the needs and aspirations of the modern man and his society.

The life of the Serbian nation abounds with examples brought into connection with historical reality by national tradition. This as easily seen in ethnic history, the house, culture of living, clothes, diet, customs, religion and folklore. This paper offers concrete examples which confirm that the manifestations of 'traditional culture' are closely linked with the contemporary life of a nation.

[28] O. Supek — Zupan — I. Lozica, *Tradicija i novi društveni smisao: Pust* 1984, *Zgodovinske vzporednice slovenske in hrvatske etnologije, Ljubljana* 1987, 17.

Гласник Етнографског Института САНУ, књ. XLIII
Bulletin of the Ethnographical institute SASA vol. XLIII
Београд 1994.

Десанка НИКОЛИЋ
Етнографски институт САНУ, Београд

(Прегледни чланак)
UDK 398.1:061.6

НАРОДНА ТРАДИЦИЈА — ПРЕДМЕТ ПРОУЧАВАЊА У ЕТНОГРАФСКОМ ИНСТИТУТУ

Рад пружа критички осврт на проучавања народне традиције у Етнографском институту САНУ. На основу анализе радова објављиваних у издањима Института констатује се да су истраживања традиције српског народа и етничких заједница на просторима Србије незаобилазни део дугорочног програма научног рада у Институту. Проблематици народне традиције приступа се са различитих становишта, зависно од епистемолошких, општецивилизацијских и друштвено-политичких захтева времена затим с обзиром на етнокултурне особености испитиваних области или појава које се истражују, као и на лични однос истраживача према предмету свога интересовања. Отуда током времена међу истраживачма и различита гледања на традицију и приступе њеном проучавању, од којих се износе она која су најкарактеристичнија и преовлађујућа у већ броју написа.

Кључне речи: традиција, савремено село, Срби, етничке заједнице, акултурациіа, редуковање традиције, трајност традиције.

Кад се говори о народној традицији, треба имати на уму широку примену овога појма у друштвеним и хуманистичким наукама уопште. Отуда и његова вишезначност. Истовремено, проучавања народне традиције у области етнологије наводе на помисао да практична примена овога појма надилази његова лексичка значења.

Познато је да се под народном традицијом, строго узевши, подразумевају они духовни продукти народа (усмена предања, легенде, митови, песништво и др.) који су се задржали из прошлости, а оджавају се преношењем једне генерације другој из једне епохе у другу.[1]

Етнологија у Србији, нарочито новија, придаје народној традицији опсежнија тумачења, обухватајући и она која се приписују народној култури.[2] И народна култура се преноси репродуковањем као и народна традиција, а црпе из друштвене меморије, што чини и историјска традиција. Промишљање народне традације на етнолошки начин близу је Тејлоровој (E. V. Tylor) дефиницији народне културе, која укључује: знање, веровање, уметност, морал, право,

[1] Л. Бакотић, *Речник српскохрватског језика*, Београд 1936, код: традиција; *Rječnik hrvatskog ili srpskog jezika* JAZU XVII, Zagreb 1959—62, код: традиција; M. Bosanac, O. Mandić, S. Petković, *Rječnik sociologije i socijalne psihologije*, Zagreb 1977, код: традиција; *Мала енциклопедија*, „Просвета", III, Београд 1978, код: традиција; Р. Алексић, *Речник страних речи и израза*, Београд 1982, код: традиција:

[2] E. Petrović, *Neka razmatranja o pojmu »tradicija«*, Etnoantropološki problemi 6, Beograd 1989, c. 15—21.

обичаје и разне друге способности и навике које човек стиче као члан друштва.[3] Отуда је и разумљиво што етнолошка литература у синтагми „народна традиција" замењује терминима „наслеђена" или „културна", или што реч „традиција" добија атрибуте: „стара", „дуга", „континуирана итд."[4] Етнолошки посматрано, у народну традицију спадају и „архаични елементи религијских схватања, и „друштвена обичајна традиција" у којој су сачувани „архаични културни слојеви", али се исто тако њен смисао може наћи и у изразима: „традиционална ношња", „традиционални облици куће", „традицијска свест", „традицијски културни обрасци, „традицијски модел" итд. Ова терминологија користи се у проучавању више или мање аутентичне и хомогене народне, односно традицијске културе Срба и етничких заједница на просторима Србије, везане за XIX век, боље рећи за период до почетака интензивнијих културних промена у XX веку, али и за утврђивање стања традиције у контексту испитивања културних симбола српског народа и етничких група у садашњости.[5]

За тако схваћену народну традицију могло би се констатовати да је незаобилазни предмет интересовања у српској етнологији, разматран са различитих становишта који су условљени епистемолошким, цивилизацијским и друштвеним захтевима времена. У овом тексту ћемо се углавном ограничити, на издања Етнографског института Српске академије наука и уметности, свесни ризика које нам намећу и комплексност тематике и 40-годишња продукција.

Већ чланом 1. Статута тек основаног Етнографског института 1947. године задаци Института били су „...да организује систематско и планско проучавање насеља и порекла становништва, народног живота и обичаја, као и фолклора у нашој земљи, и наших народа ван Југославије". То је значило настављање раније вршених антропогеографских и културно-историјских изучавања у организацији Српске академије наука, како би се испитала „еволуција насеља и културе у Србији, као и етногенеза српског народа и народности у њој".[6] О таквој тематско-методолошкој оријентацији Института сведоче његове прве публикације из 50-их година, посвећене истраживањима сеоских и варошких насеља, историјске и ми-

---

[3] G. B. Bronzini, *Usmena kultura kao narodna kultura: manje i više*, Narodna umjetnost 19, Zagreb 1982, c. 63.

[4] Нантелић, *Прилог проучавању брака и породице*, Зборник радова Етнографског института САНУ 7, Београд 1974, с. 53; Д. Дрљача, *Сип у Кључу*, Зборник радова Етнографског института САНУ 8, Београд 1976, с. 37; Д. Бандић, *Неке новије промене у животу и култури становништва околине Београда*, Зборник радова Етнографског института 9, Београд 1979, с. 60; С. Зечевић и Д. Дрљача, *Риболов на ђердапској деоници Дунава*, Зборник радова Етнографског института САНУ 6, Београд 1973, с. 111; В. Стојанчевић, *Врањско Поморавље*, СЕЗб LXXXVI, Одељење друштвених наука, Живот и обичаји 36, Београд 1974, с. 576; B. Vlahović, *Tradicionalno i savremeno u narodnoj arhitekturi*, Etnoantropološki problemi 6, Beograd 1989. c. 132.

[5] М. Лукић-Крстановић, *Срби у Канади — Живот и симболи идентитета*, Посебна издања Етнографског института САНУ 36, Београд 1992, с. 7—239; М. Павловић, *Срби у Чикагу*, Посебна издања Етнографског института САНУ 32, Београд 1990, с. 5—160.

[6] А. Урошевић, *Развој и рад Етнографског института Српске академије наука и уметности* (1947—1972), Гласник Етнографског института САНУ XXI, Београд 1973, с. 7.

толошке традиције угашених и постојећих родова, епског народног певања, појединих етнолошких појава, и др.

Од краја 50-их година долази до делимичне преоријентације, прецизније речено, проширивања тематског концепта рада у Институту, усмереног на истраживања промена у етнодемографском и етнолошком смислу. Такве тенденције могле би се објаснити реаговањем домаће науке на интензивне друштвене промене које су захватиле село и његову културу, а што је било у складу са развитком етнологије, антропологије, социологије и других сродних наука у свету.[7]

Један од приоритетних задатака Института био је истраживање оних области и насеља у Србији у којима су промене биле најизраженије, а традиција изложена директном утицају последица великих привредних радова (подручја захваћена подизањем Колубарског рударског басена, изградњом Пруге Београд — Бар и Хидроенергеског система „Ђердап") и измештања становника.[8]

Током 60-их и 70-их година Институт оживљава рад на индивидуалним, комплексним монографским проучавањима области у Србији.[9] Истовремено врши тимска испитивања Срба и етничких

---

[7] На првом међународном конгресу за европску и западну етнологију, одржаном у Штокхолму и Упсали 195.1 године истакнуто је у први план проучавање најновијих појава у народном животу, „мењање старих и настајање нових обичаја и других елемената у народној култури". М. Филиповић, *Први међународни конгрес за европску и западну етнологију*, Гласник Етнографског института САН I/1—2, Београд 1952, с. 575—576; на IV међународном конгресу за антрополошке и етнолошке науке у Бечу, одржаном 1952. године, нарочита пажња је посвећена проблематици испитивања живота и културе народа који ишчезавају или им се културе мењају. — Б. Дробњаковић, *IV међународни конгрес за антрополошке и етнолошке науке у Бечу и припреме за V међународни конгрес у Филаделфији 1956*, Гласник Еногрфског института САН II—III/1953—54, Београд 1957, с. 957—959.

Потреба за таквим проучавањима довела је до израстања „посебне субдисциплине" или правца у истраживањима, тзв. етнографије савремености. — J. Pargač, *Proučavanje savremenih promena tradicionalne kulture u beogradskim etnografskim ustanovama*, Etnoantropološki problemi 6, Beograd 1989, c. 351.

[8] В. Стојанчевић, *Улога неких етнолошких фактора у социјалистичком преображају Колубарског рударског басена* у СР Србији, Гласник Етнографског института САНУ XVI—XVIII, Београд 1971, с. 93—115; Петар и Бреда Влаховић, *Неки проблеми акултурације уз градилиште пруге Београд—Бар (кроз Србију)*, Гласник Етнографског института САНУ XXI, Београд 1973, с. 151—169; Зборник радова Етнографског института САНУ 6, Београд 1973; 7, Београд 1974; 8. 1976.

[9] Тих година објављују се текстови већ дотад урађених монографија појединих предеоних целина (Д. Антонијевић, *Алексиначко Поморавље*, СЕЗб књ. LXXXIII, Одељење друштвених наука, Живот и обичаји народни 35, Београд 1971; В. Николић-Стојанчевић, *Врањско Поморавље*, СЕЗб LXXXVI, Одељење друштвених наука, Живот и обичаји народни 36, Београд 1974). Истовремено започињу изучавања Топлице, Лужнице и Буџака, Шабачке Посавине и Поцерине, Тамнаве Драгачева и Ариљског краја (М. Радовановић и О. Младеновић, *Проблеми етнолошких испитивања Заглавка и Буџакас обзиром на савремене антропогеографске и демографске промене*, Гласник Етнографског института САНУ XXI, Београд 1973, с. 137—151; М. Јовановић и М. Јефтић, *Тамнава (насеља и становништво)*, Београд 1978, Гласник Етнографског института САНУ XXVII, с. 69—81; Д. Николић и М. Спасовски, *Прилог демографско-етнолошком проучавању културних промена у Ариљском крају*, Ужички зборник 13, Т Ужице 1984, с. 471—487; В. Николић-Стојанчевић, *Топлица, етнички процеси и традиционална култура*, Посебна издања Етнографског института САНУ 28, Београд 1985).

скупина: начина живота и културе српске енклаве у селу Свињица румунском делу Баната, затим Русина и Украјинаца, Словака и Пољака у Војводини, а делом и у Босни, као и колонизованог становништва из Црне Горе и Босне у Бачком Добром Пољу.[10]

Од 1970. године сараднике Института окупља реализација Пројекта чији је циљ био да пет година сукцесивно у одабраним породицама из 25. насеља Поморавља, Шумадије, источне, западне и јужне Србије прати промене које су се дешавале у области материјалног стандарда, делом духовне културе и друштвених односа на селу.[11] У оквиру наредног пројекта истраживања етнодемографских процеса, културе становања, брака и породице, као и животног циклуса обичаја преносе се на приградска насеља: Београда, Крушевца, Лесковца, Пирота и Новог Пазара.. Пошло се од претпоставке да ова насеља, функционална везана за индустријско-градске центре, с једне стране, служе као својеврсни проводници урбанизације која тече из тих центара ка унутрашњости, односно ка удаљенијим насељима, а, с друге стране, с обзиром на хетерогену етнодемографску структуру ових насеља, коју чини затечено и придошло становништво привучено близином града, имају и улогу да задржавају различите етнокултурне елементе, утичући на њихова међусобна укрштања.[12]

Почетком 80-их година Пројектом Етничке и етнолошке одлике становника Србије започела су нова екипна, тематско-регионална проучавања, која су најпре захватила југозападну и северозападну Србију, а од 1990. године обухватају целу Србију.[13]

Овај пројекат садржајно сажима у себи српски етнос и културу у целини, динамику промена, а самим тим континуитет и дисконтинуитет културних традиција у времену и простору, а настоји и на тумачењима функција и значења културних феномена, како на нивоу традицијског тако и на нивоу осавремењеног села. Тако конципирани циљеви испитивања традиције и савремености, по разуђености тематике и простора који се истражује, а без примене јединствене методологије истраживања, послужили су као погодно тле за даљу примену проверене компаративно-историјске методе, уз прихватање новијих теоријских начела и приступа проучавањима.

Ако се сада запитамо које је место у досадашњим истраживањима Института припадало традицији, како јој се прилазило, и на које начине је интерпретирана, уопштени одговор би био да је све то зависило од: циљева испитивања и друштвено-политичке климе у време испитивања, затим од стања традиције на терену, односно од етнокултурних одлика истраживаног становништва, примењених истраживачких поступака, и, најзад, од личног односа и афи-

[10] Зборник радова Етнографског института САНУ I, Нова серија 5, Београд 1971; *Традиционална култура Југословенских Русина*, Нови Сад 1971; *Бачко Добро Поље — Горштаци у равници*, Посебна издања Етнографског института САНУ 18, Београд 1979; Д. Д р љ а ч а, *Колонизација и живот Пољака у југословенским земљама*, Посебна издања Етнографског института САНУ 29, Београд 1985.

[11] Симпозијум *Етнолошко проучавање савремених промена у народној култури*, Посебна издања Етнографског института САНУ 15, Београд 1974; Зборник радова Етнографског института САНУ 10, Београд 1980.

[12] Зборник радова Етнографског института САНУ 14—16, Београд 1984.

[13] *Етнолошка истраживања Ужичког краја*, Посебна издања Етнографског института САНУ 30, св. 4, Београд 1992.

нитета истраживача према предмету интересовања, тј. истраживања.

Отуда се увидом у радове могу утврдити неуједначена, донекле и међусобно супротстављена гледања на традицију, од којих ћемо преовладајућа мишљења и схватања укратко изнети у наредном тексту.

Схватање да традиција живи у народу као интегрални део владајуће културе карактеристично је за 50. године. Такав став је одговарао и реалној ситуацији у сеоској култури и научним опредељењима Института. То је било време интензивног бележења и „откривања" мање познатих, а још увек постојећих појава из културне традиције.[14] Да су се тада још могли регистровати аутентичнији облици традицијске културе сведочи 1948. године један од истраживача лазаричких обредних поворки у Призренском Подгору речима: „Стекла сам утисак да је обичај још увек пун снаге и да се одржава том својом унутарњом снагом, а не инерцијом", и наставља: „У извођењу Лазарица учествују и извођачи и посматрачи са дубоком вером у маћијску моћ Лазарица".[15]

Схватање да је традиција реликт (прежитак, остатак) који је супротставља савремености раширеније је од претходног поимања традиције, а налазимо га , такође, још од првих публикација Института, а и касније. То мишљење је изражавано и позитивним и негативним ставовима аутора написа. С једне стране, анализирају се појавни облици појединих етнолошких феномена као трагови развијенијих форми тих феномена из прошлости, а, с друге стране, у неким прежицима се виде атавизми, сујеверје, које у процесу друштвене еманципације треба искорењивати. Дидактични однос према дêлу народне традиције евидентан је нарочито у прилозима из етномедицине. Традицијски обрасци понашања према оболелом и средства која се при том користе објашњавају се као „вековно искуство и пракса народа у борби за опстанак", али и као последица културне и економске заосталости народа.[16]

У име тзв. народног просвећивања и идеолошког деловања у спровођењу неких традицијских облика понашања дошло је и до интервенција власти.[17] Отуда и мишљење да је традиција на путу

---

[14] У то време пада и значајна активност Института на систематском сакупљању епског и лирског песништва под руководством академика Душана Недељковића. Интерпретација дела ове вредне фолклорне грађе изведена је нешто касније и објављена у публикацији Института. — Зборник радова САН LXVIII, Етнографски институт 3, Београд 1960.

[15] Ј. Лазаревић — Големовић, *Лазарице у Призренском Подгору*, Гласник Етнографског института САН II—III, Београд 1957, с. 562.

[16] В. Николић, *Прилози из народне медицине у Подрими*, Гласник Етнографског института САН II—III, Београд 1957, с. 582; Исти аутор, *Природа у веровањима и обичајима у Сретачкој Жупи;* Гласник Етнографског института САНУ IX—X, Београд 1961; с. 119—120; М. Барјактаровић, *Ђаво у нашим народним веровањима*, Гласник Етнографскос института САН VIII, Београд 1960, с. 58; С. Кнежевић, *Смртни и посмртни обичаји на Власини*, Гласник Етнографског института САН II—III, Београд 1957, с. 585—591.

[17] Д. Дрљача, *Нестајање отворених огњишта у условима социјалистичке изградње у нашој земљи*, Зборник радова Етнографског института САНУ LXXV, св. 4, Београд 1962, с. 95—104; С. Зечевић, *Заветина у Североисточној Србији*, Гласник Етнографског музеја 36, Београд 1973, с. 46; *Закон о забрани ношења зара и фереце*, Службени лист год. VI, бр. 32, чл. 1, од 5. X 1950.

да дефинитивно нестане, и то или на такав контролисани начин или спонтано. До овог другог становишта дошло се увидом у њено стање првенствено у емиграционим, брдско-планинским насељима, од којих нека као да и нису била захваћена акултурацијом. Наслеђени културни елементи у овим насељима били су донекле конзервирани, нису имали виталност одржања и нестајали су са најстаријом генерацијом на коју су били сведени.[18]

Наводимо и схватања да је као надокнада за гашењем аутентичнијих форми традицијске културе, а под утицајима масовне културе и идеолошко-политичке климе, настала „нова традиција", коју такође треба проучавати. То су „нови обичаји", ширег друштвеног значаја (државни празници), и нови обреди који, одражавајући индивидуализацију јединке, прате, кроз свечану атмосферу, њен друштвени успон (полазак у школу, унапређивање на радном месту, одлазак у пензију). Неки од њих су прерасли у породичне празнике (рођендан, испраћај регрута у војску). Ови ритуали, углавном непознати сеоској култури, према мишљењима испитивача, стекли су током потеклих деценија одлике општеприхваћеног обичајног понашања. Породичне свечаности те врсте постале су родитељска обавеза према детету, и сину стасалом за војку, затим начин испољавања друштвеног престижа породице, као и инструмент унутар сеоске друштвене интеграције на основама реципроцитета.[19]

Упоредо са схватањима о потреби верификовања „нових обичаја", што би се могло сматрати и извесним помодарством, остваривана су и идеје о реинтерпретацији појава из традицијске културе, делом из уверења да савремене промене, као универзални цивилизацијски процес, унификују сеоску културу, и обезвређују проучавање традицијског у њој.

Богати фонд етнографских података из старије етнолошке лилитературе, уз емпиријску теренску грађу, послужити су ауторима радова да реконструишу аутентичније „моделе" појединих културних сегмената у настојањима да им пруже савременија тумачења. Садржину тих аналитичких расправа, осим расправа о српским бајкама[20] и унутарпородичним односима[21], чине претежно феноме-

---

[18] М. Радовановић, *Депопулација и просторно-демографске промене у брдско-планинском делу општине Књажевац,* Зборник радова Етнографског института САНУ 11, Београд 1981, с. 129—137; Документација Етнографског института САНУ, Грађа са теренских истраживања у западној Србији, 1975—1981.

[19] Д. Братић, *Елементи за етнолошку анализу Радио-порука (на примеру честитки жеља и поздрава Радио-Новог Пазара),* Гласник Етнографског института САНУ XXX, Београд 1981, с. 61—68; Д. Антонијевић, *Нека разматрања на тему: урбана етнологија — нови обичаји,* Гласник Етнографског института САНУ XXXIII, Београд 1984, с. 141—144; М. Малешевић, *Осми март — од утопије до демагогије,* Гласник Етнографског института САНУ XXXVI, Београд 1988, с. 53—88; Документација Етнографског института САНУ, Грађа са теренских истраживања у Ариљском крају 1975—1980.

[20] Д. Антонијевић, *Значење српских бајки,* Посебна издања Етнографског института САНУ 33, Београд 1991.

[21] З. Дивац, *Адопција као обред прелаза,* Гласник Етнографског института САНУ XXXIII, Београд 1984, с. 47—55; М. Малешевић, *Ритуализација социјалног развоја жене — традиционално село Западне Србије,* Зборник радова Етнографског института САНУ 19, Београд 1986.

ни из области истраживања религије. Радови посвећени религијским веровањима и ритуалима у вези са њима, углавном се односе на имагинарна, митска бића, на обредне поворке, на крсну славу, на аграрномађијске обреде, итд. Уз коришћење модернијих метода (функционална , структурално-комуникацијска, интегративна и др) у овим текстовима се тежи утврђивању скривених значења појава, а затим објашњењима симболичне и друштвене функције ритуала за одржавање постојећих друштвених односа у некадашњим традицијским заједницама.[22]

Како се Етнографски институт најдуже бавио истраживањима сеоске културе у контексту промена, највећи број радова потиче из те проблематике. У највише њих доминира схватање да се традицијска култура трансформише контактима, односно сучељавањима и прожимањима сеоског и урбаног, наслеђеног и осавремењеног. То је последица у науци познатог комплекса друштвених, политичких и економских процеса, који су се уз општецивилизацијске токове, одвијали по принципу својеврсне ланчане реакције. Измене у етнодемографској, образовној и професионалној структури становника, поред осталог, доводили су током пртеклих деценија до отварања села према граду, уз продирања узора масовне културе, а те новине су опет деловале на устаљени начин живота и тадицијске обрасце понашања.

Обично се сматра да су технолошким прогресом и еманципацијом погођени само сегменти тзв. материјалне културе. Чињеница је да су у тој области промене најочевидније. Теренска искуства, међутим, говоре и то дасу на нивоу целокупне културе српског села преиначења имала тенденцију ка редуковању неких ранијих, а стицању нових функција и значења културних елемената.

Не треба посебно подсећати на енормни замах у градитељству, чиме је традицијска кућа губила од свог практичног значаја, док је утркивање у подизању нових кућа, по речима аутора написа о таквим појавама, прерасло у функцију статусног симбола њихових власника.[23] Исто тако, потискивање традицијских облика облачења из свакодневне употребе, и прихватање утицаја градске моде довело је до савременог одевања, истина, на сеоски начин.[24]

Породица је такође, уз промену структуре (бројчане, образовне, професионалне), умањила неке своје раније функције, на при-

[22] И. Ковачевић, *Додоле — интегративни приступ проучавању обичаја*, Гласник Етнографског института САНУ XXV, Београд 1976, с. 67—89. Б. Ћупурдија, *Аграрна магија у традиционалној култури Срба*, Посебна издања Етнографског института САНУ, 23, Београд 1982; Б. Јовановић, *Анимистичке црте у митским представама Срба*, Зборник радова Етнографског института САНУ 13, Београд 1981, с. 43—57; И. Прица, *Ђурђевдан*, Зборник радова Етнографског института САНУ 19, Београд 1986; Д. Бандић, *Комуникацијски концепт религије*, Гласник Етнографског института САНУ XXXVI —XXXVII, Београд 1988, с. 9—27; Д. Братић, *Ко су ноћнице и где могу преданити*, Гласник Етнографског института САНУ XXXVI—XXXVII, Београд 1988, с. 27—37; Исти аутор, *Вилинска тајна*, Гласнк Етнографског института САНУ XXXVIII, Београд 1989, с. 61—69, и др.

[23] Д. Братић и М. Малешевић, *Кућа као статусни симбол*, Етнолошке свеске 4, Обредна пракса у Србији, Београд 1982, с. 144—152.

[24] М. Јовановић, *Промене у народним ношњама Србије у савремено доба*, Симпозијум Етнолошко проучавање савремених промена у народној култури, Посебна издања Етнографског института САНУ 15, Београд 1974; с. 225—235.

мер производно-потрошачку и васпитну, али је делом задржала обредно-мађијску, а у потпуности биолошко-репродуктивну функцију.[25]

Кад је реч о обичајима, евидентно је да је под утицајима механизације у пољопривреди, и измењеног односа према раду, престала потреба за некадашњим активним упражњавањем аграрних обреда, или што су под заштитом хигијенских служби и санитетских установа изгубили од вредности многи ритуално-мађијски поступци према породиљи и новорођенчету.[26] И обичаји који су се одржали изводе се у својим, релативно скраћеним верзијама, са осавремењеним атрибутима, каткад уз занемаривање разлога због којих се примењују, а што значи да је дошло до потискивања њихове примарне, религијско-мађијске улоге, а наглашавања друштвене функције обичаја.[27]

У већини радова заступљено је мишљење да адаптирање традицијске културе новим животним условима није радикални чин, већ селективни процес. Дошло се до закључка да су за исходе акултурације од битне важности два фактора: први — хронолошко време, јер се промене у култури у току једне или две деценије не могу сматати дефинитивним, и други — локална детерминисаност промена, с обзиром на сазнање да културне традиције појединих средина различито реагују на иновације, често усмеравајући и динамику и резултате акултурације.

То су показала теренска искуства и у етнички и културно хомогенијим, а посебно у етнокултурно хетерогеним областима. У првом случају, у западној Србији, карактер и ритам промена одређују локалне особености српске сеоске културе: у равничарским пределима панонско-ратарске културне зоне (Мачва, Шабачка Посавина), широко отворене прекосавским утицајима, иновације су ранијег датума, а њихове последице нешто другачије, у односу на карактер и ритам трансформација у јужнијим, брдско-планинским насељима која припадају зони сточарско-динарске културе (Рађевина, Азбуковица, Стари Влах), карактеристичној по извесној културној затворености, исељавању становника и каснијим почецима осавремењавања.[28]

Утицај локалних традиција још је јачи када су у питању вишеетничка структура становника и мешања културних елемената,

---

[25] З. Дивац, *Трансформација сеоске породице у савременим условима (истраживања у Доњем Увцу)*, Зборник радова Етнографског института САНУ 17—18, Београд 1985, с. 9—96.

[26] Д. Братић, *Промене у аграрним обредима (истраживања у околини Новог Пазара)*, Зборник радова Етнографског института САНУ 17—18, с. 97—168; П. Влаховић, *Обичаји о рођењу у традиционалном и савременом животу Срба*, Зборник радова Етнографског института 13, Београд 1981, с. 57—65.

[27] Д. Бандић и Ракић, *О проучавању савремених промена у обичајном животу нашег народа*, Симпозијум Етнолошко проучавање савремених промена у народној култури, Посебна издања Етнографског института САНУ 15, Београд 1974, с. 79—81; Д. Бандић, *Функционални приступ проучавању породичне славе*, Гласник Етнографског института САНУ XXXV, Београд 1986, с. 9—21.

[28] Д. Николић, *О неким питањима монографских проучавања (с посебним освртом на истраживање у Етнографском институту САНУ)*, Гласник Етнографског института САНУ XXXVIII, Београд 1989, с. 18—19.

што је карактеристично за источну Србију и Војводину. У таквим околностима прихваћене иновације чине новији слој у култури која садржи у себи раније усвојене културне одлике суседног, инородног становништва. Према томе, при утврђивању динамике осавремењавања треба рачунати како на етничке и традицијске основице на којима су се играбивале културе у контакту тако и на њихове међусобне утицаје, што има за последицу извесно нивелисање култура и преношење културних образаца из једне етнокултурне целине у другу.[29]

У акултурацијским процесима који се одвијају у етничким заједницама (енклаве) у окружењу другачије културе ритам трансформација умногоме зависи и од асимилационе моћи већинског становништва. У таквим срединама, углавном, долази до „званичног и формалног утапања у већинску културу", док се традиција чува у сећањима старијих генерација, и у „психичким манифестацијама групе".[30] У мултикултурним срединама, међутим, као што су Сједињене Америчке Државе, новија испитивања српских етничких заједница исељеника указују на формирање двојног идентитета, заснованог на преузимању елемената стране културе и на одржавању своје етнокултурне самосвести посредством нешто измењеног завичајног културног система (језик, вера, лична и породична имена, храна, украсни предмети).[31] При том, очуваност локалног говора или дијалекта краја из кога досељеници потичу зависи, поред осталог, и од њихове поделе по генерацијама и миграционим таласима, затим „од видова просторне и друштвене изолованости," али и од смера и степена акултурације".[32]

Овим смо се приближили ставовима истраживача који заступају гледиште да се традиција не може искључити из проучавања савременог живота на селу, јер се, како истиче један од испитивача породице, указујући на трајност наслеђених патријархалних односа, „људи тешко одричу старих навика и уобичајеног понашања".[33] У складу с тим су и мишљења да су и у данашњем селу од утицаја „традицијски сродннички односи и наслеђена сродничка структура".[34] Карактеристична је и тврдња да и у наше време „егзистирају

[29] Породица становника ђердапских насеља прилагођавајући се новим друштвеним условима карактеристична је и по мешовитим браковима између Срба, Влаха и Рома, што је имало утицаја и на „уједначавање иначе блиских традиција Срба и Влаха". — Н. Пантелић, *Прилог проучавању брака и породице,* op. cit., с. 53. — Прожимање етнокултурних традиција илуструје и пример посредничке улоге Русина у преношењу мотива о личности Краљевића Марка из српске епске традиције у мађарску народну прозу. — М. Веселиновић-Шулц и Л. Матијевић, *Лик Краљевића Марка у приповедању савременог мађарског приповедача у Бачкој,* Зборник радова Етнографског института САНУ 9, Београд 1979, с. 361—380.

[30] Л. Жунић, *Саракачани — Ашани на Гочу,* Гласник Етнографског института САН VII, Београд 1958, с. 106.

[31] М. Павловић, *Испољавање етничког идентитета Срба у Чикагу,* Прилози проучавању етничког идентитета, Зборник радова Етнографског института САНУ 20, Београд 1989, с. 33—43.

[32] Д. Дрљача, *Сведеност и имигрантске поткултуре Срба у Сједињеним Америчким Државама,* Прилози проучавању етничког идентитета, op. cit., с. 54.

[33] Н. Пантелић, *Прилог проучавању брака и породице у становништва ђердапских насеља,* op. cit., с. 55.

[34] В. Стојанчевић, *Врањско Поморавље,* op. cit., с. 311.

традицијски имовинско-правни односи, који функционишу упоредо па и противно нашем позитивном законодавству. Реч је о одрицању сестара у наслеђивању непокретне породичне имовине у корист браће. То се објашњава рационалним разлозима одржавања целине поседа, а у психолошком смислу — васпитањем и жељом за неговањем складних односа у породици.[35]

Могло би се рећи да је и село као друштвена заједница сачувало неке особине традицијског колективитета. Бројни су примери сеоске солидарности и самопомоћи у радовима од општесеоског интереса, затим ороћавања.[36]

Истраживачи који промишљају о месту традиције у веровањима религијског карактера запажају да се и та традиција, и поред поменуте делимичне редукције под условима рационалних идеја модерног доба, задржала у свести људи. Са циљем да обезбеде опстанак, или утеху у безизлазним личним ситуацијама, „нека од религијских схватања" имају и „психотерапеутску намену"[37].

О трајности традицијског у култури занимљива су и нека мишљења из области проучавања орске традиције у нас. У питању је коло, облик игре који је остао исти, иако се временом мењала садржина текстова песама које га прате. „То није значило никакав застој," пише аутор књиге о колу код Јужних Словена, „или враћање уназад, већ учвршћивање и афирмацију која одговара ситуацији, јер појачава снагу колектива. На тај начин коло извршава своју основну психолошку и друштвену функцију", а то је, по речима писца, „истовремено и његова способност за обнављање и стицање особина актуелности".[38]

Тако су сарадници Института, на основу својих вишегодишњих истраживања сеоске културе у Србији, потврдили неке општије правилности акултурацијских процеса, а то су: неке културне традиције реагују на иновације повлачењем, односно нестајањем, или тежећи да им се одупру и да трају, док код других долази до делимичног или потпунијег прихватања новина, али и до образовања нових културних ентитета, који се мање или више ослањају на традицију, па је и обнављају.[39]

У средишту свих тих збивања у осавремењеном селу налази се човек, представник културе која се мења. У таквом свом окружењу и он мења неке своје ставове: на пример, према раду — није више само сточар и земљорадник, већ савлађује и вештине техничара и

---

[35] Н. Павковић, *Традицијско право и савремена сеоска породица*, Гласник Етнографског института САНУ XXXII, Београд 1983, с. 42—44.

[36] Н. Пантелић, *Наслеђе и савременост, Друштвени живот у селима чачанског и горњомилановачког краја*, Посебна издања Етнографског института САНУ 35, Београд 1991, с. 29—29; М. Радовановић, *Из проучавања друштвеног живота у шарпланинским жупама*, Гласник Етнографског института САНУ XLI, Београд 1992, с. 147—155.

[37] Л. Ђаповић, *Веровања и празноверице*, Посебна издања Етнографског института САНУ, Етнолошка истраживања Ужичког краја 30/4, Београд 1922, с. 108.

[38] О. Младеновић, *Коло у Јужних Словена*, Посебна издања Етнографског института САНУ 14, Београд 1973, с. 185.

[39] Д. Николић, *Прилагођавање традиционалне ткачке радиности условима тржишта и њен удео у осавремењавању неких насеља Горњег Драгачева*, Симпозијум Етнолошко проучавање савремених промена у народној култури, op. cit., с. 267—275.

економисте; не производи више искључиво за себе и своју породицу него се добро сналази и у пословима тржишта; не опире се ни уношењу новотарија у домаћинство, стичући тако и свој виши друштвени положај, иако се, истина, према њима односи са доста резерве и рационално (изузевши породичне свечаности). Иако је свестан свог статуса „пољопривредног произвођача", усвајајући и обрасце понашања иманентне том статусу, данашња личност српског села (при чему имамо у виду и локалне етнокултурне специфичности и одступања) још увек умногоме традицијски мисли, укључујући ту и елементе митско-религијског мишљења, које се вековима таложило у колективној свести људи традицијског села, при чему је данашњи „сељак" дубоко емотивно везан не само за своју нацију већ и за свој крај и село.[40]

Како се, дакле, човек психички спорије мења од друштвене околине и културе у којој се формира, могло би се закључити, према досадашњим истраживањима, да се личност нашег села налази у прелазној фази свога прилагођавања. Под тим, у суштини противуречним, па на махове и драматичним процесом подразумева се свесно настојање личности да одговори захтевима средине и времена, али и очување оног склопа вредности који је у искуству те личности наталожен несвесно, садржавајући у себи навике и етнопсихичке црте претходних генерација..

У том контексту постављају се многа питања, између којих и ова: да ли наш човек данас обнавља традицију својих предака зато што осећа потребу за њом или на тај начин реагује на императиве друштвеног и политичког тренутка у коме живи. То остаје да се проучи пошто се претходно вредносно одредимо према традицији, њеној људској суштини која одолева времену, и то не само онако како то чини етнологија већ и њој сродне науке. То су основне идеје које су и довеле до овог научног скупа.

Desanka NIKOLIĆ

FOLKLORE — THE SUBJECT OF RESEARCH AT THE ETHNOGRAPHIC INSTITUTE IN THE SERBIAN ACADEMY OF SCIENCE AND ART

The paper offers a critical review of the research of folklore conducted at the Ethnographic institute in the Serbian Academy of Sciences and Arts, After analysing works published in the Institute periodicals, we have established the following:

First, that the investigation of the Serbian folklore, as well as that of the ethnic communities living on the territory of Serbia is one of the primary objectives of the scientific research at the Institute:

Secondly, that there are several different approaches to the research of tradition, determined by epistemological, civilizational and socio-political requirements of the time, then by the nature of ethnocultural features of fields or phenomena under investigation, and finally by the researcher's attitude to the point of interest.

Thirdly, that there are several prevailing opinions and views on tradition and possible approaches to its research: a) tradition is an integral part of rural culture and as such has to be thoroughly investigated; b) tradition is a relic of the past

[40] Д. Николић, *Улога ставова у проучавању менталитета,* Гласник Етнографског института САНУ XXXIII, Београд 1984, с. 21—31.

and is opposed to the emancipation of the village; c) the process of tradition disappearance is both controlled (under the influence of the authorities) and spontanous in migrational settlements; d) new tradition ("new customs") is coming into being as a product of socio-political climate and as a compensation for the process of dying out of the authentic inherited tradition; e) traditionalistic culture is degraded and infected by changes, so that objectives to be pursued are reinterpretation of its authentic forms and modern interpretation of meanings and functions of tradition; f) traditionalistic culture is transformed in the circumstances of aculturation, which is a selective process with the following consequences: the reduction of the inherited traditionalistic phenomena, alterations of its functions, preservation of some elements of tradition (in a somewhat changed form), and a renewal of tradition.

The concluding section of the paper deals with the modernized village, which is adjusting itself to the altered social and cultural milieu, keeping at the same ethnopsychical characteristics of the previous generations.

Гласник Етнографског Института САНУ, књ. XLIII
Bulletin of the Ethnographical institute SASA vol. XLIII
Београд 1994.

Петар ЏАЦИЋ
Београд

(Оригинални научни рад)
UDK 398.87

НАРОДНА ПОЕЗИЈА И СУДБИНА НАРОДА

У раду се говори о обликовању народне епске поезије, њеном значају и функцији у односу на судбину народа. Да би указао у којој мери је условљена митским узорима, а и актуелном историјом народа, аутор анализира епске песме *Бановић Страхиња* и *Женидба Максима Црнојевића*, закључујући о дубоким скривеним значењима тих песама, како са становишта њихових универзалних тако и националних вредности.

Кључне речи: епска поезија, митски херој, архетип, народ, колективно несвесно.

Митови о првобитним херојима утицали су на обликовање јуначког епа. То се посебно односи на рану, архајску епику, у којој нема много етничких и историјских одређености. Каснија епика, настала у условима стварања државе и нација и даље је обликована према моделима „културних хероја" или према моделима јунака архајског епа, али акција коју та каснија епика приказује није више само архетипска нити су њени јунаци безвремени. Јуначка епика прихвата облике које продукује митска матрица, али се инспирише и историјским предањима и легендама. Уместо приче о настанку света, пева се о националној историји. Са јуначким епом литература се знатно одваја од мита. Међутим, историчност ликова и радње, како примећује Мирча Елијаде, никако не одолева „корозивном" дејству митизације.

Народна уобразиља брзо претвара историјски догађај у примерне чинове по митском узору, као што и историјске јунаке обликује по мери митских модела. Историјски лик се асимилује архетипом (Херој, Непријатељ), догађај се интегрише у неку од категорија, митског дејства. Митски дуалистички систем, изражен тзв. бинарним опозицијама — своје, човечанско, присно, наспрам туђег, злог, хтонског, итд., који поларизује ликове и збивања мита, задржава се и у јуначкој епици. Чак и личности познате у историји, оживотворене уобразиљом народа у епској поезији, стичу црте устаљеног модела Хероја са исходиштем у миту и у митској акцији. Јунак епа, било да има прототип у историјској реалности и да је тај прототип велможа или краљ, било да је чист производ маште, подлеже истим стандардима: потврђује се кроз разноврсна искушења и херојску акцију. Окосницу збивања чини *иницијација* Хероја оличена древним парадигмама — битком с немани, силаском у доњи свет, чудесним устајањем из мртвих . . .

Трагање за антрополошким реалитетима у епској поезији веома је ризично: оно мора поћи од специфичности епске поезије и епског јунака. Народна уобразиља ствара примерне ликове, саздане

од оног што колективни субјект јесте, као и од оног што би тај колективни субјект желео бити. Поједини епски јунаци могу бити „огледало" одређених менталних стања, али су то на „шифрован" начин, као што је сан израз реалности али прикривене, дакле преобликоване и шифроване.

Архетипска структура епског јунака непосредно је одређена митским извором. Стога је сваки карактеристичан епски јунак, било ког спева и у било ком народу универзалан у мери у којој је и митски јунак универзалан. Али епски јунак живи и у актуелном времену, поседује својства која одговарају датом времену и простору. Тако природа епског јунака испољава специфичну двострукост. Она је делимично сводљива на праузор, према томе и у функцији је понављања истог, односно обнављања митског преседана, а делимично је творевина колективне уобразиље која историзује мит а митизира историју.

Могли бисмо указати на двострукост или двопланост епске поезије. Одређена митским узором и архетипским регулативима, она је универзална и у знаку понављања истог или сличног. Али, она је одређена и актуелном историјом народа или социјалних група које је стварају. Разликујемо, дакле:

1) епску поезију у односу према митском језгру и архајској епици (статични слој);

2) епску поезију у односу према актуелним историјским збивањима и предањима (динамични слој).

У овом другом слоју, етнологизоване, локализоване и историзоване варијанте митских прича и архајских епова преузимају функцију задовољавања потиснутих потреба етничких група или народа. Архетипски оквири пуне се специфичним историјским садржајима. Овде долазе до изражаја и оне „фиктивне линије водиље" које народни певач извлачи из дубине историјске свести, национално и колективно несвесног, у сврху компензације и надкомпензације. Одбрамбени механизми колектива, исти или слични као и одбрамбени механизми јединке, долазе до изражаја у епској поезији и у функцији су постизања психичке равнотеже, ублажавања притиска уз помоћ иматинарног, доживљаја катарзе уз помоћ идентификације и пројекције, итд.

Захваљујући универзалном језику мита, који је у залеђу епа, парадигме епске поезије јављају се и као обухватне метафоре које посредно указују на неку од битности историјске епохе или на неку од судбинских одредница етноса.

На пример, у *Бановић Страхињи* откривамо парадигму разореног дома и обешчашћене жене, парадигму која ће постати трајна реалност у дугој ноћи турског ропства. У предвечерје Косовског боја одиграва се драма разарања и бешчашћа која, потом, неће бити само удес јунака и његове породице него петвековна свеприсутна драма народа.

У *„Женидби Максима Црнојевића"*, у другој песми великог народног песника Старца Милије, братоубилаштво и колективно самоуништење два су битна елемента парадигме дате у околностима које су збиља необичне. Никаква спољна сила и никакав дубљи разлог нису повод братоубилачкој бици до истребљења.

На братоубилаштво као дубоку црту историјске судбине указује и Његош у познатом писму земљаку, турском везиру Осман-паши: „Брат брата бије, брат брата сијече — развалине су нашега царства у нашу крв огрезле, ево наше обште несреће!" Само, Његош види ову сечу као последицу преваре, док *Женидба Максима Црнојевића* даје братоубилачки покољ независно од превере, и *пре превере*. Превера долази касније и само продубљује већ започето. Братоубилаштво је у песми *узрок* а не *последица* превере.

Зачудо, није запажено да је у структури *Женидбе Максима Црнојевића* митски мотив кажњеног хибриса. Шта означава реч грчког порекла хибрис? Означава самопреценивање, претерани понос, злоупотребу снаге; према Брокхаусовом речнику: „преуздизање самог себе, самопреценивање. Хибрис је најчешће повлачио за собом казну богова. Икаров лет јесте израз самопреценивања коме следује пад као казна. У северноамеричким митовима „деца Сунца" после сјајних победа злоупотребљавају снагу и убијају једну од четири животиње које, попут Титана, држе свет. Стиже их казна, смрт. У митологији је уобичајена смрт јунака који хибрисом побуђује завист и осветнички гнев богова. Хибрис је често потка сукоба и у античким драмама. У старој Грчкој казна за хибрис најпре су воља и дело богова, потом се та казна историзује, постаје дело људи. Најпре представља правно, а затим етичко питање грешке и неопходности казне због кршења одређених норми, прекорачења мере, границе, која је сваком човеку одређена.

Ирационални стицај околности може и у модерно доба поткрепити митску схему односа хибриса и казне. То нам показује Јунговац Јозеф Хендерсон на примеру потапања брода Титаник 1912. године. Тај брод је био светско чудо, тврђава на води. Према сведочењу америчког писца Валтера Лорда, посада је тврдила да „ни сам Бог не би могао потопити овај брод". У тим изјавама није било ничег необичног, брод је и деловао неуништиво.

Хибрис-елементи самопоуздања и самопреценивања као да су разљутили неко светско-космичко заумље: тек што је кренуо, непотопиви Титаник нашао се на морском дну, заувек.

У *Женидби Максима Црнојевића* све је одређено почетком песме. Иво Црнојевић, господар Црне Горе и Брда, походи млетачког дужда и уговара заруке његове кћери и свога сина Максима. Шта Иво збори дужду и шта му обећава?

„Неће бити љепшега јунака, у мојиех хиљаду сватова и твојиех хиљаду Латина, од Максима, од мојега сина."

Крупне речи и велика обавеза. Поносити се својим сином па и његовом лепотом је једно, упоређивати га са хиљадом, па онда *још* са хиљадом других, на њихову штету, нешто је сасвим друго.

У ствари, испољавање хибриса Ива Црнојевића има обележје вербалне параде. Необузданост у хвалисавом самоистицању упућује на типично митомански гест.

Тај митомански стереотип обележен је јаком тежњом да се у свему буде први. У јунаштву, где је и најбитније, али и у другим врлинама које пиједастал јунака чине још издигнутијим, а сам модел homo heroicusa још идеалнијим. У првом реду тих врлина је и лепота јунака. Ту постоји извесна тежња за градацијом, ход ка

врхунцима. Као што није довољно бити јунак већ треба бити *највећи* јунак, исто тако није довољно бити леп већ треба бити *најлепши*.

Овако испољеном хибрису у миту а и у његовом епском деривату следује казна. Ударац пада на лепоту Максимову. Његово лице се нагрди. Лепота за незаборав, извргнула се у своју супротност.

Тек сада почиње драма учестаног испољавања хибриса, која изазива увећање казни и води трагедији, помору племена Ивановог и не само Ивановог.

Тешко бисмо могли пристати уз већину наших интерпретатора који узрок трагичним догађањима виде у „смутњама лукаве Латинке девојке што завади наше витезове". *Хибрис* нагони Ива да се хвалише пред дуждом; хибрис тера на деветогодишње одлагање женидбе, скривање истине о натрђеном лепотану, коначно на привремену замену поружнелог Максима присталијим момком Милошем; хибрис покреће преког Максима да заменику из нужде одсече главу; хибрис, потом, дозива осветничку сабљу која пада на главе свих, јер су сви и били захваћени хибрис-помамом.

А када је прва глава омирисала „јуначку сабљу", колективни братственичко-племенски хибрис учиниће да крв потоцима потече у изливима осветничког гнева који дозива гнев против-освете. Епилог: казна. Братоубилачки покољ — један од стереотипа наше историје — и, као црна круна свега, одрицање од свог идентитета, имена, вере и племена, турчење.

У великој Милијиној песми помор и пропаст, физичка и, још тежа, морална, нису изазвани смицалицама или насртајем „спољњег непријатеља" који је наш вечити алиби за све недомашености, него је обрачун унутар етноса, дело самих племенских заједница, чин саморазарања.

„Роварење лукаве Латинке девојке" овде је доиста у тој мери споредно и за разумног читаоца у тој неважности очигледно да се њиме нећемо ни бавити. У *Женидби Максима Црнојевића* — све што чинимо, сами себи чинимо. Млечићи ће сеирити, Турци ће се драмом окористити, али ни једни ни други нису њени узрочници, а трећих нема. Двоструко отицање наше сопствене крви, покољем и преваром, овде је дело нас самих.

Милија даје у песми колективног епског јунака који се саморазара, разарајући и све вредности на којима су засновани његов идентитет и опстанак. Заиста редак епски јунак. Али као такав, тај јунак наводи на мисао о његовом месту и улози у нашем поднебљу.

Са длана народне песме можемо читати и скривену, дубоку, кадшто и тавну судбину народа, ако нас понос, који смо назвали и хибрисом, не наведе на читање као на пуку глорификацију етноса коме припадамо.

Јер, силе народне мудрости, умећа одолевања невремену историје и борба за светост постојања, огледају се у народној песми у истој мери у којој и заумни, понекад и опомињући наноси национално и колективно несвесног.

Petar DŽADŽIĆ

EPIC POETRY AND DESTINY OF THE NATION

The first part of this paper discusses the formation and development of the heroic epic. in its early archaic stage, it was based on mythes about primeval heroes. Subsequent epic poetry developed at the time when states and nations emerged. Apart from falling back on the models of heroes from archaic heroic epics, it was also inspired by historical tradition and legends, in wich popular imagination played an active role in modelling historical heroes on their mythical examples.

The author further evolves the thesis of the dual character of epic poetry. He is of the opinion that this feature is universal, because it is determined by mythical models and archetypal regulations, as well as by the current history of a nation. In support of his view, the author dwells upon the epic poem *Banović Strahinja* in which he discovers not on;y a paradigm of the destroyed home and dishonoured wife, but also the subsequent five-century long drama of the nation after the batttle of Kosovo. Then, in the analysis of the poem *Ženidba Maksima Crnojevića (The Wedding of Maksim Crnojevic),* he points to two essential elements of the paradigm, fratricide and collective self-destruction. Following the hero's tragic life, the author reaches profound and hidden meanings that epic poetry has for the destiny of the nation.

Гласник Етнографског Института САНУ, књ. XLIII
Bulletin of the Ethnographical institute SASA, vol. XLIII
Beograd, 1994.

Нада МИЛОШЕВИЋ–ЂОРЂЕВИЋ
Филолошки факултет, Београд

Претходно саопштење
UDK 398.87

ПОЕТИКА ИЛИ МАЈСТОРИЈА СПЕВАВАЊА У СРПСКОЈ ЕПСКОЈ ПОЕЗИЈИ

Насупрот традиционалној поетици усмене епике у којој се и структуром може достићи највиши ниво естетског, ставља се "мајсторија спевања" или техника извођења епске песме која постајући самој себи сврха губи сваку песничку вредност. Разлику истиче још Вук Караџић.

Савремени усмени певач постаје само завбављач, и делимично се држећи традиционалне структуре, уноси личне рефлексије, наглашава сопствено ауторство, сужава широке конотације из општег усменог "знања" на свакодневницу.

Кључне речи: естетика/техника, традиционална поетика, формулност, спевавање, "класична епика", певач, аудиторијум, "несвесна истоветност", забава.

Иако смо навикли да Вука Караџића посматрамо пре свега као емпиричара, а да теоријска изучавања наше усмене епске поезије везујемо за каснија времена, и то углавном за странце – за Матију Мурка, Асмуса Сенрензена, Герхарда Геземана, Алојза Шмауса, Максимилијан Брауна, Алберта Лорда, да наведемо само неке од њих – Вук је заиста први, на свој једноставан начин, описним путем, не користећи теоријску терминологију, уочио суштинску разлику између „мајсторије спевавања" и „лепоте и ... (друге) важности" поезије.[1]

Под „мајсторијом спевавања" подразумевао је оно што данас називамо техником извођења, „усмено–поетском граматиком, или у ширем смислу речи „формулношћу, формулативношћу" (*formulacity*) – наиме, целокупним фондом изражајних и садржинских облика, вербалних и невербалних модела који произлазе из вековног одбира и типизације и који стоје певачима на располагању. Схватајући важност ове врсте „знања", Вук истиче да „који човек зна педесет различитих пјесама... њему је ласно нову пјесму спјевати" и додаје „ако је за тај посао", тј. ако има талента. Као пример голе технике у процесу спевавања, коришћења готових структура од лексичких и фразеолошких до тематских, Вук, по сећању, наводи у предговору Лајпцишком издању из 1823. „комаде" песама које су „шаљиви старци" и момци певали по Тршићу о локалним догађајима.[2] Ти локални догађаји обликовани су стилско-изражајним и тематским средствима у маниру типских јуначких женидбених песама са отмицом – а за женидбе које нису јуначке, и за личности које нису јунаци. Прво што при том пада у очи јесте велика густина формула у овим комадима. Тако ови динамички обрасци постају сами по себи својеврстан каталог средстава спевавања употребљен према одређеном редоследу радње:

Кад се жени Старчевићу Павле
Запросио лијепу девојку
У Вотњаку, селу великоме,
У Пастаља кнеза вотњачкога;

---

[1] *Сабрана дела Вука Караџића,* књ 4, Просвета, Београд 1975, стр. 566. (В. и нап. 4.).
[2] *Ibid.*, стр. 560. и даље.

Паспаљ одбија да дâ девојку, опет формулном изјавом:

Док је моје *пребијеле куле*
И док ми је Мића Комарице
И док ми је Јова Лојанице
Не бојим се тршићки делија.

Вук је савршено свестан да овакве песме могу бити од значаја само за локални амбијент, за уску групу која песму прихвата и одобрава, групу која не само да мора да познаје традиционалну схему женидбене песме већ и личности на које се она примењује. Зато осећа потребу да читаоце свога предговора укључи у тај специфични усмени свет, у тршићки круг сељака младожења и сељанчица невести, поноситог таста и увређеног младожењиног побратима, који би да покаже своје јунаштво („Све да стане витез до витеза,/ Коњ до коња, јунак до јунака... Све би ја то јунак рашћерао"). Зато Вук и даје низ додатних напомена уз песму. Он ће у њима објаснити да Паспаљ није био никакав кнез, да му је право име Милутин, а Паспаљ надимак што је био сед; да не само да није имао „пребијеле куле" већ је „сједио у кровњачи" (чатрњи), да је река преко које је требало да се сватови превезу – поточић, итд.

Ако бисмо оставили по страни хумористички ефекат оваквих песама, које се заснивају на потпуном познавању и препознавању амбијента и личности, те самим тим и на уочавању непримерености употребљене стилизације, ако бисмо само нагласили њихов пародијски облик, при чему се потпуно огољује модел, остаје веома значајна чињеница да садржина која се саопштава традиционалном схемом (у овом случају женидбеним обрасцем) увек мора да има вантекстовну димензију, да призива одређене конотације. Вук то не каже експлицитно, али то јасно ставља до знања објашњењима текста, да би експлицитно изјавио да се овакве песме „будући да нијесу ни од какви важни догађаја... и не разилазе на даље, него де постају ту и остају док се и не заборавe"[3], да је, другим речима, њихова рецепција везана за уску групу. То потврђује и његово запажање у вези са епском песмом коју је у његовом присуству, поводом погибије Смаил-бега Бегзадића 1803. године, непосредно спевавао његов стриц Тома.[4] А то је могао чинити управо зато што је познавао усмено-поетску граматику јуначке поезије и искористио у традицији постојећи модел за битку (што је, уосталом, помогло и самом Вуку да песму запамти). Стриц Тома је почео песму уобичајеном иницијалном формулом о кликовању виле („Још зорица не забијељела,/ ни Даница лица помолила,/ Ал' покличе пребијела вила"), коју затим пушта да најави бегу пораз и смрт:

Бијеле ће ти *дворе поарати,*
Поарати, ватром попалити,
Тебе млада оће погубити...

Следе обрасци о слању књига („Четири књиге... на четири стране") ради сакупљања војске, уз набрајање коме се све „књиге" шаљу, а, да би се остварило предсказање виле, понављају се стихови о спаљивању двора и похари, и песма се завршава финалном формулом:

Оста вјерна љуба кукајући,
Кукајући као кукавица,
А преврћући као ластавица.

---

[3] *Ibid.*, стр. 563–564.

[4] Вук Стефановић Караџић, *Српске народне пјесме,* књ. 4. Приредио Видо Латковић, Просвета, Београд 1958, стр. XXIV–XXV.

Да би могла да функционише на посторном и временском растојању, епској поезији није довољна веза са уским окружењем, са тренутним амбијентом, па ни са иманентном традицијом само на основу структуре. Епској, јуначкој поезији класичног типа и њеном одржавању неопходни су широки оквири опште националне културе и цивилизације, што подразумева и одређену нивелацију свеукупног друштва.

Поетика класичне епике захтева постојање колективне меморије друштва, али пре свега усмене свести, усменог стања духа. У своме времену, усмена јуначка поезија, као најпогодније средство комуникације постаје чувар националног „битија и имена", механизам за васпитавање. Певач је пре свега хроничар, психолог и судија друштва, тек секундарно његов забављач. Дела и судбине јунака утичу на понашање друштва у коме се крећу, али су и контролисана конвенцијама тога друштва.[5] Слушалац није спољни фактор, већ мора да се укључи и емоционално идентификује са суштином поетског исказа, са његовом идејном поруком. Кад Филип Вишњић пева о Првом српском устанку, не везује га случајно за косовски круг песама. Градећи устаничку епску поезију, он је заснива како на поетско-изражајном тако и на идејно-тематском нивоу косовске епике, он осећа потребу да делотворно учврсти никада прекидану спону са старом, слављеном, самосталном српском државом, да ту спону вербално, уметнички обликује, као што и вођа Устанка, Карађорђе, на свој начин, повезује време господства српског са устаничким временом, довлачећи надгробни камен Високог Стевана, сина кнеза Лазара, у Тополу,[6] да би на сасвим фолклорном нивоу, присутношћу споменика, успоставио додир прошлости са садашњошћу, материјално објективизовао континуитет духовне сфере. О општенационланом значају епске поезије, њеној подстицајнојсти за све устаничке сталеже, о важности улоге певача Вук даје веома занимљиве податке.

„По логорима, како на Дрини и Лозници (1804 и 1807 године), тако и у Кладову (1811 године) и у Неготину и Брзој Паланци (1812 и 1813 године)," вели да је „с великом жељом и радости песме слушао и певаче тражио и призивао". Затим напомиње: „У Лозници 1807 године, кад сам био писар код г. Јакова Ненадовића, слабо се кад ручало или вечерало без певача (и будући да је и г. прота Ненадовић радо слушао јуначке пјесме, тако су нам капетани избирали и доводили најбоље певаче из њиови кумпанија)... и, осим различни војника који су ми пјевали, једно момче из Наије Шабачке највише смо зато држали у служби (као кувара), што је знало лепо уз гусле пјевати."[7] У теоријским расправама о епској поезији, и уопште у концепцијама модерне, посебно компаративне фолклористике, овакво схватање српске јуначке поезије као свеобухватног исказа континуиране националне мисли у чијем је средишту стално присутна и обједињавајућа косовска идеја, сматра се махом патетично романтичарским и превазиђеним. Чак и један од најбољих савремених познавалаца епике, *Albert Hatto,* критикује Максимилијана Брауна, кога иначе веома цени, када овај тврди да су српски хришћански певачи при импровизацији својих песама увек пред очима имали чврсто обликовани косовски мит као „интегративни фактор".[8]

---

[5] В. изванредну књигу: Eric A. Havelock, *Preface to Plato,* Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1963.

[6] *Сабрана дела Вука Караџића,* књ. VIII, стр. 52.

[7] Вук Стефановић Караџић, *Српске народне пјесме*, књ. 4, стр. XXXI–XXXII.

[8] A. T. Hatto, *Towards an Anatomy of Heroic/Epic Poetry,* London 1989, str. 277.

За прилаз епској поезији, посебно, неопходно је изврсно познавање менталитета дотичног народа, свих успона и падова његове историје, и културне историје. Управо се та ахронична, стално присутна епска инваријанта као целина, објективизовала у различитим варијантама јуначке поезије и историјских предања. Тајна сугестивности српске класичне епике и лежи у томе што она, једном формиране књижевне сижејне обрасце прихвата као аутентичне историјске чињенице; првобитну „културно-историјску веродостојност замењује епском", а затим ту, епску веродостојност нуди као убедљиву историјску истину. На тој двострукој спрези заснива се њена поетика. Сижејни образац постаје толико продуктиван да и у реалном животу изазива имитовање, по узору на славне епске јунаке, претке, одређује понашање према утврђеној традиционалној схеми и водећој идеји. Није случајно што је, према сведочењу, јунаштву Милоша Стојичевића, „млого...помагало, што је све помишљао на Милоша Обилића, који је, као што се пева и приповеда, такођер био из Поцерине; а кажу, да га је и Црни Ђорђе тога опоменуо; кад га је завојводио".[9] Није случајно ни што је у наше дане, скоро два века касније, мајор Милан Тепић, у Беденику крај Бјеловара, погинуо као његов предак по традицији, Стеван Синђелић. То је само дубоко трагично.

Ако пођемо од тога да је за усмену књижевност као уметност речи „први перцептивни слој језичка материја" и начин њене организације, онда можемо рећи да је та организација у поезији сведена на формуле, на слике–мотиве који имају пре свега комуникацијски циљ. Али те слике, да се позовемо на Јунга „добијају чудесну моћ само ако су набијене емоцијом", ако се не ограниче само на сликовити опис, ако и казивач (стваралац, извођач) и слушаоци успоставе и своју емотивну „несвесну истоветност" са њима. Из те психичке енергије подсвести и потиче тако постојано задржавање појединих убеђења, веровање у епска тумачења која се временом згушњавају у симболе, као што је „небеско царство", у исходне, пословичне закључке — о инату, издајству, слози и неслози. Овај врло битан, данас постојећи, повратни ток поетског памћења, колективне меморије, остаје, међутим, много више у виртуалном облику него што се реализује као целовита епска конструкција, као комплетно поетско остварење.

Време класичне епске поезије је, по себи се разуме, прошло. Њено нестајање је, пре свега, повезано с нестанком оних друштвених конвенција које она заступа. Но, чак ако су те конвенције и делимично опстале, ако околности учине да слава, јуначка част, индивидуални подвиг дођу у жижу интересовања, они се више не могу исказати старим епским поступцима. У једној новој епоси у којој је потпуно промењен свеукупни систем комуникација, и цео културни видокруг, где усмена комуникација путем епских вербално–поетских образаца не представља основни вид изношења мисли, мења се и функција певача. Он, пре свега, постаје *забављач* уске групе која га прихвата и учествује у његовој песми. Самим тим, он се опредељује за „лаку импровизацију".

Наклоношћу према забавним новелистичким темама може се објаснити опстојавање углавном хајдучких песама класичне епике које се, зависно од пажње аудиторијума, сужавају или проширују. При том је ова прва тенденција много израженија: „Према крају сведем, кад се мало досади, ти то скратиш", каже певач Гроздимир Цвијић из Зарожја, који је „говорио" песму о хајдуку Кићеном Манојлу групи специјализаната са Филолошког

[9] *Сабрана дела,* књ. VIII, стр. 422.

факултета.[10] Познати новелистички сиже о прерушеном мужу који после дугог одсуствовања долази да провери верност своје младе љубовце (која га препозна по белегу на мишици), наставља се његовом авантуром при повратку, која га умало стаје главе. Прерушен у Турчина, хвата се у коло до Хајкуне девојке, обљуби јој „бијело лице", да би она, не препознавши га, одбила његово удварање, признајући му да је заљубљена у Кићеног Манојла:

Ид' оштале турска дервишино!
Нисам за те одгојила лице,
Већ сам млада одгојила лице
За хајдука Кићеног Манојла.

Песма се завршава појавом Јусе Циганина, који девојци одсеца главу, бекством Манојла од разјарених Турака и његовим повратком у хајдучку чету. За логику сижеа о одласку хајдука жени у походе, епизода са Хајкуном је у ствари била непотребна, те је Јуса Циганин послужио само да уклањањем девојке (која не доликује ожењеном хришћанину), врати радњу у основни ток. Ма колико незграпна, ова епизода открива афинитет и певача и слушалаца према неочекиваним обртима, доприноси напетости и изненађењу. И, што је најважније, уклапа се у епску биографију типског хајдучког лика о чијој снази и лепоти Туркиње сањаре, и не одолевају им.

Невелике вредности, песма функционише на нивоу традиционалне фразеологије и наративних образаца, који одашиљу сигнале значења и повезује се са познатим хајдучким, јуначким светом, испуњавајући круг ишчекивања слушалаца. Уводна формула о чети од тридесет хајдука који пију вино и незадовољном сину који своме баби „с пола чаше даје и на бабу криво погледује", путовање на „бијелу коњицу", пролазак кроз подручје препуно Турака с прерушавањем „турски оди и турски говори,/ и Турцима турски селам виче", проверавање верности „младе невестице" која у „пребијелој кули" сва у црнини тугује за мужем, у ствари представљају логички низ образаца из усмене епике. Песми као целини нисам успела да нађем варијанту.

Разговор с певачем открио је да је песму научио из књиге, напамет. „Не можеш ти измишљати у оно време кад гуслаш, него моро си прије да је знаш. Мада се оградио од ауторства било које песме, сам их, вели, никад није састављао („Сељак човек увек у послу, али сам добро памтио"), ипак додао је „буде неђе нешто мало другачије... онај који пјева обично гледа да му испадне то тако боље интересантније".[11]

Потпуно у оквирима традиционалних структура, песма показује да штампан текст и у усменој интерпретацији не остаје потпуно фиксиран и да певач мења, уносећи и формуле и веће наративне структуре, али увек у оквирима познатим у традицији, ако се пева о „класичним" темама.

У спевавању песама на основу реалних, нових догађаја из певачеве ближе или даље околине, певач се служи устаљеним моделом, по коме су слични догађаји већ спевани (о женидби, погибији, искушавању, издаји). Појава није нова.

Удаљавање од традиционалне схеме иде пре свега у правцу преузимања стандарда писане речи као узора, признавања ауторства песме, уношења

[10] Магнетофоном забележио Миодраг Рибић у оквиру рада на терену са „Младим истраживачима" у Зарожју, 20. IV 1993. Певач је рођен 1920. у Годечеву; завршио четири разреда основне школе.

[11] *Ibid.*

личних рефлексија и осећања, које песму управљају ка лирском. Саопштавање приче и у целини и у сегментима има оно значење које му даје аутор. Широке конотације из усменог знања и образовања бледе, вантекстовне димензије се сужавају на суврмена збивања, мада није ретко, нарочито у уводном делу, повезивање са прошлошћу у функцији давања значаја садашњости, некад спонтано, некад у пропагандне сврхе (...свака гора има свог јунака,/ Романија Старину Новака,/ Шар-планина Милош Чобанина... Од сви напи планина и гора понајвише памти Зеленгора...)[12] Ретко, пробије надахнути уметнички поступак преобраћањем симболичног, традиционалног значења у нови троп, где се традиционално значење богати новим значењима доживљених националних и породичних трагедија:

Не *црне* се кано други *врани,*
Већ црвене као да су клани.[13]

Добрим делом, представљајући продужени ток хроничарске епике, нова епска поезија се служи само римом, преовлађују двостихови. Што је песма скоријег датума, традиционална формулативност се све више разлаже на мале сегменте, на спојне фразе, на изреке (Ако бог да те ране извидам; То су они једва дочекали; Кукавица црна закукала; Покрени се коло наопако; Љуто куне до неба се чује.).[14] Поетски говор се своди на ниво обичног говора, који је ограничен једино метриком и синтактиком стиха: „Сад у свету јаке су акције,/ Да би ове скинули санкције."[15]

Разрешавање питања о антиномији естетско-идејног књижевног начела у усменој поезији и превасходно механичког диктата усмених конвенција у њеном обликовању, које је још Вук покренуо, траје. Већина научника који се данас баве епиком (Остин, Неглер, Руг Фининган, Хонко, Фоли) – сви подстакнути Пери-Лордовом теоријом формула, насталом, као што је познато, на основу грађе на српско-хрватском језику – све су склонији да ову антиномију сматрају привидном.[16] И заиста, анализа фразеолошких и наративних конвенција традиционалне, пре свега, класичне епске поезије са становишта значења, открива цео систем њиховог функционисања у остваривању естетског доживљаја. Но, при том је сасвим сигурно да се естетски доживљај не може остварити само на нивоу структуре, као и да је за усмену епику највишег ступња неопходна симбиоза конвенционалних структура (које постају тропи) са унутартекстовним, вантекстовним, језичким и ванјезичким – асоцијативним, емотивним, иманентним сферама.

Проблеми односа народне и „пучке" књижевности покретани су много пута, актуелно је питање релације фолклора и „фолклоризма" у целом свету, па и код нас. Непобитно је да су уз усмену уметност речи постојали и други токови усменог „спевавања",на које се естетички критеријуми за „класичну" епику не могу применити. Уосталом, о овој епици је било и нај-

---

[12] Ibid. Певач Новак Лазаревић, рођен 1928. у Зарожју. Завршио четири разреда основне школе, песму о Сави Ковачевићу чуо од црногорског гуслара Саве Губеринића на Варди (на гусларском поселу) код Косјерића, још шездесетих година.

[13] Из збирке Народне пјесме, Пословице и слике из живота и обичаја Срба на Кордуну, књ. II, сакупио и уредио Станко Опачић–Ђаница, Просвета, Загреб 1987, бр. 362.

[14] Ibid бр. 382, 366, 367, 361.

[15] В. нап. 12.

[16] В. драгоцену и инспиративну књигу: John Miles Foley, *Immanent Art, From Structure to Meaning in Traditional Oral Epic,* Indiana University Press, Bloomington and Indianopolis, 1991.

мање речи са изузетком хроничарске и „граничарске" епике,[17] која се такође почиње сврставати у „секундарну" класику. Једно је сигурно, а то је да свака национална епика има своје специфичности и да, уз све поштовање према компаративним истраживањима, теоријски критеријуми морају полазити од сваке дотичне средине.

Nada MILOŠEVIĆ

POETICS OR MECHANICAL PERFOMANCE IN SERBIAN EPIC POETRY

The paper deals with formulacity as an essential medium of interpreting oral traditional epic.

Tryng to resolve the wellknown dichotomies formulacity as an integral part of aesthetics under the assumption that of literary poetics, but also to ensure a public resonance, extratextual connotations emotionaly affecting the audience and at the same time corresponding with the social and the historical memory of a nation as a whole.

The „classical" epic beeing a kind of inhereted lore and ideas changes into mechanical interpretation of different everyday events. Although the phenomen id not a new one (Vuk Karadžić noticed it more than a century ago), in present times it became common.

[17] Миодраг Матицки, *Српскохрватска граничарска епика,* издање Института за књижевност, књ. XI, Београд, 1974.

Гласник Етнографског Института САНУ, књ. XLIII
Bulletin of the Ethnographical institute SASA, vol. XLIII
Београд, 1994.

Драгана АНТОНИЈЕВИЋ
Етнографски институт САНУ, Београд

Оригинални научни рад
UDK 398.2:291.216

ДЕМОНОЛОШКА ПРЕДАЊА: ФАНТАСТИКА У ТРАДИЦИЈСКОМ ПРИЧАЊУ

У раду је извршена анализа демонолошких предања: дата је дефиниција, формалне карактеристике, структура и социопсихолошка функција. Истакнута је компонента фантастичног као битна одредница овог фолклорног жанра. Рад се заснива на грађи сакупљеној на терену у северозападној Србији.

Кључне речи: демонолошка предања, меморате, фантастика свакодневице, натприродни догађаји, демонска бића, народна веровања.

„Садржај предања је догађање у унутрашњости душе"

Luc Rerih

Увод

У оквиру пројекта Етнографског института *Етничке и етнолошке одлике становништва северозападне Србије* (спроведен у периоду од 1986. до 1990. год.) одлучила сам да истражујем један посебан вид традицијског причања које ме је, још док сам се бавила бајкама, веома заинтересовало. Реч је о *демонолошким предањима* која имају необичну потку: говоре о фантастичним искуствима људи, о личним доживљајима човека у сусрету са натприродним светом. Ова предања представљају упечатљив контраст бајкама по двема својим особинама: њихови јунаци су ововремени, постојећи људи, док натприродно, које у бајци чини нормалан јунаков околиш и чије појављивање не изазива чуђење, у демонолошким предањима запоседа домен фантастике, изазивајући у невољном актеру – човеку зебњу и страх.

Испочетка сам веровала да ће сакупљање ове грађе ићи доста тешко због специфичне тематике, да ће се људи напросто устезати да приповедају такве своје доживљаје. Моја очекивања су била додатно оптерећена претходним неуспелим покушајем да на терену забележим бајке: више их нико није причао или није желео да приповеда. Међутим, ствар је испала сасвим другачије. Грађа се просто сама од себе нудила. Скоро по правилу нисам морала дуго да инсистирам на теми – као да би једва дочекали да о томе причају. Наравно, казивачи ми не би одмах саопштили предања, али би после неког времена, често сасвим спонтано, израњала из разговора, а потом се и наметала. Да моје искуство није усамљено, сведочи и изјава америчког фолклористе Херберта Халперта: „Познавао сам казивачице које су бајке звале ‚проклетим лажима' и које су одбијале да их понове, али се никада нису устручавале у казивању предања за које су веровале да су истинита."[1]

С фолклористичке тачке гледишта, испоставило се да су предања захвалан жанр за сакупљање јер не захтевају никакву посебну креативност казивача нити талентованост за приповедање, што је скоро обавезан предус-

[1] Цитат преузет из текста Viliama Baskoma, *Oblici folklora — prozne naracije*, Polja, 340, Novi Sad, 1987, 227.

лов кад су у питању неки други фолклорни жанрови попут народних песама, приповедака или бајки. Са психолошког, социолошког и антрополошког стајалишта, међутим, демонолошка предања одиста отварају интересантан проблем: зашто су ова казивања толико популарна и општераширена? Које потребе у људима задовољавају те стога не губе на актуелности и савремености, иако се сврставају у домен тзв. традицијског причања?

Рад које следи представља основну анализу демонолошких предања и покушај да се, макар и делимично, одговори на нека питања која се односе на овај жанр. Рад је, такође, заснован на једном делу веома разноврсног материјала који сам скупила у следећим областима: у Мачви, у местима Клење и Богатић; у Рађевини, у селима Липеновић, Горњи Толисавац и Гошићи; у Ваљевској Подгорини, у селу Пећута; у Јадру, у Брасини, Брезјаку и Коренити.

Проблем класификације и дефиниције предања

Предања, као шире схваћена врста, одавно су уочена као посебан фолклорни жанр. Још су браћа Грим дала прву поделу, раздвајајући бајке – *Märchen* од предања – *Sage* дефинишући прве као поетичну категорију усмене прозе, а друге као историчније, са израженим елементом веродостојности. Од тада је било много покушаја да се предања класификују, а самим тим и прецизније дефинишу, али је проблем дуго остао споран, а овај фолклорни жанр недовољно истражен. За то постоји више објективних разлога. Не желећи да се овде упуштам у опсежну дискусију о овом сложеном питању, о чему сведочи и бројна литература, намера ми је да укажем само на неке основне проблеме који су пратили покушаје да се овај жанр боље разуме, систематизује и објасни.

Карл фон Сидов истиче да проблем почиње већ код основног значења термина *Sage* – „оно што се казује", на основу чега се развило и посебно значење – „оно што народ казује о разним догађајима или уопште о свему ономе што је за народ од интереса". Видимо, дакле, да појам *Sage* поставља предмет истраживања врло широко, па га је било потребно боље одредити кроз подврсте.[2] Тиме су, међутим, отворена многа нова питања. Маја Бошковић-Стули уочава да су разлике у поимању предања настале због различитих литерарно-научних приступа, па указује на два основна: западноевропску интерпретацију која је следила браћу Грим, схватајући *Sage* као целовит појам са неколико подврста; и источну школу која предања види као различите и самосталне, мада сродне врсте. Њој самој се, пак, чинило да ове дистинкције и нису толико битне, те да свакој националној науци треба препустити да тај проблем реши у складу са својом традицијом.[3]

За нашу науку занимљив је однос који је Вук Караџић имао према предањима. Он је познавао ту прозну форму, али термин „предање" није користио и није их узимао довољно озбиљно због наглашеног присуства фантастичних елемената. Како сматра Марија Дабровска-Патрика, Вуков однос према фолклорном био је у суштини рационално-просветитељски, за њега је фолклор пре свега документ о животу српског народа, његовој историји и менталитету. Фантастично је, због тога, за Вука био споредни, до

[2] Karl fon Sidov, *Kategorije proznog narodnog pesništva,* Polja, 340, Novi Sad, 1987, 229.

[3] Maja Bošković - Stulli, *Narodna predanja — Volkssage — kamen spoticanja u podjeli vrsta usmene proze,* Usmena književnost kao umjetnost riječi, Zagreb, 1975, 123-129.

неке мере чак и непожељни сучинилац фолклора.[4] Стога их није уврстио у своју збирку приповедака, већ у *Живот и обичаје народа српског*, поделивши их у три категорије: *Вјеровања у ствари којих нема, Постање гдјекојих ствари и Јунаци и коњи њихови.* Важно је, међутим, што је уочио њихову тежњу ка разјашњавању, па их је користио у свом лексикографском раду као готове мотивске схеме за објешњавање појединих речи, а такође и као грађу за културно-историјска и етно-психолошка истраживања.[5] Недовољно издиференциран Вуков интерес за предања допринео је да многе од ових прича прекрије тама заборава, а она која су се наметала својом виталношћу остајала су у сенци занимања за тзв. велике, класичне жанрове – народне песме и приповетке. Оваква тенденција, започета с Вуком, настављена је и касније у нашој фолклористици. Систематског и стручног сакупљања предања није било, као ни посебних збирки.[6] Обично се налазе придодате антологијама и збиркама народних бајки и приповедака, а такође се срећу у етнографској литератури и монографијама сврстане у категорију „обичаји, веровања и празноверице", или су дате само као успутне белешке или сирова грађа са терена без икакве анализе и обраде. Веома слична ситуација владала је, уосталом, и у страној фолклористици, јер се стилски непрочишћена и оклевајућа форма предања није уклапала ни у једну познату фолклорну категорију. И тамо су, по правилу, биле објављиване као „приче", „шале", празноверице, сујеверје или „традиција".[7] Тек негде од шездесетих година овог века започиње живљи интерес науке за ову врсту усмене прозе, поготово у неким земљама Европе и Америке, а донекле и код нас, мада би се радови посвећени овом проблему „на прсте могли набројати" како каже Зоја Карановић.[8]

Надаље, постоји још један сложен проблем који успорава и отежава ефикасна компаративна истраживања, а то је питање састављања међународног каталога предања. Разлог томе лежи у чињеници што су предања веома разноврсна, разуђена, бројна, са мноштвом прелазних облика и недовршених форми. Мада су многи мотиви интернационалног карактера, ипак претежно зависе од етничких, регионалних и локалних утицаја, док им је сиже често несталан и неодређен.[9]

У оквиру покушаја класификације предања, једнако су се кретали и приступи њиховој дефиницији са различитих позиција: однос према стварности, веровање или неверовање у њихову истинитост, стилска обележја, морфолошке одлике и ступњеви развијености фабуле, фантастика или њено одсуство као мерило за разграничавање, психоментални подстицаји за

---

[4] Марија Дабровска-Патрика, *Фолклорно и фантастично,* Еволуција суодноса, Српска фантастика, САНУ, Научни скупови књ. XLIV, Одељење Језика и књижевности, књ. 9, Београд, 1989, 79. Исте закључке о Вуковом односу према према предањима даје и Zoja Karanović u *Univerzalne dimenzije predanja kao kategorije usmene proze,* Polja, 340, Novi Sad, 1987, 222.

[5] Нада Милошевић-Ђорђевић, *Преглед прозних облика наше усмене књижевности,* Књижевна историја, год. XIV, св. 53, Београд, 1981, 26-27

[6] Чини се да је дуго времена једина збирка те врсте била књига Маје Бошковић-Стули *Народна предаја о владаревој тајни* (1967), премда се она односи на једну посебну тематску групу, а касније се појавила и студија Зоје Карановић *Закопано благо – живот и прича* (1989).

[7] Linda Dégh and Andrew Vázsonyi, *The Memorate and the Proto-Memorate,* JAF, vol. 87, 345, 974, 233.

[8] Zoja Karanović, op. cit. 222.

[9] Oldrih Sirovatka, *O morfologiji predanja i njegovom katalogiziranju,* Polja, 340, Novi Sad, 1987, 231-233.

приповедање, преплитање практичних и уметничких функција, питање литерарних критеријума, итд.[10]

Током времена, предложено је више различитих класификација предања, а један од значајних доприноса дао је Карл фон Сидов, чији су термини „мемората" и „фабулата" дефинитивно ушли у фолклористичку науку. Најзад, 1963. године прихваћена је међународна подела на четири врсте: 1) етиолошка и есхатолошка предања; 2) историјска и културно-историјска предања; 3) митолошка или демонолошка предања и 4) легенде о боговима, свецима и херојима.[11]

Карактеристике демонолошких предања. Меморате и фабулате

Део својих особина демонолошка предања деле са другим врстама предања, али по неким елементима, а пре свега по присуству фантастичног и натприродног, она се јасно раздвајају. Њихова општа дефиниција могла би се исказати следећим својствима:[12]

То су кратка, фрагментарна казивања, композицијски и стилски једноставна, неуједначена и непрочишћена. По форми су најчешће једноепизодична јер се заснивају на једном мотиву, а у центру приче стоји натприродни догађај или доживљај. Мотив поседује суверенитет и моћ да се комбинује са другим, једнаковредним мотивима, стварајући, по адитивном принципу, линеарни ток радње, услед чега могу настати вишечлане форме. Реченица је кратка, испрекидана и елиптична, својствена овом жанру, дајући исказу пуну сугестивност. У њиховом преношењу уочава се тенденција ка покретној импровизацији и променљивости. Јављају се у три основна начина исказивања: кратко саопштење, меморат и фабулат.

Испричани доживљај садржи језовито, застрашујуће искуство човека, а описани догађај, који по својој природи припада домену „онеобиченог"[13] јасно сведочи о присуству фантастичног у свакодневном животу. Подлогу и стабилни део приче чине народна веровања у натприродна бића и силе. Важно је истаћи да се народно веровање, које је у суштини статичан исказ,

---

[10] Маја Бошковић-Stulli, op. cit. 122.

[11] Поделу је усвојила тзв. Будимпештанска комисија, у којој је учествовло више научника из различитих земаља, укључујући и Југославију. Незнатно редигована, класификација је објављена у *„Acta ethnographica"* Academiae Scienciarum Hungaricae, t. XIII, fasc. 1-4, Budapest, 1964.

[12] У дефинисању демонолошких предања користила сам следећу литературу: Маја Bošković-Stulli, *Narodna predaja — Volkssage — kamen spoticanja u podjeli vrsta usmene proze, Usmena književnost kao umjetnost riječi, Zagreb,* 1975; Маја Бошковић - Стули, *Фантастика у усменој прози, Казивања Срба из Хрватске,* Српска фантастика, САНУ, Научни скупови, књ. XLIV, Одељење Језика и књижевности, књ. 9, Београд, 1989, 121-140. Iz časopisa Polja, 340, Novi Sad, 1987, посвећеног истраживањима предања, користила сам неколико радова: Zoja Karanović, *Univerzalne dimenzije predanja kao kategorije usmene proze,* 222-223, Karl fon Sidov, *Kategorije proznog narodnog pesništva,* 229-231, Oldrih Sirovatka, *O morfologiji predanja i njegovom katalogiziranju,* 231-233, Luc Rerih, *Šta sve može i treba da ostvari istraživanje predanja,* 252-257. И даље, значајан и драгоцен је рад Lauri Honka, *Memorates and the Study of Folk Beliefs,* Journal of Folklore Institute, vol. I, 1/2, 1964, 5-19; затим Linda Dégh and Andrew Vázsonyi, *The Memorate and the Proto-Memorate,* Journal of American Folklore, vol. 87, 345, 1974, 225-239; Sandra Stahl, *The Oral Personal Narrative in its Generic Context,* Fabula 18, 1977, 18-39.

[13] Емоцију нелагодности и језе која прати фантастично, руски формалиста Шкловски назвао је „острањење", а А. Петров је код нас превео термином „онеобичавање"; видети: Војин Матић, *Народно стваралаштво и фантастика,* Српска фантастика, САНУ, Научни скупови књ. XLIV, Одељење Језика и књижевности, књ. 9, Београд, 1989, 85.

став или тврдња, у демонолошким предањима актуализује, уводи у динамичку раван и постаје догађај, живо и непосредно искуство које се сручило на главу каквом страдалнику. Обично се сматра да предања служе као допуна, потврда или илустрација неког веровања, али се ствар може и другачије поставити. Рекла бих да су веровања та која су настала као сублимат мноштва оваквих искустава која су се одиграла на опасној граници између два света. Лаури Хонко сматра да казивач, на основу две или три меморате које је знао, апстрахује своју изјаву саопштавајући је као веровање, а често се дешава да то учини и сам истраживач.[14] У сваком случају, може се рећи да меморате представљају валидан и примаран извор за проучавање народних веровања у натприродна бића, јер претстављају њихову живући суштину. С друге стране, према Хонку, саме меморате настају обично накнадно, када се човек, који је искусио какав необјашњив догађај, ослободи притиска тог искуства и покуша да га ретроспективно објасни помоћу већ постојећих и традицијом установљених наративних и мотивских схема. Неки пут и друштвена група понуди објашњење, суделујући тако у интерпретацији догађаја.[15] Време о којем говоре предања је, дакле, историјско – садашње или из релативно блиске прошлости, а место – овдашње, ту око нас.

Основни захтев је да се таквом казивању верује, да се описани догађај прихвати као истинит, позивајући се на лично сведочење или ауторитет колектива. Како год било, извештај о таквом искуству формулисан је дуж оне линије која је колективно прихватљива и која је присутна у традицијском концепту, те је као таква прошла друштвену цензуру. Функција демонолошких (мада и других) предања примарно је социјално-животна и психолошка, а тек секундарно – уметничка.

Често се среће форма *кратког саопштења,* односно „предање-вест" или „гласина-празноверица", које се преноси као доказ, објашњење или илустрација неког веровања и чини супстрат меморати.

Примера ради, такви су бројни извештаји о ноћним сусретима са демонима који се претварају у животиње, покушавајући да наведу човека да пође за њима и изгуби пут. Ту спадају и саопштења о вилином колу. У мојој грађи има више таквих прича, а овде ћу навести као пример казивање Драгољуба Стојнића из Клења, који је у дворишту свог таста у Богатићу, под липом, видео круг модре траве. Овце су свугде около пасле, али баш на том месту не. Таст му је објаснио да је то вилино коло. Травнати прстен је иначе постојао неких двадесетак година, да би сам од себе нестао око 1960. године. О опасности да се нагази на вилино коло постоје небројена казивања.

Међутим, још чешће се демонолошка предања срећу у форми *мемората* и *фабулата.*[16] Први облик ставља акценат на лично искуство казивача или њему познате особе. Испричан је у првом лицу, или у трећем са именовањем актера догађаја, места и времена када се исти одиграо. Лако

---

[14] L. H o n k o, op.cit. 9-10.

[15] Ibid, 17-18.

[16] Аутор тих термина, Карл фон Сидов, дефинисао је ове појмове нешто другачије него што их користи данашња фолклористика. Сматрао је да меморате треба одвојити од предања, иако су им сродна, јер не поседују песнички карактер нити представљају традицију све док описани садржај остаје ограничен на онога који га је лично доживео. Ипак, није одрицао могућност да меморате постану традиција ако их други прихвате као довољно интересантне за даље преношење. С друге стране, сматрао је да фабулате већ представљају право предање (K a r l f o n S i d o v, op. cit. 230). Овакав концепт временом је претрпео критике и измене, и то у својим основним ставовима: у вези с присуством традицијског елемента јер се он, наиме, већ налази у самом мотиву који се ослања на постојеће народно веровање; у истицању индивидуалног искуства – оно је неоспорно важно и примарно, али није једини и искључиви облик казивања мемората; и коначно, у вези са уметничком тј. песничком функцијом која код предања нема примарни значај. Стога се данас ови термини употребљавају у ширем и еластичнијем значењу

се распознаје по уводним формулама типа: „ево шта ми се догодило...", „видео сам својим очима", или „причао ми је отац, деда, комшија, Н.Н. шта му се ономад десило..." У сваком случају, свако ко верује у ова казивања претпоставља да је неко морао бити сведок из прве руке, иначе како би се уопште и знало за дотични догађај. Временом, препричавани садржај може да задобије форму традицијом установљеног концепта, да настави да се преноси кроз познате, чвршће формиране наративне схеме, те да се удаљи од непосредног актера и поприми неодређенији исказ: једном – некада, не зна се када, на неком месту, неком човеку десило се то и то. Тада мемората прераста у фабулат, а понекад и у легенду. На почетку ланца је увек мемората, тј. Ја-опажање, а на крају то постаје фабулат који је прави израз народног веровања и предања. Однос међу овим формама је, дакле, ступњевит, па Линда Дег и Андре Важоњи закључују да је свака фабулата заснована на меморати или прото-меморати како је ови аутори називају.[17]. Па ипак, тај прелаз из „ја" у треће лице пропраћено је и обрнутим процесом, кад казивач неко класично предање припише себи или некој другој познатој особи. Из грађе коју сам сакупила навешћу неколико примера.

Посвуда у Србији, у различитим временима, забележена је прича о тзв. *Ђавољој свадби.*[18] То је право предање или фабулат, које има јасно одређену наративну схему, а мотивски и сижејно незнатно варира. Везује се за веровање у демонска бића – олалије.[19] Говори о ноћном сусрету човека са свадбеном поворком, које се обично јављају код раскршћа, перила, воденица или на пустим друмовима; о догодовштинама која га потом снађу, с обзиром на то да им се човек по правилу придружи поверујући у социјалну стварност чудних сватова; и о коначном избављењу, после чега особа оболи од доживљених страхота. И сама сам више пута слушала ову причу на терену, било као предање или као меморат – лични доживљај неке конкретне особе, што је управо пример како се, по потреби, фабулат враћа у форму мемората. Врло је вероватно да су моји казивачи од давнина знали за причу, али чињеница да се неко одлучи да је припише самом себи говори о много чему: о великој популарности мотива; о жељи казивача да буде интересантнији слушаоцима; о уживљавању у догађај и спонтаном идентификовању са протагонистом, чиме се неопазице прелази у прво лице. Али и о снажном упливу колективног архетипа на индивидуалну психу подложног појединца који, несвестан психичких процеса који му се у позадини дешава, искрено верује у сопствено учешће. Ево како сам то предање чула у Рађевини, испричано као лични доживљај Милутина Дивљаковића из села Кржаве, коме се то десило

[17] Linda Degh and Andrew Vazsonyi, op. cit. 231-232.

[18] Записи о *Ђавољој свадби* могу се наћи на многим местима у нашој етнографској литератури, као на пример: Драгутин М. Ђорђевић, *Живот и обичаји у Лесковачкој Морави,* СЕЗб LXX, 1958, 561; Петар Ж. Петровић, *Живот и обичаји народни у Гружи* СЕЗб LVIII. 1948, 340, 348; М. Филиповић и П. Томић, *Горња Пчиња,* СЕЗб LXVIII, 1955, 104, итд. Исто предање даје и Маја Бошковић-Стули у тексту *Фантастика у усменој прози, Казивања Срба из Хрватске,* стр. 133; такође и Радован Казимировић у књизи *Тајанствене појаве у нашем народу,* Београд, 1940, 408-410. Додуше, често се опис овог доживљаја не именује изричито као „ђавоља свадба", али је идентичност мотива и сижеа довољно очигледна да се може говорити о широкој распрострањености ове фабулате. Под тим називом, који сам и ја усвојила, Веселин Чајкановић даје две варијанте тог предања под бр. 173 и 174 у *Српске народне приповетке,* СЕЗб XLI, књ. 1927. Ја сам лично то предање забележила на више места: у околини Крушевца, Чачка, Ваљева, у Мачви, Рађевини, Јадру итд.

[19] Кулишић, Ш., Петровић П. Ж., Пантелић, Н., *Српски митолошки речник,* Београд,1970, 223. в. Олалије.

на три до четири године пре мог доласка и који је у време казивања још био жив.

Законачио, дакле, Милутин у воденици у Кржави. Око поноћи чује музику. „Устанем ја, проверим кроз шубер, кад оно сватови. Да изиђем, ал' се питам откуд сватови у ово време. Они ми кажу: „Домаћине, хоћеш да нам наскидаш сувог меса". Ја одем кући и наскидам сувог меса и вратим се пред воденицу, а они свирају, играју, веселе се. Ја им дам шта сам им донео, а они ми дају сватовску чутуру да отпијем. Ја наравно узмем чутуру и прекрстим се: „Ајде Боже помози", кад ја у Језави (река у другом селу, Бољевцу), до колена у води, и држим коњску балегу у руци уместо чутуре. Зинем јаукати – „Јао, људи, помагајте!" Чује ме комшија Зељић и дође у помоћ. Ја му кажем све како је било и он мене извуче из воде. Ја одем кући и после тога паднем у кревет и много сам боловао."

Сличну причу казивао ми је у Рађевини и Средоје Видојевић из Томање, као доживљај његовог стрица, трговца, који је са својим пријатељем пошао ноћу послом у Љубовију. Ишли су преко висоравни на Јагодњи кад спазише ноћне сватове. Како су носили доста новца, одлучише да се склоне с пута да их не би неко покрао, али су из прикрајка све посматрали. Па ипак, нису остали без последица. Казивач ми је рекао: „Таман посла да су се срели, ионако су после тога били болесни и лежали у болници од те страхоте што су видели."

Исти казивач дао је и поенту, објашњење догађаја: аветињске свадбе се праве када неко умре млад, неудат или неожењен „па то остане као традиција на оном свету", како се Средоје изразио.

С друге стране, даћу пример за типичан меморат. У Јадру, у селу Брасина код Бање Ковиљаче, посвуда нас је дочекала прича о уклетој кући на месту које се, више него индикативно, зове Вилин поток. Сувишно је објашњавати да је то простор на коме се не ваља ни задржавати, а камоли кућу градити. Већ поменута „ђаволља свадба" такође се ту одиграла. О томе ми је причао поп Лука Лукић из Борине, као доживљај мештанина Милана Владића. Овом причом поп Лукић је желео да поткрепи тврдњу да се место звано Вилин поток одавно у крају сматра опасним и нечистим.

Елем, кућа је ипак била сазидана, мада никад довршена, јер су убрзо потом почели да се дешавају стравични догађаји, и то не само укућанима већ, на несрећу мештана, и случајним пролазницима. Ту се појављују виле и друге утваре, чује се дрека, вика, музика, лупају врата и прозори, неко дави оне који ту заноће и каменицама гађа пролазнике, тако да ови једва живу главу извуку. Пошто се о томе прочуло у целом крају, једна група момака из села, не верујући у причу, одлучи да у кући преноћи и тако оповргне гласине које су се ширили. Опскрбе се храном и пићем и сви заједно запоседну једну собу. До поноћи мир, али од поноћи настаде треска, вика, чудо једно, и они се, испрепадани, разбежаше на све стране. То је причао младић, учесник експеримента, коме после тога на памет није више падало да се подсмева туђим сличним искуствима.

Кућу сам и сама видела: стоји усамљена, подаље од првих скупина сеоских кућа, близу главног пута који од Ковиљаче води ка Зворнику, укљештена између два обронка, поред потока који се слива са брда. Релативно је велика, на спрат, мада недовршена, модерне архитектуре, стара највише петнаестину година. Напуштена, са разбијеним прозорским окнима и полупаним шалонима, стоји као некакав усуд селу, коме причињава само невоље. Занимљиво је, међутим, да нико поуздано не зна ко је био први власник куће. Иако то није могло бити давно, његова личност као да се изгубила и избледела у сећању мештана. Не знају или не желе да кажу ни ко је последњи власник, али поуздано саопштавају да је кућа више пута била препродавана док се на крају није од тога одустало, мада јој је цена, како рекоше, багателна. Али, сви који су ми о томе казивали сагласни су да су купци знали за причу, али су је игнорисали док и сами не би били отерани аветињским збивањима. Како време пролази, могућно је претпоставити да у будућности, за двадесет или више година, када од куће буде остала само руина, овај меморат у Јадарском крају прерасте у сећање будућих генерација

које ће догађај препричавати као предање са неодређеним актерима. Али, ево да одмах покажем како се исти меморат већ сада приближава предању контаминацијом са другим, сродним традиционалним мотивом. По једном казивању, иста та кућа је током градње више пута била рушена. Што се дању сагради, ноћу се разгради. Скоро да није ни потребно подсећати о каквом је мотиву реч – о синдрому „зидања Скадра на Бојани" (незадовољне виле ометају грађење здања поред свог потока и траже жртву за нечувену дрскост људи).

Културно-историјски слојеви

У предањима се изванредно јасно показују различити културно-историјски слојеви и религијски синкретизам. Анимистичка веровања, магијски елементи и хришћански слој природно се надовезују. Више пута сам имала прилике да од свештеника чујем њихове личне извештаје о томе како су, на позиве сељана, одлазили да „истерују духове", да хришћанским ритуалом освете нечиста места.

Поп Раденко Васић, тадашњи свештеник у цркви у Добром Пољу код Крупња, причао ми је о догађају у селу Костајнику. Домаћини, који само што су се уселили у кућу, почели су да привиђају. Тако, једанпут, имали су и госте: спазе неког младића како улази у собу кроз закључана врата. Ништа не говори, само прође и оде. То се неколико пута десило. Људи су долазили да охрабрују домаћине, оног младића запиткивали ко је, али он је ћутао. Покушавали су и да га ухвате, али ништа, он – као од ваздуха. Иначе, појављивао се само суботом, око шест сати увече, увек обучен у плаво одело и никада агресиван. То је трајало око месец дана, а потом позваше попа који ми је догађај казивао. Он је осветио кућу и дао парастос за непознатог покојника, након чега се све смирило. Прича се, иначе, дешавала касних 80-тих, на две године пре мог доласка.

Слична искуства имао је и поп Лука Лукић из Борине у Јадру, а посебно упечатљив му је био догађај са Тешом Мишићем. Тај је одавно саградио кућу, али је никада није осветио. Тако се деси да једне зоре он бане код попа, све једнако извињавајући се, и рече да, ето, већ месец дана, никако у кући немају мира. По целу ноћ шкрипа, вика, премештање, отварају се врата и ормани, види се нека сенка која иде на укућане да их удави. Једино се ништа није дешавало у соби у којој је била икона. Како им се комшија био убио на месец дана пре него што ће почети стравични догађаји, Мишић је посумњао да их то његов неупокојени дух прогања (примедба попа: самоубицама се не држи опело нити се сахрањују на гробљу као остали). Поп Лукић прихвати да обави ритуал посвећења и чишћења куће од духова. Цела се кућа, наиме, освети водицом. Потом се освети зејтин и зејтином на сваком зиду направи крст. За то време се чита посебна молитва за изгон злих духова.

Многа бића потекла из митолошке прошлости једнако се успешно растерују кукурикањем петлова, или кад се човек прекрсти и каже „Боже помози", премда исто тако ефикасно средство може бити и танушна светлост која допире са жишка упаљене цигарете, савремене шибице или упаљача. Модерни елементи и реквизити не противуречe прастарим традицијским концептима, па се нека реалија може објаснити и фантастичним разлозима. У селу Брасини, пут пресеца потпуно необезбеђена пруга, без рампе и сигнала. Из тог разлога, место је објективно крајње опасно. Али, ево шта се догодило:

Један младић из села пролазио је туда ноћу камионом када се овај, баш на самој прузи, из чиста мира угасио. Младић је узалуд покушавао да упали мотор, али ништа није вредело. У саму зору закукурикаше петлови и машина, одједном рашчарана, покрену се, а младић се избави ноћне напасти.[20] Све је ово могло бити испричано и објашњено на сасвим реалан начин: камион се изненада покварио, младић је целу ноћ провео у оправданом страху да не наиђе воз, и једва, некако, пред зору, успео да отклони квар. Али, не: све је овде добило другу димензију. Камион, продукт савремене цивилизације,

[20] Догађај ми је испричао Александар Караклић из Брасине.

није се покварио зато што му је суђено да се, као и свака машина, једнога дана поквари. Њега су, како ми је казивач објаснио, зауставиле душе изгинулих српских ратника. Борба се водила баш ту негде, посвуд је било мртвих и рањених, а многи су се и подавили у Дрини бежећи пред Немцима. Тек је спасоносно кукурикање петлова успело да одагна несрећне душе изгинулих ратника и утопљеника. У неко прошло време, уместо камиона ту би се затекла воловска кола, а волови би стали као укопани од страха, без обзира на упорне покушаје власника да их покрене. Што се тиче необезбеђене пруге, модерног елемента који је накнадно стигао у тај крај, она је ту да за себе веже душе мртвих које ноћу лутају некадашњим бојиштем, као и да појача атмосферу опасности која окружује то место.

Речено је већ да мотиви припадају корпусу општенародног знања и веровања, и у том смислу они су на неки начин универзални. Од једног краја до другог, нема битне разлике у томе да ли постоје, шта су и какве су особине ђавола, виле, вампира, вештице или авети; какве опасности вребају у воденицама, на старим гробљима, мостовима, раскршћима. Оно што поприма локални карактер јесте чињеница да нема села или краја у коме не постоји одређена уклета кућа око које се онда испредају приче; свако село има свој пропланак у шуми на коме играју виле; свугде има опасних делова пута, раскршћа, потока, на које ће вам мештани сасвим прецизно указати, где се ноћу појављују демонска бића. Наравно да друштвена и културно-историјска позадина, у коју је предање дубоко укорењено, има свој пресудан значај. Подробнија анализа неке групе предања свакако би могла да покаже регионалне, етничке, социјалне и културне посебности. Сељаци у планинама неће причати о уклетим бродовима и морнарима. Равничари и приморци тешко да ће ишта знати о бићима која, у дубинама планина, вребају рударе. Чини се, међутим, да је суштина свугде једна и иста. Без обзира на локалне специфичности, или управо због њих, сви ће бити сагласни у једном: да демонска бића постоје и да се људима дешавају натприродна искуства. Свака реалност, каква год била, има свој лик у огледалу, своју „зону сумрака".

Структура предања. Социо-културни контекст

Социо-културна функција предања најбоље се може уочити кроз разматрање структуре. Немачки фолклориста Луц Рерих изразио је оправдано чуђење што нема довољно структуралних истраживања предања. Тим пре, истакао је он, што можда ниједан фолклорни жанр не показује тако јасно присуство и градњу по принципу бинарних опозиција.[21] Изложићу, стога, структуру демонолошких предања која није компликована, а веома је важна за разумевање њиховог значења.[22]

Само казивање засновано је на сукобу два опонентна света, чији актери стоје у непомирљивом и неједнаком положају: човек спрам далеко моћније натприродне силе. Добрила Братић примећује да се, на основу прича о страшним ноћним сусретима са демонским бићима, стиче утисак да су ти контакти „углавном иницирани ‚с оне стране', при чему су појединци приказани као жртве које су се без своје воље обреле у неравноправној борби с непознатим и несхватљивим силама оног света"[23] Структура предања

[21] Luc Rerih, op. cit. 253.

[22] Послужићу се делимично моделом који је проф. Нада Милошевић-Ђорђевић предложила за проучавање структуре приповетки и легенди, в. Нада Милошевић-Ђорђевић, *Прилог проучавању структуре српскохрватске народне приповетке,* Анали филолошког факултета 6, Београд, 1966, 171-198.

[23] Dobrila Bratić, *Gluvo doba*, XX vek, Beograd, 1993, 184.

управо показује да у основи то није тако. Сви централни мотиви демонолошких предања садрже ситуације које стварају конфликт, у којима је човек тај који крши и прекорачује неку норму.[24]

И одиста, човек у предањима чини нешто изузетно опасно и по њега крајње несмотрено, а за колектив непожељно. Наиме, човек се обрео „у зло доба и на страшном месту"[25], у ниједно време, у социјално и атмосферско невреме, ноћу, упутио се, сам, да завршава послове који се дању обављају (да путује, коси, жање, иде у воденицу), или се напросто нашао, случајно или намерно, на традиционално означеним опасним и нечистим местима. Због таквог поступка и његова „подсвесна очекивања су по својој природи негативна",[26] а тип искуства такав да се натприродни свет неочекивано актуализује. Контакт са оностраним је нежељен и став човека је обележен страхом, али је сусрет неизбежан.

Својим појављивањем натприродно биће искушава човека. Потом следи и његова реакција. Човек може да бира: да се одазове позиву више силе када га ноћни свадбари позову да им се придружи; да подлегне њеној заводљивости – кад се ухвати с вилама у коло или пусти да га носе преко шума и ливада; или да напросто одтрпи страву која га је снашла – кад га зајаши караконџула, запишти пред њим дрекавац или га утвара посети у властитој кући. Има он, додуше, и других могућности: да покуша да надмудри натприродно биће тако што му се неће ни на који начин одазвати, да се не окрене, не пође за њим, да се прекрсти или учини какав други гест којим ће растерати приказање. Или да чека: да осване дан, петлови закукуричу и пси залају. Другачије речено, да дочек спас од колектива „који се управо буди и успоставља једину стварност којој је појединац дорастао и у којој може опстати.[27]

Последњи елемент структуре јесте разрешење: казна или спас као врста одсуства казне које ми се чини примеренија за предања од „награде" – елемента који је проф. Нада Милошевић-Ђорђевић истакла за приповетке и легендарне приче. У демонолошким предањима скоро да и нема позитивног исхода који би преокренуо ситуацију у добитак (награду), што се, на пример, дешава у бајкама и легендама. Па ипак, Добрила Братић уочава и такву могућност ако појединац, из сусрета са натприродним силама, стекне извесна тајна, тешко доступна и драгоцена знања која потом стави у службу и на корист своје заједнице.[28] Ово се, наравно, изузетно ретко дешава, а са позиција жанровске структуре остаје дискутабилно.

Последице стравичног ноћног сусрета могу, дакле, бити разне: најкобнија је да човек умре након таквог доживљаја, да на пример „падне од вила", како се сликовито изразио један мој казивач. Потом, да полуди[29] или да тешко оболи и затим дуго болује; да се нахвата огромног страха, после чега мора да иде код врачаре да му „салива страву"; у најбољем случају да се узме у памет и више не искушава срећу на такав начин.

Укратко, елементи структуре демонолошких предања били би следећи:

---

[24] Ово су посебно истицали L. Honko, op. cit. 18, i L. Rerih, op. cit. 253.

[25] Bratić, op. cit. 183.

[26] Honko, op. cit, 18

[27] Bratić, op cit. 184.

[28] Ibid, 187.

[29] Сматра се да је у њега „ушао" зао дух. Д. Братић наводи, према М. Филиповићу, да у таковским селима за такву особу кажу да „има прикојасу", Bratić, op. cit. 185.

ПРЕКРШАЈ НОРМЕ (ЧОВЕК)	:	АКЦИЈА СУБЈЕКТА (ПОЈАВА НАТПРИРОДНОГ БИЋА И ИСКУШЕЊЕ)
РЕАКЦИЈА ОБЈЕКТА (ОДГОВОР ЧОВЕКА)	:	РЕЗРЕШЕЊЕ
СУПРОСТАВЉАЊЕ	:	СПАС
ПОДЛЕГАЊЕ УТИЦАЈУ	:	КАЗНА

За даље тумачење предања веома је важно уочити да је човек најчешће (мада не и увек, судећи по грађи) усамљен приликом таквих ноћних сусрета. И сами казивачи истичу да је појава демонских бића такорећи искључена у присуству колектива. Ја се не бих сада детаљно упуштала у расправу о томе колике су и какве све импликације основне антиномије: индивидуа и њена јединствена искуства наспрам умирујуће снаге колектива који штити али и ограничава појединца. Потребно је, међутим, истаћи да та супротност представља изузетно важно семантичко поље за разумевање многих друштвено-културних појава и односа. Овде, суштина почива у чињеници да се наизглед несавладива провалија између два света, овостраног и оностраног, може премостити или ритуалом — нормираним и контролисаним понашањем од стране колектива, или појединачним, на своју руку учињеним, поступцима на нивоу личности. „Према традиционалним схватањима, оностране силе, по својој суштини супротстављене друштву, рачунају управо на ову личну пукотину у сваком човеку, коју је најлакше отворити ноћу, кад нестају окови непосредног социјалног ангажмана"[30] Будући да заједница тежи да влада оним што је познато и доступно, осностранi свет тада представља пројекцију свеколиких ограничења. У таквом односу, појединац је позван да посредује између два непомирљива табора. Па, ипак, колектив овакве индивидуалне искораке не охрабрује, пре би се рекло да их „демонизира" означавајући их као опасне.[31]

Мада пројектована на натприродни свет, конфликтна ситуација (прекорачење норме или прекршај табуа) у основи предања има јасну и објективну друштвену подлогу. „Демонско је један аспект човека; један аспект али не само његовог психичког већ и његовог реалног, материјалног и социјалног света."[32] Дубоко урођена у социо-културни контекст, демонолошка предања могу бити израз критичког става спрам друштва или неких норми и вредности; могу бити метафорички „опис" ситуације у посебним, тешким временима; а често су одраз неуобичајених стања, како појединаца тако и друштва у целини. На известан начин, дакле, демонолошка предања говоре о психопатологији друштва и личности, с обзиром на то да представљају и пројекције потиснутих и забрањених жеља, поглавито сексуалне природе (читава „вампирологија", на пример, заснива се на некрофилним побудама и темама љубави, смрти и насиља).[33] Друштвена функција натприродног и фантастичног састоји се у проналажењу претекста да се прекораче извесне недодирљиве границе, да се избегне цензури и мање-

[30] Ibid, 208.

[31] Ibid, 208, 209.

[32] L. Rerih, op. cit. 256.

[33] Цветан Тодоров је уочио две кључне теме фантастике: „ја" тема која говори о пресецању границе између духа и материје, ити" тема која у основи има сексуалну жељу и њена различита, често перверзна и забрањена испољавања Tzvetan Todorov, *Introduction à la littérature fantastique,* Éditions du Seuil, Paris, 1970.

више отворено проговори о табуисаним темама, а да се због тога не буде изврнут осуди. Стога је заиста важно антрополошко питање које се поставља: која предања и у каквим околностима настају, шире се, преносе, или нестају. „Духови и демонска бића су најчешће израз лоше савести... Демони делују као исправљачи једног погрешног држања... Она су учења о употреби тачног и погрешног, кодекс, збирка примера успелих и неуспелих решења конфликата постојања."[34]

Психолошка позадина предања и питање веродостојности

Наш народ има диван израз којим именује ове натприродне доживљаје: *привиђење* или *превиђање* којим је, више него прецизно, означена феноменолошка природа ових искустава. Наш сељак каже „превидело ми се" или „превидео сам то и то". Јасно му је да не може свако да превиђа, већ само одабрани, али исто тако и да се ови паранормални догађаји дешавају у стању нечије „повишене" или „промењене" свести, што народ објашњава на следећи начин: човек превиђа пред велике друштвене или личне промене, преломе и несреће; пред смрт неког драгог и блиског; или, када се, напросто, неком дешава нешто изузетно у животу. Многи истраживачи предања сматрају да се ова искуства најчешће дешавају у стању глади, умора, грознице или пијанства, а код неких појединаца реч може бити о хистерији, психози или неком другом душевном обољењу. Тодоров је закључио да је савремена психоанализа дошла на место фантастичне књижевности, будући да научно обрађује све оне теме несвесног и потиснутог које су свој израз и одушак налазиле у фантастичној књижевности.[35] Међутим, мислим да и даље остаје отворено питање у каквим све још стањима бива испровоцирана подсвест човека, када и долази до ових необичних искустава. Луц Рерих констатује да се парапсихолошки извештаји и предања често веома мало разликују и да је парапсихологија показала да се такви догађаји, какве описују предања, реално могу догодити.[36]

Било да су настала као особене чулне перцепције, као халуцинације или визије; као оживљена слика индивидуалног несвесног или као пројекција колективног архетипа; или, пак, као последица акаузалности и синхроницитета,[37] на шта нас подсећа Карл Густав Јунг, неуобичајена стања и искуства, о којима говоре демонолошка предања, својом изузетном афективном снагом доживљеног уверавају актера у истинитост, изазивајући, с друге стране, расцеп у души казивача и слушаоца. Једна од битних одлика фантастике и јесте да изазове сумњу, колебање, запитаност; да нас натера да, макар и за тренутак, лебдимо између прихватања и неприхватања испричаног. Док у фантастичној књижевности приповедач на крају понуди неко рационално објашњење и тиме разреши читаочеву дилему, предања нам не пружају такву утеху. Остане провалија пуна језе и страхотног узбуђења, која нас

[34] L. Rerih, op. cit. 256

[35] Todorov, op. cit. 169.

[36] L. Rerih, op. cit. 254

[37] На ово последње посебно указује и Линда Дег, закључивши да су фолклористи обично истицали каузалне односе у проучавању фолклористичког материјала, а потпуно занемаривали и игнорисали архетипове и акаузалне односе: Linda Deg, *Predanje verovanje u modernom društvu: forma, funkcija i veza sa drugim žanrovima,* Polja, 340, Novi Sad, 1987. 257.

опомиње на могућност немогућег. Мада се углавном посеже за традицијом да би се дало тумачење и разјашњење супранормалног догађаја, дешава се да „традиција није у стању да понуди објашњавајући модел, те да појава и искуство остану у стању нумена"[38]

Класична грешка етнолога и фолклориста, истраживача на терену, јесте инсистирање на утврђивању истинитости приче. То нема никаквог ефекта. Сама чињеница да се мемората или предање преноси значи да је прошло цензуру колектива, да га је овај прихватио као могући и веродостојан догађај, а свемоћ колективног одобрења ничим не може да помути позитивистичка сумњичавост истраживача. Понекад ће и сам казивач признати: „Не знам да ли је то истина, тако сам чуо", али пажљивим посматрањем реакције присутних људи сазнаћемо њихов став: узврпоље се, узнемире, заграје или се посве утишају, смејуље се у одбрани или намрште у страху, крсте се и говоре: „далеко било", „Боже помози", „то је жива истина", „не ваља о томе причати", итд.

Навешћу једну занимљиву ситуацију са терена, која унеколико сажима ове реакције. У Мачви, у селу Клењу, наш „водич" Марко Ђурић, иначе и сам одушевљени сакупљач-аматер и познавалац сеоских прилика, прича и предања, одвео нас је у кућу Михајла Којића Колета да нам овај исприча чудноват и страшан догађај који му се десио када је као младић долазио на одсуство из војске.

> Сишао је с воза у Сремској Митровици, а потом путовао од Ноћаја пешке с неким човеком. Овај га на растанку упозори да не иде путем између Глушца и Богатића јер се „људима тамо привиђају непријатне ствари". Коле га, наравно, не послуша и упути се баш тим правцем. У неко доба, већ га је ноћ била ухватила, зачу фијакер који се зауставе да га повезе. Како је био уморан прихвати позив, узе своје ствари и крену позади да их остави, кад тамо угледа човека без главе. Силно се уплаши, али га у том тренутку фијакерист позва да седне поред њега и рече му да се не боји. Возач отпоче разговор о сасвим обичним стварима, распитујући се о војсци и слично, опомињући га неколико пута да се не окреће позади. Михајло га упита где је кренуо, а овај рече: „Идем у Бадовинце, сутра опојавају човека, треба да пође са нама".

Негде отприлике на овом месту, Коле, актер догађаја, одлучно прекиде даље излагање, негодујући и одбијајући да се прича настави. Ову пак, веома уверљиво, преузе Марко Ђурић, који нам је и исприча до краја:

> „Узме Михајло, кад то чу, да се прекрсти, ал' не може. Може да дохвати капу, али да се прекрсти — никако." Затим га возач позва да дође сутра на сахрану и да све види. Михајло га упита како, а овај рече да мора да ногом очепи човека до себе. Михајло га потом упита: „Како можеш проћи кроз Богатић а да нас нико не види", а фијакерист одговори да не мора ничега да се боји јер их нико неће ни чути ни видети. Тако заиста и би. Прођу кроз место, чак и поред неких милиционера „који су шутирали неку хартију" (!), фијакер је тандркао све време, али се нико на њих ни не осврну. У Клењу је сишао, узео кофере, запалио цигарету и запитао се да ли је то могућно. Дуго о томе никоме није говорио јер, како рекоше, верује се да ако одмах испричаш мораш да одболујеш пет до шест месеци, а можеш и да умреш.

Сама прича по себи лако би се дала сврстати у традиционални корпус предања о мртвима и некој домаћој варијанти Харона који превози душе на онај свет. Али, овде сам причу дала не само због занимљивости сижеа већ и због психолошке реакције присутних. Михајло Којић и његова жена гласно су негодовали да се догађај уопште исприча. Марко га је дуго наговарао, а овај се стално бранио речима: „Кајем се што сам уопште испричао причу. Нисам требао причати, гризе ме савест. Испада као да сам неки виловњак, чудак, као да желим да скренем пажњу на себе том причом", додајући да је

[38] L. Honko, op. cit. 17.

ту било још пуно детаља али да он о томе неће ни реч више да каже. Његова жена је приметила „да се боји Божје воље". Завршило се, као што рекох, тако да је уживљен у догађај и уверен у истинитост, причу веома пластично испричао човек коме се то није ни десило, стално запиткујући протагонисту „Је ли, Коле, реци, је л' тако било?"

У сусрету са сличним ситуацијама и реакцијама, истраживач има два решења: да све одбаци као измишљотину и тиме промаши циљ и сврху свог истраживања или да пажљиво слуша и бележи, да се гласно не пита о истинитости и поштено призна себи да ако он није у стању да види духа, вилу или ђавола, његов казивач можда јесте.

Улога фантастике

„Фантастике нема без стварности и без сада. Стварност и јесте фантастична, не само она у нама, већ и она око нас."

Др Владета Јеротић

Каква је природа фантастике у демонолошким предањима? У својој чувеној студији *Увод у фантастичну књижевност* Цветан Тодоров наводи тип *„фантастично-чудесног"* у који би се, по мом мишљењу, могла сврстати демонолошка предања. Овај тип приповести, по њему, започиње појавом фантастичног, а завршава се прихватањем натприродног, које остаје необјашњено, нерационализовано, сугеришући нам истинито постојање ових феномена.[39] Међутим, Тодоров нажалост нигде изричито не помиње митолошке предаје. То је уистину штета, будући да су управо предања, тј. фантастика у усменом, традиционалном казивању, чинила прапочетке касније фантастичне књижевности, чији процват аутор смешта у раздобље од краја XVIII ди краја XIX века. Како примећује Маја Бошковић-Стули, Тодоров није једини међу водећим теоретичарима фантастичне књижевности који ту књижевност сучељавају са бајкама, игноришући огроман корпус традиционалних предања.[40] Та појава се може објаснити поменутим вишедеценијским занемаривањем овог фолклорног жанра. С друге стране, бајка је добар контраст фантастичној књижевности јер је у њој натприродно, како Тодоров каже, „чисто чудесно", које чини потпуно нормални, саставни део бајословне приповести које никог не збуњује нити плаши. Тако, посредно, стижемо и до друге карактеристике фантастичног у демонолошким предањима. У нашем познатом свету „збије се догађај који се не може објаснити законима тог истог обичног света".[41] Ирационални елемент, кобни догађај, страва и натприродно напросто продру у свакодневну средину из које је, по правилу, ирационално и оностраво искључено. Реч је, дакле, о *фантастици свакодневног живота* о којој предања говоре.

Улога фантастике, по др Владети Јеротићу, јесте да исправи и попуни празнине које настају у каузалном следу збивања, а зову се – случајности. Човек има страх од празнине и, уводећи натприродна бића, наизглед поново успоставља покидану узрочно-последичну везу.[42] Али, на делу је тада оно

---

[39] Todorov, op. cit. 57-62

[40] Maja Bošković-Stulli, *Fantastika u usmenoj prozi*, 124

[41] Todorov, op. cit. 29

[42] Владета Јеротић, *Компезаторна и стваралачка улога имагинативног у животу човека*, Српска фантастика, САНУ, Научни скупови, књ. XLIV, Одељење Језика и књижевности књ. 9, Београд, 1989, 38.

што је Тодоров назвао „пан-детерминизмом": све има свој узрок, макар он припадао натприродном поретку; фантастике или нема или је свугде и стално присутна око нас. „Фантастика се суштински не декодира", опомиње нас књижевник Миодраг Павловић, „она је непреводива на дискурзивни, логички језик, њена симболичност је неизречена. Она мора да остане да лебди, и као форма нарације, и као склоп значења."[43] Свако рационално објашњење чини се да завршава у ћор-сокаку.

Да ли предања нестају у савременим условима? Има доста аутора који у то верују. Неки их сматрају темом за историју фолклора јер се „ту ради о садржајима и исказним формама које више нису репрезентативне за свакодневни свет у коме данас живимо".[44] Други уочавају процесе редукције и трансформације традиционалних представа који доприносе поступном разарању оног ткива из кога настају приче о ноћним створовима и сусретима са њима.[45] Опет, многи указују, оправдано, на процесе иновације и функционалне еквиваленте, као што су гласине и модерна предања која шире мас-медији.[46] Лично сам склона да сматрам да традиционалне форме и сижеи предања не изумиру. Без обзира на све покушаје да се становништво приведе цивилизацији и просветитељству, предања паралелно живе и преносе се како трациционалним тако и модерним комуникацијским каналима, понекад са измењеним сижеима и новим мотивима, али са оном суштаственом основом која их чини оним што јесу. Веровања у натприродна искуства и чуда и даље чине велики део савременог живота. Како примећује Дијана Голдштајн, са чијим бих се мишљењем и ја сложила, писменост, образовање и модерна технологија немају никакве везе ни утицаја на опстанак демонолошких предања.[47] Линда Дег би на то додала да „наш свет, сачињен од савремених чуда технологије, не уништава веровање у натприродно нити његова наративна испољавања". [48]

Узрок њихове виталности лежи у једноставној чињеници: предања су везана за фантастику, која је универзална димензија и потреба људске душе. „Као антрополошка појава првог реда", како истиче Предраг Палавестра, „фантастика је израз и остварење потребе за друкчијим".[49] Њена улога, како у демонолошким предањима тако и у другим формама у којима се јавља, и јесте да наведе човека на размишљање о алтернативним могућностима, да прекорачи границе, да ослободи свој дух да досегне изван основног света реалности.

---

[43] М и о д р а г П а в л о в и ћ, *Фантастика у антрополошком кључу,* Српска фантастика, САНУ, Научни скупови, књ. XLIV, Одељење Језика и књижевности књ. 9, Београд, 1989, 5.

[44] L. R e r i h, op. cit. 252

[45] D. B r a t i ć, op. cit. 210-214.

[46] Погледати, на пример, рад M a j e B o š k o v i ć - S t u l l i, *Zagrebačka usmena pričanja u preplitanju s novinama i televizijom, Usmena književnost nekad i danas,* Beograd, 1983, 272-316; па цитирани рад L i n d e D e g из Polja, итд

[47] D i a n e G o l d s t e i n, *Modern Rationalism and the Structure of Supernatural Experience Narratives,* SIEF, 4th Congress, Papers II, Bergen, 1990, 211. Ауторка је, иначе, проучавала савремене меморате о фантомским бродовима и морнарима у Атлантској Канади.

[48] L. D e g, *Predanja verovanja...*, Polja, 260

[49] П р е д р а г П а л а в е с т р а, *Одлике српске фантастике, Српска фантастика,* САНУ, научни скупови књ. XLIV, Одељење Језика и књижевности књ.9, Београд, 1989, 27.

Dragana ANTONIJEVIĆ

DEMONOLOGICAL TRADITION: THE FANTASTIC IN TRADITIONAL NARRATION

Demonological tradition is comprised of reports of unusual and frightening human experiences. The stories in question are nocturnal encounters of lonely sufferers with supernatural beings on the dangerous borderline between the two worlds — this one and the one to come. Irrational elements simply penetrate everyday life, the supernatural incarnates, and the perplexing event cannot be explained by laws of logic. An explanation of the event is usually found in the traditional model and popular beliefs, wherein different historico-cultural layers and religious elements intertwine shows that at the basis of fantastic experiences lies a challenge to break a norm, violate taboos and cross the borderline marked as 'demonic' dangerous. Socio-cultural context and psychological background of tradition display the actualization of the individual and collective unconscious, as well as the social criticism of the existing state of affairs. Demonological tradition, comprised of numerous stories with different contents, is accepted by the society as true and authentic accounts of personal experiences.

Гласник Етнографског Института САНУ, књ. XLIII
Bulletin of the Ethnographical institute SASA, vol. XLIII
Београд, 1994.

Душан ДАВИДОВИЋ
Институт за социолошка и криминолошка истраживања, Београд

Претходно саопштење
UDK 398.1:325.25

УЛОГА ТРАДИЦИЈЕ У СТРУКТУРИСАЊУ КУЛТУРНОГ ИДЕНТИТЕТА СРБА-МИГРАНАТА У ЗАПАДНОЕВРОПСКИМ ДРУШТВИМА ПРИЈЕМА

Срби-мигранти у западноевропским друштвима налазе се у фази преструктурације свог културног идентитета, изазване етничком/националном декомпозицијом екс-Југославије. Анализирајући карактеристике мигрантства („Migrancy") Срба и користећи теоријски концепт „социјалног поља", аутор закључује да ће улогу традиције у очувању етничког/културног идентитета Срба-миграната одредити карактер промена корпуса национално у друштву порекла.

Кључне речи: етнички идентитет, културни идентитет, миграције, интеграција, национално, традиција.

Иако наслов овог рада сугерише прецизан говор о постављеној теми, за ову прилику пропратићемо неке основне релевантне проблеме који у овом тренутку имају карактер актуелног, а у непосредној су вези са нашим проблемом.

Претходно, реч-две о самом појму традиција. У литератури се овај појам јавља у различитим значењима – од придевског (традиционална култура, традиционалне вредности), преко етнолошких и филозофко-историјских конотација овог појма, до антрополошких и социолошких. Нас у овом случају интересује социолошки аспект традиције који „...подразумева поглед на људе, друштво, свет, на норме и обрасце мишљења, понашања и деловања, које једна генерација преузима од претходне. Преносни механизми традиције могу бити и несвесни и у животу они се најчешће преплићу..." У том смислу, традиција је „...живи део историје, место између прошлости и будућности; она је знак одржања духовног и културног континуитета..."[1]

Овако схваћена, традиција представља важну димензију живота сваке заједнице – са људским печатом и идентитетском функцијом. Она је омеђена етносом*, човековим стваралачким способностима, објективним друштвено-историјским условима, достигнутим степеном развијености културе (у ширем смислу) и, наравно, временом. Време је тај општи оквир у коме се традиција исказује као мера ствари; хоће ли нешто постати, односно остати делом традиције или неће.

Социолошки приступ посебно интересује. Идентитетска функција традиције је занимљива, с обзиром на то да је преношење духовних творевина с генерације на генерацију у ствари процес битно одређен колективним памћењем у коме појединац проналази свој сопствени идентитет.

---

[1] Дефиниција из *Социолошког лексикона,* Савремена администрација, Београд '82. стр. 705

* Важност етничког у дефинисању традиције сугерише нам и Смитово одређење етницитета, кад каже: „Језгро етницитета очито је у његовој функцији преносника повесног и креатора индивидуалног искуства а темељи се на ‚квартету' мита, памћења, вредности и симбола...", A. S m i t h D., *The Ethnic Origins of Nation;* Oxford/New York, Basil Blackwell, 87'.

У покушају да сагледамо место традиције у очувању и неговању етничког/културног идентитета наших миграната у земљама Западне Европе, претходно ћемо одредити животну ситуацију у којој се они данас налазе;

1) Савремени европски миграцијски контекст карактеришу две наизглед опречне тенденције; испод фона енергичних економских, социјалних и културних интеграција, диктираних интересима земаља капиталистичког центра и уоквирених следственом међународном правном регулативом, одвијају се процеси етникализације, односно јачања свести о значају етничке припадности – који процеси, такође интегративни по карактеру, представљају суб-ниво европских интеграција и супротног су смера.

2) Социјални и културни миље наших миграната одређен је „...особинама хетерогених друштава са хетерогеном културом разбијеном по хоризонталним пресецима друштвене структуре и вертикалној подели друштва на класе и слојеве, при чему културу савремених друштава на општем плану одређују два тока: 1) традиционална, етничка култура и 2) масовна култура – узета овде у значењу аутентничног културног израза начина производње и живота у индустријским друштвим тржишне економије".[2]

3) Распадом Југославије нестала је идентитетска идеологија југословенства којом су Срби-мигранти систематски осујећивани (више од 30 година) у покушајима неговања свог етничког идентитета, што је за последицу имало утапање у све што је „југословенство", и/или потискивање, затомљавање етничког у сферу приватности – с једне, односно не критичко прихватање културних вредности и норми, начина и стила живота доминантне културе у новој средини, с друге стране.

Постоји и трећи вид реаговања, више логики очекиван него у животу миграната остваривaн; затварање унутар граница своје етничке групе и културног круга, са оноликим интензитетом и квалитетом културних контаката и размене са доминантном културом колико то захтевају потребе за опстанком у новој средини, односно колико то намећу закони друштва пријема.[3]

4) Упоришне тачке идентитетских пракси миграната сада су промењене, имају наглашену етнички/националну ноту и прилично су под контролом и утицајем актуелне политичке власти – у земљи порекла.

5) Управо то је и разлог једно аномичног стања дуга Срба-миграната у земљама Западне Европе, које се понајпре одликује хаотичним мобилизацијама етничког, насупрот пожељним – сталоженим, традицијом оплемењеним превазилажењем вредносног јаза пред којим су се нашли.

Реч је, заправо, о плаћању цене тренутној политици у земљи порекла која кратковидо поспешује мобилизацију идентитета, насупрот његовој репродукцији.

За социологију, етнологију и антропологију ово је изазовна ситуација за истраживање. Управао су ситуације када нестаје један вредносни систем а да није замењен другим, пробне ситуације за пропитивање карактера и

---

[2] Анђелка Милић, *Породица и културни идентитет друге генерације миграната у европским земљама*, у: *Културни идентитет младих југословенских миграната у Француској;* A.D.R.I./Дечје новине, Париз/Београд, '86.

[3] На ову тему подробну анализу дао је Д. Антонић у свом раду *Традиционална култура и културни идентитет*, у: *Културни идентитет младих југословенских миграната у Француској,* A.D.R.I./Дечје новне, Париз/Београд, '86.

улоге традиције у неком друштву, односно тест ситуација за тај вредносни систем: да ли ће и шта од њега ући у традицију неког друштва.

Наведена обележја животне ситуације миграната представљају, по нашем мишљењу, критичне тачке у којима се укрштају силе које делују у прилог или против услова и могућности очувања и неговања етничког/културног идентитета Срба миграната. Самим тим је и проблем очувања народне традиције код миграната одређен истим критичним тачкама, које могу да се сврстају у два шира контекста; друштво пријема и друштво порекла.

Зашто увек кажемо „очување и неговање" етничког и/или културног идентитета? Разлог је у чињеници да су мигранти у друштвима пријема изложени процесу интеграције у нову друштвену и културну средину; то је онај подразумевајући контекст сваке расправе о миграцијама. Начин на који поимамо процес интеграције одређиваће и смисао који придајемо традицији као једном од важних конститутивних елемената идентитета миграната. Социолошка истраживања миграција у 70-тим годинама понајвише су се бавила питањем адаптације и интеграције миграната у друштво пријема. Зависно од теоријских полазишта, процесу интеграције приступало се са функционалног, асимилационистичког, етно-културолошког или пак динамично-плуралистичког становишта. У свом тексту *Структура и култура у истраживањима миграција*,[4] *Carl Ulrich Schierup* даје богат, критички интониран преглед досадашњих истраживања на ову тему. При том износи став да су до сада и марксистичка и либерална истраживања боловала од асимилационистичког полазишта. Многа либерална истраживања интеграције миграната, по његовом мишљењу, имају атомистичку основу – интеграцију миграната сагледавају у бројним засебним димензијама адаптације, које репрезентују апстрактне стандараде културе и понашања „већине". Таква истраживања искључивала су из свог полазишта значај структуре глобалног или националног друштва, што је основа од које би требало поћи. Теоријски, процес интеграције најчешће је схваћен кроз разне моделе учествовања у одлучивању усредсређене на индивидуу, док је емпиријски интеграција истраживана у односу на сепаратне секторе друштва, као што су: језичке компетенције, образовање, рад, становање, коришћење услужних делатности у друштву пријема, итд. Резултати таквих истраживања, по мишљењу *Schierup-a,* најчешће су конципирани као серије статистичких просека.

Марксистичка истраживања, с друге стране, друштвену ситуацију миграната своде на њихову улогу дела домаће радничке класе, која произлази из њиховог положаја у процесу продукције капитала. Мигранти су на тај начин огољени од свог културног и етно-историјског наслеђа чим су прешли границу земље имиграције.

Слажући се са оваквим критичким приступом, морамо истаћи наше мишљење да нас и уважавање етно-културолшке и историјске димензије личности миграната у проучавању његове интеграције не доводи само по себи до објективне спознаје овог процеса. Мислимо да нас тек перспектива у којој етно-културолошко и историјско наслеђе миграната сагледавамо као критику и променљиву снагу у процесу социјалне трансформације миграната у плуралистички схваћеном друштву касног капитализма, може водити ка дијалектичком тумачењу овог сложеног социјалног процеса.

Једино је из ове перспективе могућно дефинисати критичко полазиште проучавања процеса интеграције миграната и тиме избећи замке

---

[4] Carl Ulrich Schierup, *Structure and Culture in Migration Research, Migracijske teme,* Zagreb 1987.

позитивистичког приступа који мигранта види само као „социјалну јединицу" која се на одређен начин укључује у постојећу друштвену организацију живота, не постављајући питања ни за једну ни за другу страну овог процеса.

Међу ауторима који се залажу за динамички приступ изучавању процеса интеграције истиче се Бретон М. који на основу својих истраживања у САД закључује да постоје три типа друштава у која мигранти могу бити интегрисани:

– комуна сопствене етничке групе;
– аутохтона, доминантна културна група;
– остале етничке комуне (групе).

Које ће карактеристике задобити процес интеграције, Бретон сматра да зависи од социјалних организација ових комуна (група). „У оцени спремности једне етничке групе да одбаци или интегрише имигранте, важно је истражити способности/могућности групе да развије већи или мањи степен ‚институционалне комплетности' којом се могу задовољити потребе својих чланова."[5]

Та „институционална комплетност", међутим, зависи како од карактеристика саме групе тако и од карактеристика унутрашње организације друштва имиграције. А кад је о унутрашњој организацији друштава имиграције реч, онда можемо да констатујемо да је однос према имигрантима темељно одређен краткорочним и дугорочним интересима капитала, односно привреда тих земаља. Из тог круга снажне детерминисаности уобличавају се практични кораци ка организацији мера, програма и активности на плану интеграције миграната. У том смислу сматрамо да би требало сагледавати и брижљиво припреман и дуго тестиран концепт итеркултурног образовања младих миграната у Западној Европи. Интеркултурализам, у оној сфери у којој се односи на мигранте, операционализован је као интеркултурно образовање, само је пратећа активност која треба да на културном, политичком и уопште духовном плану олакша и потпомогне укрупњавање, консолидацију западноевропских националних капитала. Како су мигранти значајан чинилац управо те тенденције капитала, сасвим је разумљиво што се велики финансијски и научни капитал улаже у интеркултуралистички образовни пројект.

С друге стране, данас нам се открива нова фаза у интеграцији миграната у друштва пријема. Ту фазу карактерише пораст етничке свести („потреба за укорењеношћу" – Е. Фром) и пораст формације етничких група. „Међудејство структуралних и културних фактора, карактеристике друштвених класа и етничких група, ограничавају нужност успостављања нових форми друштвене праксе и јединствене стратегије интеграције група различитог културно-историјског порекла, које заузимају различите позиције у подели рада у западноевропским друштвима."[6]

Како превладати ова два споменута дејства једног истог процеса?

Можда нам прихватљив одговор даје Ц. Сцхиеруп, који сматра да интеграција ствара различите оригиналне социјалне стратегије или праксе многих етничких група и да је због тога треба проучавати у динамичкој перспективи. У том смислу он у расправу о интеграцији миграната уводи појам „социјално поље".

„Да би успоставили одређени миграцијски модел као ‚поље', претпостављамо постојање општих форми социјалне праксе актера који пар-

[5] Исто

[6] Исто

тиципирају у ‚пољу'. Ове праксе могу бити схваћене као историјски продукт дуготрајних процеса етногенезе група људи који деле заједничку прошлост и који показују сличне колективне предиспозиције када се сусрећу са својом миграцијском ситуацијом",[7]

С обзиром на то да код миграната постоји двострука условљеност — друштвом порекла и друштвом пријема, створено је „тотално социјално поље". Залажући се за динамички приступ проучавању културе и интеграције миграната, морамо свакако имати на уму друштвене процесе који условљавају, осујећују, успостављају и репродукују то „тотално социјално поље" животног искуства миграната.

„Продукт ових процеса је мигрантство (*Migrancy*)**. Мигрантство подразумева сталан, процесуалан карактер миграција, насупрот конвенционалном третирању миграција као дефинитивне одлуке и чина."[8]

Област одређења појма — мигрантство обухвата друштвене процесе и ситуације и у друштву порекла и у друштву пријема и рада у којима су мигранти актери. Као актери, међутим, они су изложени утицају различитих норми, вредности и извора социјализације у оба друштвена система. У пресеку та два утицаја, мигранти формирају различите социјалне профиле, праксе и компромисе, који су конститутивни чиниоци референтног оквира процеса социјализације, односно интеграције у имигрантско друштво.

На тај начин учинили смо преко потребан искорак из зачараног позитивистичког круга као доминантног теоријског оквира проучавања интеграције миграната, у коме се на прилично једностран начин и са становишта неупитаности над друштвом пријема, итеграција проучава као функционално укључивање у социјалне структуре.

У расправи о интеграцији миграната теоријски је неопходно учинити разлику између овог појма и појма асимилације. Интеграција изворно значи — обнављање, допуњавање нечега оним што му је битно. У случају миграната, операционално бисмо дефинисали интеграцију као процес социјалног учења и критичке интериоризације објективно датих културно-вредносних и нормативних система и образаца понашања који важе у друштву пријема, ради задовољења општих животних потреба и остварења личних животних циљева. Овај процес битно је одређен димензијом времена — дужином боравка у друштву пријема. Осим временског оквира као независно променљиве, однос субјект (мигрант) — објект (друштво пријема) одређен је и когнитивним елементима, које, наравно, приписујемо субјекту. Реч је дакле, о вољном, свесном акту појединца на који га приморава животна ситуација у којој се нашао.

Асимилација, међутим, изворно значи изједначавање, изједначење. Процесу асимилације психологија даје прецизније значење: примање у свест новог садржаја и његово прилагођавање саставу свести. У нашем случају, реч је о систему организованих активности васпитне, образовне и културно-психолошке нарави, којима друштво пријема настоји да своје вредносн системе и обрасце понашања наметне мигрантима као једине, не би ли их они потпуно интериоризовали.

---

[7] Исто

** Овај термин први је употребио Mayer, енглески социјални антрополог, проучавајући племе Хоса у Јужној Африци.

[8] Исто

Свесни чињенице да је врло тешко повући оштру линију резграничења између ова два процеса, покушали смо, за потребе овог рада, да дефинишемо огољени однос мигрант – друштво пријема, апстрахујући га при том од: 1) разлика у начину спровођења оба ова процеса у различитим друштвима пријема; 2) активности које као контра асимилацији спроводи друштво порекла; 3) степена специфичне заинтересованости друштава пријема за асимилацијом припадника одређених нација; 4) разлике које постоје у реаговању на ове процесе код прве, друге и треће генерације миграната.

Овако схваћена, двоструко условљена животна ситуација миграната одређује и путеве промишљања улоге традиције у процесу њихове интеграције, односно очувања њиховог етничког/културног идентитета.

Први утисак који добијемо кад слику мигрантства Срба у земљама Западне Европе развијемо преко „тоталног социјалног поља" јесте велика диспропорција у културном, економском, технолошком и сваком другом погледу између друштва порекла и друштва пријема. За ову прилику, имамо на уму само културне/идентитетске несразмере. Већ смо поменули неке, за нашу тему релевантне карактеристике друштава пријема. Додајмо томе став да је овде реч о високоразвијеним, постиндустријским друштвима која функционишу у границама својих *националних држава*. Израз *"Nation-state"* најкраћа је дефиниција модерних држава, при чему је држава гарант нације и свега националног,*** а нација – кристализација етничког.

На другој страни „тоталног социјалног поља", ситуација је сасвим супротна: неразвијено или полуразвијено друштво, уз то још и под међународном економском блокадом, са тек започетим, али превасходно политизованим процесом националне обнове, који се подупире једним наметнутим етничким и верским ратом из кога црпе симболичке контексте, на излазу из анационалног, боље рећи антинационалног, антисрпског, 70-годишњег бољшевичког чистилишта.

У том смислу, дакле, мигрантство Срба, са становишта идентитетске праксе има карактер несразмере; у друштву пријема стално се сударају са компактним националним изразом, дефинисаном националном политиком и институционализованом традицијом. Из друштва порекла, међутим, не чују ехо-конзистентне националне/етничке политике, не виде јасно промотора и носиоца националног израза, често не умеју да разлуче традицију од помодарства, историјско памћење од кичом унижених националних симбола

Последица распада Југославије (а у многим случајевима то је била претходница), јесте распад мигрантских југословенских заједница у земљама Западне Европе. То је, опет, узроковало консолидације делова ранијих савеза, по етничкој припадности.

У тој тачки се, међутим, и завршава процес промене идентитета – барем његова прва фаза када је о Србима мигрантима реч. Сада мигрантске заједнице немају више придев „југословенски", већ „српски". На манифестном плану то „српски" упечатљиво се потврђује.

*** О томе колики се значај придаје нацији/националном, можда најуверљивије говоре речи Маргарет Тачер, изречене на једној седници британског парламента: „Нација остаје центар лојалности и суверенитета у модерном свету. Европа се не може изградити тако што ће нас сврстати у регионе а не у нације." (13. X '90.)

Да ли су, међутим, наши мигранти у ситуацији да будући ослобођени ограничавајућих чинилаца у испољавању свог етничког/културног идентитета, на прави начин закораче културним хоризонтом модерне Европе, зависиће пре свега од карактера промена корпуса *национално* у земљи порекла.

Очекиване промене свакако ће редефинисати и начине на које је традиција заступљена у животу Срба миграната. Јер, традиција је категорија иманентна *националном*.

Dušan DAVIDOVIĆ

THE ROLE OF TRADITION IN STRUCTURING OF THE CULTURAL IDENTITY OF THE SERBS — MIGRANTS IN WEST-EUROPEAN ACCEPTANT SOCIETIES

In an attempt to establish the role of tradition in preserving the ethnic/cultural identity of the Serbs-migrants, the author critically analyses the basic socio-cultural characteristics of west European acceptant societies and the society of origin — in those parts which he considers important for the problem under discussion. Opting for the sociological aspect of the concept of tradition, the author pays special attention to the basic restrictive factor interfering with the preservation and cherishing of the ethnic/cultural identity of migrants — the integration of migrants into the acceptant society. C. U. Schierup's theoritical concept of ‚social field', which represents a step forward from the positivist and Marxist approach to the process of integration, has been accepted and applied.

The author is of the opinion that the Serbs-migrants are in the phase of restructuring their cultural identity, since the sources generating identifying ideologies in their mother country have been changed. Taking tradition as a constant immanent to the category of the national, the author concludes that the character of the role of tradition in the preservation of ethnic/culutral identity of migrants will depend on the character of changes in the corpus of the national ih the mother country.

Гласник Етнографског Института САНУ, књ. XLIII
Bulletin of the Ethnographical institute SASA, vol. XLIII
Београд, 1994.

Љубинко МИЉКОВИЋ
Београд

Прегледни чланак
UDK 781.7:398.1

ТРАГОВИ СТАРИХ МУЗИЧКИХ КУЛТУРА У НАШОЈ НАРОДНОЈ ТРАДИЦИЈИ И МОГУЋНОСТИ ЊИХОВОГ ИСТРАЖИВАЊА

Милом куму, др Влајку Палавестри (1927-1993)

Постојање трагова најстаријих музичких култура на балканским просторима је двојако: писмени подаци (нотни и вербални текстови) припадају старим Грцима, а у народном сећању и музичкој пракси постојећи најстарији музичко-традиционални облици – српском архаичном народном певању. Ово саопштење се бави упоређивањем апострофираних чињеница, дотичући си и сличности примера из најстаријег слоја белоруског народног певања, уз указивање на потребе и могућности транспарентнијих истраживања те врсте на знатно ширим просторима.

Кључне речи: „бојења" (грчки хромаи), микроинтервал, (музички) архаичан, енхармонски, хроматски, дијатонски.

Као и у многим другим научним и уметничким областима, и у музици се стари Грци јављају као непоновљиво значајни зачетници, за доцнији развој и његово разумевање, битних сазнања и знања. Из наведеног разлога ни податке о траговима тоналних односа и структура[1] музичких култура на балканском тлу где Срби живе, нарочито развојно, заиста није могућно целовито схватити без упознавања са неким темељним достигнућима и опаскама старих Грка настајалим чак између XV и XXV столећа од нашег времена.

Тако је и математичку основу, након Питагориних мерења музичких интервала (VI в. пре н. е.) са својим следбеницима утврдио Еуклид (око 300 г. пре н. е.), да би установио систем математичког изражавања односа међу музичким интервалима. Истраживачки резултати о тоналним односима су се тако у будућности, после прецизног бележења, могли наћи изнад временске баријере, па су радови Питагоре (VI в. пре н. е.), затим граматичара Дидимоса (I в. н. е.), заједно са сазнањима чувеног географа и александријског библиотекара Птоломеја (II в. н. е.), могли да се заједнички евидентирају и упоређују. Континуална повезаност мишљења и закључивања била је у тој области управо на тај начин реално омогућена и успостављена.

О настанку и старости употребе тонских родова Аристидес Квинтилијан се у набрајању држи редоследа: *енхармонски – хроматски – дијатонски,* чему се индиректно придружује и Плутарх, јер су енхармонски тонски род називали једноставно *хармониа* (склад), да би такав однос, чак хиљаду година касније, задржали и мухамедански наследници грчке музичке теорије и праксе, описујући енхармонски тонски род као „нормални". Још раније (у IV в. пре н. е.) јасно и директно се изјашњава Аристоксенос из Тарента: „Моји претходници су говорили искључиво о енхармонском тонском роду, а нису говорили нити о дијатонском, нити о

[1] Овом врстом истраживања активно су се бавили следећи аутори: Јап Кумст, Роберт Хајне Гелдерм, Роберт Пахман, Александер Џон Елис, Владимир Ђорђевић, Алојз Хаба, Лудвик куба, Бела Барток, Курт Сакс, Цвјетко Рихтман, Владо Милошевић, Миодраг Васиљевић, Недељко Карабајић, Ален Данијелу, Стјепан Стјепанов, Дуња Рихтман, аутор овог рада и др.

хроматском роду", да би Плутарх читавих пар векова касније тврдио исто, али, кад је реч о структури музичких родова, знатно прецизније: „Од три тонска рода, *који се међу собом разликују величином интервала, ступњевима тонова и поделом тетрахорда*, стари су неговали само један. У њиховим списима не налазимо никакво упутство за употребу дијатонског и хроматског тонског рода, већ само за енхармонски". Имајући, међутим, изванредан осећај за процесе у времену, Плутарх нас одмах затим обавештава и о актуелним музичким променама, исказом који не хвали њихово усмерење, већ, напротив: „Наши савременици потпуно су занемарили најлепши тонски род (енхармонски), коме су се стари посвећивали са свом пријежношћу." Гауденциос (II в. н. е.) то потврђује информацијом да је дијатонски род једини који је у његово време коришћен, па се на тај начин остваривао, процес настајања и развоја разнежене, помодне музике која је била све доминантнија у позориштима, што је Аристоксенос одавно наговештавао.. Залажући се за стару музику која обуздава страсти и чисти душу, Темистије исписује следеће речи тог најпознатијег античког теоретичара музике: (Нова) „женствена музика квари нарави, води варварству и губитку слободе. Мелодија треба да је мушка!" Немогуће је, дакле, последњи атрибут пожељне музике схватити друкчије него као дуготрајном музичком праксом очувано изражавање под утицајем и у стилу архаичних традиционалних узора.

Полазећи од своје истраживањима утврђене максиме да се музика као предмет потчињен бројевима има сматрати природном појавом, задатак *„бојења"* као битних теоријско-практичних покушаја *стварања норме која задовољава како природу, тако и (музички) укус који се мења,* такође мора бити посматран у оквиру истог основног критеријума.

Припадност музичких примера тонским родовима зависи, наравно, искључиво од њихове тонске структуре, а резултати мерења интервала тетрахорада на широким просторима античког света имају два систематично сакупљена и сложена научна документа, између којих је огроман временски период: Аристоксенос је у Таренту живео око 320 г. пре. н. е., а Птоломеј у Александрији у II в. н. е., дакле, на два континента у раздобљу од око 500 година. Разлике међу резултатима музичко-акустичких мерења стога су потпуно разумљиве и можда чак и мање од могуће очекиваних.

ТАБЕЛА I. „БОЈЕЊА" ПО АРИСТОКСЕНОСУ (тетрахорди)[2]

Енхармонион	400	50	50
Хрома малакон	366	67	67
Хрома хемионин	350	75	75
Хрома тонаион	300	100	100
Диатонон малакон	250	150	100
Даиатонон синтронон	200	200	100

[2] Стари Грци су приказивали тетрахорде почев од највишег до најнижег тона.

АРИСТОКСЕНЦИ се заједно са њиховим славним учитељем Аристоксеносом НИСУ БАВИЛИ ИНТЕРВАЛИМА, НЕГО ДИСТАНЦАМА. Да би то постигли ОНИ СУ КВАРТУ ПОДЕ-ЛИЛИ НА 60 ДЕЛОВА од по (доцније прерачунатих) 8,3 С (500 : 60 = 8,3 С), што је омогућавало равномерност у приказивању:

оба енхармонска полустепена		8,3 . 6 = 49,8, заокружено на 50 С;
оба хроматска полустепена:	I.	8,3 . 8 = 66,4, заокружено на 67 С;
	II.	8,3 . 9 = 74,7, заокружено на 75 С;
и оба дијатонска полустепена:	I.	8,3 . 12 = 99,6, заокружено на 100 С;
	II.	8,3 . 18 = 149, 4, заокружено на 150 С.

У претежно математичко-спекулативном поступку свођења на најмањи заједнички елементарни тонски сегмент, уз заокруживање у раној истраживачкој фази, упркос гигантском кораку у темперацији, аристоксенци нам у проучавању народне музичке традиције нуде мање од Птоломеја и његових присталица. Следбеници Птоломеја су, напротив, били против темперације, ИНСИСТИРАЈУЋИ НА ПОДЕЛИ ЦЕЛОГ СТЕПЕНА У ПОЛУСТЕПЕНЕ РАЗЛИЧИТИХ ВЕЛИЧИНА, до чега се могло доћи ИСКЉУЧИВО МУЗИЧКО-АКУСТИЧКИМ МЕРЕЊИМА.

Упркос изнетим особеностима, показани табеларни прегледи указују и на тадашња стања континуираних развојних промена тетрахорада као репрезентативних елемената свих најважнијих музикалитета актуелних за античку грчку културу. При том је, такође, очигледно да се највећи део напред цитираних вербалних исказа о енхармонској (архаичној) музици односи на време пре IV в. пре н. е. (тачније пре 320-те године пре н. е.), од када датирају „бојења" Аристоксеноса. У противном, истицање значаја елемената енхармонике, што је честа тема поменутих вербалних исказа, не може бити у складу са чињеницом да „бојења" Аристоксеноса приказују неупоредиво знатнију разноврстност развојних хроматских и дијатонских тетрахорада у односу на енхармонски тонски род. Стога је више него очигледно да је време појавне и употребне супремације енхармонске музике припадало прошлости која није више била ни блиска, о чему конкретно сведочи присуство у оновременој музичкој јавности три хроматска тонална модела (Хрома малакон, Хрома хемиоион и Хрома тонаион), уз два дијатонска (Диатонон малакон и Диатонон синтонон) и само један енхармонски структурисан тетрахорд.

Сасвим друкчији изглед ствари садржи табеларни преглед „бојења" по Птоломеју.

ТАБЕЛА II. „БОЈЕЊА" ПО ПТОЛОМЕЈУ

Енхармонион	386	74	38
Хрома малакон	316	120	62
Хрома синтонон	267	151	80
Диатонон малакон	233	182	62
Диатонон синтонон	182	204	112
Диатонон тонаион	204	204	151
Диатонон хомалон	182	165	151

По (грчком) предању, фригијски дувач на аулосу Олимпос је ПРОНАШАО СТАРИЈУ ЕНХАРМОНИКУ, ПА ЈЕ ПРЕНЕО ВЕЛИКУ ТЕРЦУ У

ДОРСКУ ЛЕСТВИЦУ. Апотома (одсечак = 112 С) свакако је морала означавати разлику величина чисте кварте и такве или (вероватније) временом измењене велике терце, коју је он из енхармонике пренео у дијатонику. Из наше архаичне народне музике, чисту кварту, као и апотому је могуће пренети и данас, јер колигациони амбитус најстаријег српског народног певања такође износи 498 С, садржавајући и апотому као велики полутон.

После пет и више од тада протеклих векова, несумњиво се даље повећао значај дијатонике у музицирању старих Грка и њиховог непосредног етничког окружења. При том је разноврсност у развоју дијатонике у „бојењима" Птоломеја репрезентована са четири релативно сродна и блиска варијетета (Диатонон малакон, диатонон тонаион, Диатонон хомалон и Диатонон синтонон), са две врсте промењених у основи хроматских тетрахорада (у односу на Хрома малакон и Хрома хемиоион у „бојењима" Аристоксеноса) и, такође, уз само један тетрахорд који припада енхармонској музици. У Птоломејевој табели је посебно драгоцена (нарочито за оно време), изузетна прецизност музичко-акустичких мерења и приказивања мерних резултата, јер нам је управо тако омогућено поредбено поимање тоналних карактеристика најстаријих музичких слојева наше вокалне музичке традиције са некадашњим прадавним старогрчким фолклорним музицирањем. А, таква музика је веома дуго својевремено била етаблирана као једина музика, односно најстарији и тада једини музички род.

Један индиректни податак може се третирати и као МОГУЋЕ СВЕДОЧАНСТВО О ПОСТОЈАЊУ ЗНАТНО БРОЈНИЈИХ МИКРО-ИНТЕРВАЛА у тонским низовима старогрчке музике енхармонског тонског рода, од само два, колико их је приказано у Аристоксеновим и Птоломејевим „бојењима". Познато је да су Грци у античко доба употребљавали слова свога алфабета да би њима означавали прстомет на музиким инструментима, као и чињеница да су микроинтервали (отуда им назив!) знатно мањи, па полутон садржи два, а цели тон може садржавати и више микроинтервала. У овом раду је већ саопштен податак да стари Грци нису имали никакво упутство за извођење музике која не припада енхармонском тонском роду, па је стога, после појаве нових родова (хроматског и енхармонског) писана упозоравајућа цртица („ — ") као знак да се пред њима налази мелодија која не припада енхармоници, већ хроматици. Упражњавајући дијатонику, управо у таквој ситуацији је СЕИКИЛОС, пишући свој чувени *Сколион*, морао да скаче „од шестог на девето, десето, петнаесто, осамнаесто и двадесет друго слово алфабета." Из података који нам је доступан, могућно је тако назрети још три чињенице:

а) да су енхармонски музички инструменти доцније употребљавани и за извођење музике хроматског и дијатонског рода;

б) да се у таквим тонским распонима налазило обиље микроинтервала, иначе обележених словима грчког алфабета, ЧИЈА СУ МЕСТА МОРАЛА БИТИ ПРЕСКАКАНА све до оних која су означавала: апотому (112 С), мали цели тон (184 С), велики цели тон (204 С), чисту малу терцу (316 С), чисту кварту (498 С) итд; и

в) изузетно важан податак који произлази из претходног: да је током развоја најстаријег тонског рода (енхармонског) у дугој музичкој пракси конституисана и целовита елементарна тонска основа хроматског и дијатонског рода, као новијих. Тако је још једанпут потврђено и класично развојно правило да, подстакнути рационалним и емоционалним сазнањима и доживљајима музичари као делатници стварају нову музику.

Пошто не поседујемо такве старогрчке народне напеве, у прилици смо да покажемо како би изгледао прстомет кад се свира музика хроматског и

дијатонског рода на примеру тонског низа у распону чисте кварте, чије величине ступњева и њихове тонске сложенице карактеришу најстарију вокалну музичку традицију етно-географских целина где Срби данас живе.

Пример број 1

Битну потпору у мелографисању примера нашег најстаријег музичког наслеђа чинила су најпре акустичка, а потом електроакустичка мерења њихових тонских висина. Ради проверавања поузданости класичног мерног поступка монокордом, временом се исказала и потреба за електроакустичким мерењима коришћеним доцније насталог сета уређаја који су сачињавали: обртна глава, упоређивач фреквенција, спрегнути аудио-осцилатор са фреквенциометром и тонално-флексибилне оргуље.[3] Добијени резултати су потом провераваи и аналитичким третманом теренског снимка истог примера рачунаром С64, за који је конструисан специјални хардвер и написан систем-програм (софтвер), што је временом као поступак истиснуло употребу сета електроакустичких уређаја, осим тонално-флексибилних оргуља.

Природно је да сва три побројана методолошка поступка могу бити примењивана и у утврђивању (даљих) дистинкција између архаичних (по старим Грцима – енхармонских), хроматских и дијатонских напева, али су то нове тематске целине ван ове коју смо за ово разматрање дефинисали, ради чега у даљем излагању неће бити елаборисане.

И сада се налазимо пред кардиналним питањем: у чему су тоналне сличности презентованих елемената старогрчке енхармонске музике о којој смо говорили и најстаријих тонских парадигми на просторима где Срби живе? За упоређивање нам стоје на располагању тетрахорди које су забележили Аростоксенос и Птоломеј, са већ датим упозорењем да је Птоломејев приказ неоптерећен дозвољеним заокружењима презентираних резултата мерења и приказивања и због тога знатно прецизнији. Птоломеј, тако у оквиру тонске структуре енхармонског тонског рада наводи чисту велику терцу (386 С) и два микротона (величина 74 С и 38 С), што укупно чини чисту кварту (498 С). Наведени тонални елементи су занимљиви нарочито зато што су у датој констелацији директно упоредиви, јер збир управо та два музичко-архаична ступња износи 112 С, а то је стриктна акустична величина АПОТОМЕ, са трећим којим се збир може употпунити до 184 С.[4] С друге стране, управо исти ти елементи чине грађу тонског низа коме припада следећи патријахални напев из источне Србије:

Пример број 2

Постојање и једног друкчијег, битно различитог музикалитета чији трихорд чине интервали од 1/4 и 2/3 малог целог тона (укупно 184 С), а

[3] Поступак је демонстриран на Симпозијуму о балканском фолклору у Охриду, 7. јула 1985. године и публикован у годишњаку „Македонски фолклор" 1986. године.

[4] Нумеричке величине се односе на просеке измерених конкретних тонских висина, при чему су појединачне тонске висине варијабилне. Напомињемо да се поменути процеси по правилу поклапају са елементима музичко-семантичког система Алена Даниелуа, што указује на његову потенцијално успешну примењивост у бележењу тоналних вредности најстаријих напева на нашем тлу.

тетрахорд још и додатни ступањ величине ЛЕИМЕ од 92 C[5] указује да се на релативно малом простору (западном делу Сокобањске котлине) свадбени и други прастари напеви изводе и коришћењем тоналне основе која је по структури и локацији у оквиру колигационог амбитуса потпуно различита. Поменути тонски низ је заступљен првенствено у свадбеном певању, али се јавља и у краљичким напевима са југа Србије (Пчиња) и у подунавској етнографској целини Браничеву.

Пример број 3

Указујемо, такође и на постојање једног сличног, али не и идентичног начина веома старог музичког мишљења у белоруском Пољесју.[6] Сличности доприноси појава тонског низа већ приказаног трихорда као музичке основе, а неидентичности друкчије формирана мелодија. Разлог нашег даљег нарочитог интересовања за ову тонску корелацију је због чињенице да савремени историчари не искључују могућност дужег боравка Срба на том тлу, макар у једној етапи кретања према балканским просторима

Пример број 4

Захваљујући чињеници коришћења оба поменута тонална клишеа и изузетним етничким мешавинама (као највероватније главном разлогу), можемо да констатујемо постојање једног културно-музичког амалгама насталог фузијом целина или делова разматраних музичких типова. Градећи и веома бројне и богате мелодијске варијетете, наведени фузионисани тонски низ се уз све наведено испољава тако што његов сегмент испод финалиса фигурира пре свега као елемент диафоног „предвајања" у двогласном певању, али се јавља и у многим примерима хомофоног извођења архаичних напева. Осим Никомаховог исказа који ће доцније бити и цитиран, и други грчки аутори помињу седмотонске, хептахордалне тонске низове, називајући их хептадама. У примерима најстаријег народног певања из источне и централне Србије јављају се и пентахорди, о чијим сличностима и разликама у односу на хептаде, затим начинима формирања, структури и величини интервала и музичко-функционалним особинама ће одговарајући простор бити посвећен у широј верзији овога рада, која ће ускоро бити завршена. Овога пута пример свадбеног певања из села Језера на Голаку у тоналном смислу репрезентује једну архаичну хептаду.[7]

Пример број 5

Потпуно несличан са претходним и по тонским елементима аутономан је и тонски низ који се у основном облику састоји од 1/4 и 5/4

---

[5] ЛЕИМА (остатак) коју употпуњује АПОТОМА (одсечак) до малог целог степена је изведен на следећи начин: 9/8 (мали цели тон) према 16/15 (апотома) = 135/128 = 92 C

[6] Аутор је дошао у посед извесног броја теренских снимака из Белорусије разменом са колегиницом Зинаидом Јаковљевном Можејко, на чему јој овом приликом најтоплије захваљује.

[7] Ако измерене збирне вредности тонских висина својом целином или претежним делом не излазе из оквира којима припада већина измерених величина архаичних тонских низова, они се у тим нумеричким распонима задржавају, а у противном исказују у виду посебних музичко-акустичких вредности у оквирима тетрахорада.

целог степена испод финалиса, а затим 1/3 степена, великог целог степена и 1/4 степена (све изнад финалиса). Посебно заинтересованим истраживачима могу бити значајне и чињенице такође изузетне распрострањености тог тонског низа у многим крајевим источне, централне, западне Србије и даљих динарских крајева настањених Србима. Оно што тонално међусобно повезује наведене примере и указује на евентуално заједничко порекло (а заслужује да буде помно истражено!), јесте конкретни тонски обим тих примера од 316 С, јер омогућава да се без тешкоћа препозна идентична величина несумњиво сложеног интервала, који иначе припада старогрчком тетрахорду *Хрома малакон*. Предвајајући интервал (276 С) због изузетне слочности величина такође није тешко упоредити са изузетно приближном величином 274 С, пошто савремена теорија музике познаје такав интервал као прекомерну секунду. Занимљиво је да распон тетрахорда изнад финалиса од 316 С са одбитком микроинтервала од 38 С износи такође 276 С као и то да таква идентична величина у виду елемента равнотеже у диафоном извођењу налази своју практичну примену и испољавање такође као предвајајући интервал.

Пример те врсте је из села Кијеваца у Поткозарју.

Пример број 6

У централној Србији, међутим, напеви наведеног типа се изводе и диафоно (Гружа, Горња Јасеница, планинска села у ширем региону Велике Мораве), али такође и хомофоно (Лепеница, Левач, западно Поморавље, Крушевачка Жупа, масив Копаоника итд.). У Бањи, Голаку, Сврљигу, Заглавку и неким другим крајевима источне Србије су у музичком оптицају и једна и друга врста, што је био довољан разлог да њихово постојање биде уочено пре више деценија. У својим *Српским народним мелодијама* (предратна Србија, Београд, 1931.) Владимир Р. Ђорђевић презентује и три напева који припадају тонским низовима тог типа, без предвајајућег интервала. Истичемо да нотација коју аутор при том користи, по прецизности, припада могућностима тога времена, уз (сматрамо) важну напомену да употребом диакритичког знака („ – ") упозорава на константно мању тонску висину другог ступња у тонском низу (ас) у односу на његову номиналну величину.

Пример број 7

Карактеристична испољавања тоналних дилатација (и контаминација) у примерима по тоналној основи сличног певања из Мачве, Јадра, Рађевине, Азбуковице и других крајева са већ презентованим, могу указивати и на траг појаве чији суштински карактер наводи и на констатацију да овај тип народних мелодија различитих по развијености, егзистира у веома разноврсним тонским низовима. То су, почев од тетрахорда (ситуираног искључиво изнад финалиса), хексахорда са инкорпорисаним додатним предвајајућим тоновима испод финалиса, затим различитих, новим тонским ступњевима проширених напева, па све до оних (примера) који се даљим дилатацијама приближавају народном музицирању својственом истарском народном тонском изражавању. Наводимо стога два напева који су по поменутим тоналним променама карактеристични,[8] а то су:

[8] Теренске снимке из Поткозарја поклонио је аутору Београђанин боро Мајданац, родом из села Кијеваца, а на Кордуну је старинско певање више села снимио Станко Опачић Ђаница, пуковник ЈНА у пензији.

Напеви из села Царине у Рађевини и из Тушиловића на Кордуну:

(Пример број 8)
(Пример број 9)

Настављајући праћење тоналних подела као дистрибуцију делова тонских низова, морамо поћи од таквих музичких структура о чијем постојању поседујемо веродостојне писмене податке. То су, пре свега, интервал од 38 С, приближан двострукој коми, а у презентованом тетрахорду (од стране Птоломеја) налази се и хрома (74 С), обе заједно чинећи апотому или велики полутон (112 С). Логично је претпоставити да су такви фундаментални тонски елементи величински стабилизовани у веома дугом раздобљу, па у даљем временском току ни међуодноси њихових тонских квантитета нису могли бити значајније мењани са пуном сигурношћу најмање 18 векова (јер од тада датира Птоломејева табела). А, као паралелна чињеница се истиче и факат да *ти* (исти) *интервали* у нашој народној музичкој пракси *такође нису измењени ни до данас,* што доказују многи сада и до сада презентовани напеви тих врста и намена.

Анализирани писмени подаци (из табела „бојења", нарочито о некадашњим музичко-акустичким мерењима, уз све наведено, омогућавају нам и сагледавање важности чињенице да је упражњавање дијатонике (као најмлађег тонског рода код старих Грка) ипак старо најмање 25 векова, јер о њеним основним елементима постоје први релевантни подаци још из Питагорине музичко-акустичке мерне праксе. У истом контексту наводимо и два податка из Никомахосовог ЕНХИРИДИОНА *(„Приручника")* из II в. н. е.: „Терпандеру највећем грчком музичару VII в. пре н. е. приписивани су усавршавање октаве, и стварање миксолидијске лествице"... (јер су Грци) такође у време после Орфеја све до Терпандера имали само хептаде, а не октаве." А, ако су бројни грчки аутори заједно са њиховим славним проучаваоцем Куртом Саксом[9] сложни у томе да је енхармонска музика првобитна и зато најстарија, онда се њени почеци морају тражити у изузетно далекој старини. Исто тако, ако се тонски низови наших најстаријих напева народне музике које, након упоређења препознајемо и њихово постојање констатујемо такође код старих Грка, нису знатније променили у току два миленијума изузетно бурног развитка европске и друге музике, зашто би се битне промене подразумевале у периоду који је претходио античкој грчкој цивилизацији? Очигледно је при том да се ни другде не могу назрети не само покретачи, него ни вероватни разлози значајнијих музичких промена те врсте. Постоје и други докази о прадавном практиковању енхармонске музике и знатно раније од настанка и конституисања грчког античког друштва, као што је податак Јосифа Флавија у *Јеврејским старинама* да се египатска харфа означава као *органон тригонон енармонион,* што значи да је и њена тонска структура била енхармонска са предодређењем за извођење музике тог тонског рода. И да резимирамо: ако су тоналне елементарне сличности и подударности наших најстаријих напева, осим са географским и опште-културно блиским античким грчким примерима, макар потенцијално могуће присутне и у музичким испољавањима карактеристичним за временски још даље цивилизације, њихово хронолошко одређење постаје једноставније, али по значају неупоредиво драгоценије. Природно је да истраживачка настојања за која се залажемо

[9] Курт Сакс, *Музика старог света,* Универзитет уметности у Београду, Београд 1980.

Пример бр. 1

316 C
112 C 204 C
92 C 52 C 132 C 72 C 40 C 72 C 92 C 40 C
184 C 184 C
498 C

Пример бр. 2
M.M. ♩ = 70

72 C 40 C 72 C

И! Ви – да вол–на ле–жи, Ви – да вол–на ле–жи.

Пример бр. 3
M.M. ♩ = 78

92 C 52 C 132 C

О – (ој!) Ми–ли ку–ме, ми–ло рај–ско цве–ће, ми–ло рај–ско цве–ће!

Пример бр. 4
M.M. ♩ = 78

52 C 132 C

Ој, най–ду я, най–ду я, най–ду я,

ОЙ, НАЙ- ДУ Я ПОД ЛИ-ЊЕНЬ-КУ, ОЙ, НАЙ-ДУ Я. У!

Пример бр. 5

М.М. ♩ = 52

88 С 50 С 134 С 71 С 37 С 73 С

272 С 181 С

453 С

О-ој! Пу-че пуш-ка, пу-че по ко дру-га, о-ој!, пу-че по ко дру-га!

Пример бр. 6

М.М. ♪ = 96

40 С 266 С 68 С 200 С 36 С

Ра-но ра-ни Ја-го-да на во-ду

за Ја-го-дом ли-је-пи Ра-до-ја.

Пример бр. 7

М.М. ♩ = 96

Цр – но гро ј – зе у – сред ло ј – зе, Је – ри – до!

Пример бр. 8

М.М. ♪ = 96

37C 273C 70C 201C 38C 267C

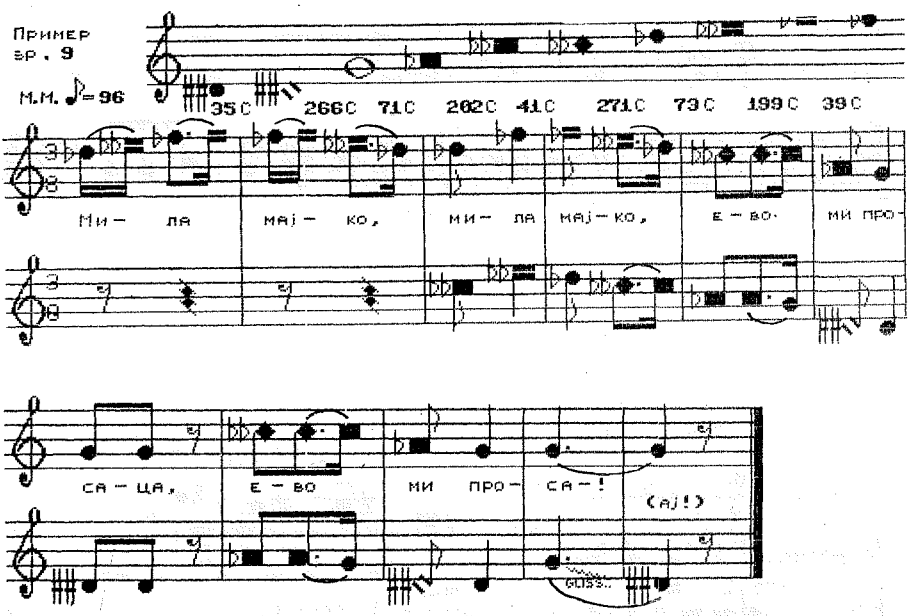
До – ма – ћи – не, све у тво – је здра (а) (а) вље!

Све ти здра – во и ве – се – ло би – (и)

– ло! И во – ље!

GLISS.

Пример
бр. 9


M.M. ♪=96
35C 266C 71C 262C 41C 271C 73C 199C 39C
Ми- ла мај- ко, ми- ла мај- ко, е- во ми про-
са- ца, е- во ми про- са-! (ај!)
GLISS.

могу бити сврсисходна управо ј постоје реалне могућности утврђивања даљих сродности или дистинкција, посебно због још увек изузетне заступљености најстаријег музичког мишљења и његових промена у нашим многим етногеографским целинама. Стога и сматрамо да овај, засад, глобално разматрани проблем завређује да буде у најнепосреднијој будућности детаљније акционо-истраживачки дефинисан.

Ljubinko MILJKOVIĆ

TRACES OF OLD MUSICAL CULTURE IN OUR NATIONAL TRADITION AND POSSIBILITIES OF THEIR INVESTIGATIONS

After Euclid had established the system of numerical investigation of relations between musical intervals, the results of the research on tonal relations were simply and correcty written down, so that a continual connection of the processes of thinking and concluding was thus made possible. Together with these facts, clear statements about musical genera (enharmonic, chromatic, diatonic) have survived in numerous scientific chronicles, musical and historical documents. The enharmonic genus was singled out as the oldest, and, according to the opinion of the most eminent antique authors, most desirable because of its aetiological effects. These facts are in full accordance withAritoxenos' and Ptolemy's tables of ,colouring' — representative documents relating to musical forms in ancient Geece and their subsequent development, including the 500-year long period at the end of the prehistoric epoch and the first centuries of the new era. Some parts of the formerly quoted facts confirm that crucial changes in the development of the cromatic out of the enharmonic, and the diatonic out of the chromatic genus (as a transient one) took place in the remote past, because the diatonic (as the most recent one) started to develop at least 25 cenuries before our time.

The basic enharmonic elements, represented in aristoxenos' ,colourings' point to the existance of the two equal quarter notes of a whole degree in the tonal structure (50 C), whereas in Ptolomy's system there are two unequal intervals with the same function: the smaller with 38 C and the bigger (chroma) with 74 C. Both formerly mentioned microtones made an apotome (segment = 112 C), which, together with another identical chroma, makes the tetrachord of the oldest Serbian folk singing, identical in size with a minor whole tone (184 C). In the course of the exceptionally long musical practice, in which the oldest tonic genus was developed (the enharmonic one, i. e. archaic folk music), a complete elemantary tonic foundation of the chomatic and diatonic, as recent tonic genera, have been constructed. It is evident from the colligation scope of the oldest Serbian folk singing that the following key diatonic elements were established in such a way: a lemm (the rest = 92 C), a major semitone (apotome 204 C), a minor whole tone (184 C), a perfect minor third (316 C) and a perfect fourth (498 C).

Гласник Етнографског Института САНУ, књ. XLIII
Bulletin of the Ethnographical institute SASA, vol. XLIII
Београд, 1994.

Димитрије О. ГОЛЕМОВИЋ
Факултет музичких уметности, Београд

Прегледни чланак
UDK 789.4 (497.11):398

СРПСКО НАРОДНО ПЕВАЊЕ У ПРОШЛОСТИ И САДАШЊОСТИ

Дјете, како да пјевам, кад тријес' година нијесам уста отворила?

За многе људе са села певање сопствених традиционалних песама данас представља својеврсни анахронизам, што је у многоме и разумљиво кад се зна колико су се променили услови у којима се то некада чинило. Сељаци су престали да стварају песме и постали су неко ко их само пасивно доживљава, што се такође запажа и у њиховом односу према другим видовима материјалне и духовне културе.

Кључне речи: народно певање, певач, стваралац, консумент

Колико сам само пута на својим путешествијима по селима диљем Србије закуцао на врата непознатих људи; назвао им Бога, представио се, а потом замолио да се сете и отпевају ми неку од песама своје младости? Небројено! А људи? Како су реаговали? У првом тренутку са неверицом, па неповерењем, тако својственом онима који су упознали многа зла... „Шта све нисам доживела! Само што ме нису млини млели", речи су једне од женâ, мојих певачица, које говоре о томе. После почетног неповерења, сетан осмех и на тренутак замишљен поглед. Нећкање... А онда и питање, али и констатација: „Дјете, како да пјевам, кад тријес' година нијесам уста отворила?"

Ове речи натераше и мене да се замислим. Скоро две деценије како проучавам народну музику, обишавши неколико стотина села у Србији и Босни (Подриње), сакупивши при том на хиљаде примера народног музицирања, ал' опет... И прсти једне руке били би довољни да представе колико ретко сам имао рпилику да сретнем музику у њеном природном окружењу,[1] да и не говорим о обреду у коме је она некада живела у специфичном јединству са плесом и глумом, а који је данас скоро сасвим нестао из народне праксе.[2]

Напросто, изражено као извођење за микрофон, грò онога што сам сакупио својеврсни је фолклоризам, који – праћен одговарајућим казивањем представља ништа друго до реконструкцију некадашње синкретичке форме, помажући да се макар на тај начин, уз помоћ људи који су учествовали у њеном „стварању", та форма боље схвати и проучи.

---

[1] Тако и данас памтим свадбу у ариљском селу Бјелуша, на младенце 1980. године, којој сам присуствовао сасвим случајно: на њу ме је одвео бубњар блех оркестра ангажованог да ту свира. По први пут тада сам чуо сватовско певање на глас од кога се све проламало, а при том на чудан какофоничан, а опет складан начин, мешало са свирком блех оркестра.

Спонтано певање двеју жена које су копале у пољу надомак подрињског села Табанци, пре неколико година, иако не тако ефектно као претходно поменуто, такође ће ми остати у најлепшој успомени.

Кукање на гробљу у ужичком селу Рибашевина и звоњава за мртве у азбуковичком селу Цапарић, доживљаји су којих ћу се вероватно сећати догод сам жив.

[2] Ово је било могуће посматрати само приликом поновног „оживљавања" појединих обреда, што се дешавало због учествовања на некој од смотри фолклорног стваралаштва или снимања за филм односно телевизију

Прошлост и садашњост две су временске категорије на којима се заснива традиција. Оне су тесно повезане, јер једна проистиче из друге, односно претвара се у њу. Таква каква је, традиција допушта само постепен развој облицима који јој припадају, док све оно што је ново, па тако за њу и револуционарно, или одбацује или пак прихвата са извесном резервом, временом га прилагођавајући самој себи.

На плану српског народног певања скоро све што га чини онаквим какво је у својој суштини, наслеђе је прошлости, што је сасвим разумљиво, кад се знају услови у којима је оно настало, односно потребе које су за њим тада постојале. Из тог разлога није ни чудно што у садашњости наше народно певање најчешће представља нешто анахроно, и то не само за људе у граду, већ и за оне на селу, његовој природној средини. То се не односи само на певање већ и на многе друге облике традиционалне материјалне и духовне културе. Илустративан је пример када је групу жена из ужичког села Рибашевина, на путу ка месту где је требало да наступе на једној фолклорној приредби, онако свечано – народски обучене, један од случајних пролазника упитао: „Жене, на који сте маскенбал кренуле?"

Поменута анахронија посебно је занимљива са традиционалног аспекта, због тога што представља тековину новога времена, што значи да раније није постојала, или пак ако јесте, да никада није била тако драстично испољена. У овом тренутку намеће се пример једне врсте певања, тзв. певања на бас. које је код нас дошло са севера – из Хрватске, пре нешто више од стотину година,[3] које својом различитошћу у односу на старије сеоско двогласно певање, с једне стране, а великом популарношћу, с друге стране, као да негира претходно речено. Бавећи се њиме као предметом свога магистарског рада,[4] нужно сам дошао до тога да га упоредим са старијим сеоским певањем, очекујући, природно, да аналитички потврдим многе и на први поглед тако очигледне различитости. Не мало је било моје изненађење кад сам, један за другим, долазио до резултата који су говорили нешто сасвим супротно. Певање на бас, иако „увезено" са севера, исфилтрирано кроз праксу наштих певача, показало се као нешто у суштини веома слично старијем певању – на глас, а оно што та два певања међусобно разликује, више је формалне природе. Пре свега то је њихова сазвучна односно „хармонска" компонента (терноквинтна у односу на секундну структуру), која иако је њихова најуочљивија особина, ипак представља само својеврсно звучно „бојење".[5]

Најновије време, нарочито од Другог светског рата наовамо, унело је много новина у традиционалну културу. Особине које су одликовале те новине учиниле су до сад највећи утицај на традиционалну културу, мењајући многе видове њеног испољавања. Биле су нагле и снажне, али то није највећи проблем. Он лежи у чињеници да село десетковаког становништва више није било у стању да „провари и преради" понуђено. Из истог разлога оно је престало да гаји и своје традиционалне форме, тако да се нашло негде на средини, у својеврсном процепу: престало је да буде село, а није постало град. Од оригиналних стваралаца, сељаци су постали типични конзументи, како на пољу материјалне тако и духовне културе. Познат је али

[3] О овом певању више се може наћи у: Д. Големовић, *„Новије сеоско двогласно певање у Србији"*, Гем књ. 47, Београд 1983, 117.

[4] Д. Големовић, *Двогласно певање новије сеоске традиције*, Београд 1981.

[5] О значају сазвучне компоненте за народно певање више се може наћи у: Д. Големовић, *„Значај сазвучне компоненте у српском двогласном певању (на примеру певања западне Србије)"*, Београд 1989. (рад је у штампи).

веома илустративан пример који говори да сељак данашњице производи жито, а купује хлеб, производи вуну, а купује џемпер. На сличан начин он прихвата и песме које за њега ствара град, које су, без обзира на то да ли је основни разлог њиховог настанка само пуста жеља да се испевају или, пак, да се подиђе укусу сељака (како то често бива са производима кича), најчешће баналног, чак ласцивног садржаја, на сеоски начин једноставне, или пак развијене и оријентално обојене мелодике, а опет испеване у маниру најрустичнијег сеоског певања; све то „обогаћено" једноставном, али динамички крајње нападном оркестрацијом.[6] Све у свему, у тим песмама помешано је све и свашта, и, како то бива са сваком робом, оне су то постале, све је учињено не би ли биле што примамљивије потенцијалном купцу. Наш сељак често и не памти када је последњи пут запевао, а и зашто би, када то, по његовом схватању, много боље раде бљештаво обучени јунаци естраде, које он задивљено посматра на телевизији, на чије концерте одлази и чије постере ставља на зид своје собе, одмах поред иконе свеца, заштитника свога дома.

Речи: *„Дјете, како да пјевам кад тријес' година нијесам уста отворила"* сликовито говоре о стању у коме се налази наше народно певање. Од некадашње живе форме, оно је постало нешто до чега се може доћи само уз помоћ одређеног истраживачког поступка или ако се стави у службу својеврсит културне конзервације – у оквиру порграма сеоског или градског културно-уметничког друштва. С друге стране, ове речи имају и друго значење: подсећају нас и на чињеницу да је некада на селу певање припадало младима, односно неудатима (неожењенима), о чему говоре и почетни стихови једне од народних песама: *Пјевај Маро, моје ја'ње мало./ Помање ћеш, кад код мене дођеш...*,[7] из чега произлази закључак да би чак и ранији истраживачи, као што је то на пример Вук Караџић, на молбу да им запева неки од тадашњих средовечних људи – какве ми (силом прилика) данас најчешће интервјуишемо – иако изречену и сто педесет година пре наше, изазвали сличну реакцију, пропраћену питањем: *„Дјете, како да пјевам"...*

Dimitrije GOLEMOVIĆ

SERBIAN FOLK SINGING IN THE PAST AND PRESENT TIMES
„How could I sing, child, when I haven't opened my mouth for 30 years?"

The paper deals with the problem of discontinuity which arose in Serbian tradition, especially in the period after the World War II. Many changes in material and spiritual culture have left their impact on traditional singing, which has ceased to exist in practise, and remained only in the memory of a small number of people. Active singers, creators of folk songs — villagers, together with the increasing number of ,town dwellers' have become consumers of a destorted version of the folk song, created for them by the city.

[6] Занимљива запажања о овој врсти музике могу се пронаћи у: J. G l i g o r i j e v i ć, *"Tri rustikalne pesme iz repertoara Lepe Brene (Veza sa tradicijom i odstupanja od nje)"*, Rad XXXVIII kongresa SUFJ, Plitvička jezera 1990. Zagreb 1990. 200.

[7] Овоме је слична изјава сељана Вукманова код Ниша, који кажу следеће: *„Девојке су пјевале. После кад смо се судовале, нема више пјевање."*

Гласник Етнографског Института САНУ, књ. XLIII
Bulletin of the Ethnographical institute SASA, vol. XLIII
Београд, 1994.

Оливера ВАСИЋ
Факултет музичких уметности, Београд

Претходно саопштење
UDK 793.31 (497.11):394.3

САДАШЊЕ СХВАТАЊЕ ОРСКОГ НАСЛЕЂА

„Свирај нешто живо – нек тресе само, хоћу да се изиграм"

Стање у коме се данас нашла традиционална орска игра: губљење играчког идентитета, скучен репертоар, једнолична музичка пратња, непознавање игара, измишљања неистина о њој, подстакли су ме да покушам да пронађем узроке који су до тога довели.

Кључне речи: орске игре, репертоар, музичка пратња.

Истраживања која су обављена у последње две деценије XX века, многе манифестације на којима се приказује орско и музичко наслеђе (сабори, смотре, фестивали) показали су да данас не поседујемо богато орско наслеђе, као што је то било у не тако давној прошлости (пре 50 до 60 година).

У својим романтичарским заносима спремни смо да се хвалимо великим и разноврсним богатством нашег орског наслеђа. Непрестано истичемо многе „типове" игара, особености појединих етнокореолошких целина, преплитање многих утицаја које смо „предругојачили"[1] по свом укусу и створили сопствени израз и стил.

Без обзира на нашу склоност ка хвалисању, која нам је као народу својствена, ми заиста поседујемо многе вредности орског наслеђа, које су до наших дана сачуване у целини или деловима, захваљујући пре свега записима Данице и Љубице Јанковић, као и њихових следбеника, и још живим старијим становницима наших села и градова, који, на срећу свих нас, представљају поуздане чуваре традиције.

Шта се догодило са толиком заоставштином из прошлости? Шта је утицало да се препознатљиве различитости појединих области данас избришу и да се на безмало читавом подручју Србије изводи само неколико игара. Уједначеност играчког репертоара, једнолиочност музичке пратње са примесама туђих елемената дају суморну слику о орском стваралаштву данас.

Постоје многи разлози за такво стање у коме се нашла народна игра, па ћу у овом саопштењу покушати да прикажем најзначајније.

Данашње активно становништво – радно способно – не познаје своје сопствено орско наслеђе. Одмах се намеће питање – зашто? Зашто наш човек данас веома мало игра и не зна да игра, кад је познато и доказано да је игра човекова потреба. А кад му се пружи прилика да заигра, он не зна шта игра и уопште му није важно да то сазна.

Подсетимо се изреке Хуизинга да „игром спознајемо дух народа"[2] или изреке појединих племена у Јужној Америци: „Одиграј ми своју игру да видим какав ти је народ." Да ли смо ми данас народ који нема своју игру или народ који је изгубио своје етничке одлике, своје обележје? Свакако да нисмо. Имамо ми и своју игру и своје етничко обележје, само све то треба препознати и сагледати у времену у коме живимо.

---

[1] J. M. Павловић, *Живот и обичаји народни у Крагујевачкој Јасеници, у Шумадији*, СЕЗб XXII, Београд 1921.

[2] J. Huizinga, *Homo ludens,* Zagreb 1970, 12.

Зашто данас не постоји разлика између сеоских и градских игара, као што је то било до шездесетих година овог века? У ретким приликама у којима данас играмо: свадбе, разне прославе и игранке (на саборима и вашарима се данас веома мало игра), и у селу и у граду може се видети иста представа: маса света у полукругу која уз пратњу новокомпоноване песме у популарном ритму „двојке" (двочетвртинском такту) непрестано изводи варијалнту *лакоī кола.* На крају музичког блока, засвираће се „неко коло" што брже и нетачније, што је знак да чланови оркестра имају краћу паузу.

Ако погледате телевизијски програм (било који студио) обасуће вас рекламе и спотови естрадних звезда (сваки дан ново име) не баш увек прихватљивог изгледа, са често безвредним текстовима, „завијајућег гласа", ограничених могућности. Ако путујете аутобусом возач ће веома гласно да пусти касету са истим избором музике; ако дођете у кафану или ресторан чека вас то исто. Из градских солитера при светковању Нове године, слављењу рођендана, испраћају у војску, до зоре одјекују звуци истих мелодија, са крицима и уздасима Зорице Брунцлик, Цеце Величковић, Маје Маријане, Маринка Роквића, Милета Китића, Кебе... Ако у летњим месецима случајно одете до Малог Калемегдана или се у току зиме прошетате до неке хале спортова или дворане у којој Цеј или нека од звезда естрадног неба има солистички концерт, видећете масу у трансу како кличе новом богу. Да ли онда можемо рећи да народ није прихватио нову песму? Не, јер би то била лаж. Та нова песма постала је потреба данашњег човека и, чак, и пратња игри. Поново следи питање – зашто?

Традиционалне игре, посматрано у целини, данас има веома мало. У сеоским групама чувају се неке од наших игара (више градских а мање сеоских) које се прикажу на сабору или смотри, али уз извесне тешкоће. Потребно је најпре оживети игру и замолити мештане неког села да је после тридесет и више година поново заиграју, и то кад они сматрају да су већ „престарели за игру". Потом треба наћи свирача који ће знати да тачно одсвира оно што је некада свирао, јер је то често „поборавио". Последња препрека је у надлежности оних који у општини или округу треба да омогуће путовање, односно одобре групи извођача средства за пут.[3]

У градским групама које се баве играњем, познатијим као културно-уметничка друштва, игра се налази у још неповољнијем положају. Највећи број таквих дружина је под руководством самозватних „кореографа", иако код нас не постоји школа за таква звања. Из њихових замисли презентује се највећа неистина о нашем орском наслеђу. Њихова остварења су слика њиховог незнања и незаинтересованости да било шта науче. Сматрају да је довољно што поседују играчко умеће и да није битно што ће услед сопственог незнања толико обмана и неистина о сопственом народу изнети јавно на сцену, домаћу или страну, а све под геслом да су то „изворне игре" из: Санџака (само не знам ког), из Шумадије, Србије, Врања... и поново се поставља питање: зашто је то тако?

Зашто се све то догодило са нашом орском игром? Шта је све утицало да ми данас немамо своју традиционалну игру у правом смислу те речи, да немамо сопствени стил, не поседујемо свој играчки идентитет. Да ли смо смели да дозволимо да се то догоди?

Чини се да одговор треба тражити у педесетим и шездесетим годинама овог столећа, када смо отпочели колективно обнову и изградњу

[3] На самој смотри или сабору, не постоји прави однос према чуварима народне игре, не постоји могућност разговора и дружења са људима из другог краја. После изведеног програма и добијеног оброка, група се враћа у своје село као професионални или естрадни уметник.

земље, рушећи при том све што је вековима стварано, чувано и преношено с генерације на генерацију.

Сеоско становништво, као стабилнији и постојанији чувар традиције од градског, било је прво на удару. „Колективна пражњења" која су потребна људима, законом су забрањивана, а њихови актери су хапшени и осуђивани. Сеоске славе, заветине, литије, опходи крстоноша, краљица, лазарица, коледара и у крајевима у којима су се одржали до половине XX века, по правилима нове власти и државе (или по схватањима локалних извршилаца те власти) више „нису смели да се спроводе".

„Активисти" – како је већина сеоског становништва називала припаднике нове власти, одређивали су шта ће се играти на саборима, које су игре погодне за извођење, а које нису, па се догађало да се поједине игре прогласе издајничким или четничким, као на пример: *заврзлама, палеглај...*[4] Девојкама је „препоручивано" до кога смеју играти у колу, а до кога „није баш згодно"...

Разне привредне реформе спроведене током те изградње земље буквално су изместиле сеоско становништво у градове и створиле нови сталеж „полутана". Они се у градовима нису најбоље снашли. Били су збуњени, све им је било страно, непознато. Ти сељаци, индустријски радници, популарно названи полутанима, једноставно су истргнути из сеоског контекста и веза са сопственим коренима почела је да се кида. Тог тренутка почиње процес одумирања села.

У том вакууму у коме се нашло наше становништво, на сцену ступају „просветитељи", који покушавају све да преобликују у духу нових идеја.

У вези са игром и њеном пратњом догађале су се веома занимљиве ствари. Основане су професионалне и аматерске дружине, чији је задатак био да приказују традиционалну игру и музику, а у селима се каткад забрањује па и кажњава све што је у вези са традицијом.

На основу чега се правила „нова традиционална игра"? Два професионална ансабла у Србији: „Коло" (у Београду) и „Шота" (у Приштини) постају узор аматерским дружинама у осмишљавању и стварању програма. У ансамблу „Коло" игра је сачувала везу са тадиционалном игром (у већини случајева), али је зато њена музичка пратња била безмало симфонијска, са диригентом на челу. У ансамблу „Шота" „по директиви" ради човек из Београда, и даје своје виђење традиционалне игре Косова и Метохије.

Министарство просвете је 1948. године спровело Анкету о стању народних игара у Србији. Према подацима из анкете, закључује се да је игра *Тишово коло* најпопуларнија игра нашег народа. Анкетне листиће су попуњавали: учитељи, службеници месних одбора и активисти у селу. Шта је стварно постојало у селима у Србији 1948. године може се наслутити из стидљивих напомена да постоје старе иге, али се више не играју, да постоје и обичаји, али се више не спроводе... Све време стиче се утисак да се лице које је попуњавало анкету стално правда што у његовом селу још постоје „застареле игре и обичаји" које ће морати нестати у новој држави.

Веома је мало анкетних листића у којима је приказано стварно стање ствари, било је веома мало храбрих и паметних који су истицали вредности традиционалног наслеђа.

---

[4] Подаци су добијени на терену у Драгачеву, Поморављу Западне Мораве... Да би избегли такву судбину својих игара, Колубарци су се досетили и многим играма одмах после рата променили су називе: народно коло је некадашње *демократско коло, радикал, поводно...*

Популарност игара насталих у народноослободилачкој борби је разумљива. Добијен је рат, земља је ослобођена, а то осећање радости, наде, полета најлакше је било изразити музком и игром. У свим крајевима наше земље, у току рата и неколико година после његовог завршетка, игре настале у НОБ-у биле су веома омиљене, извођене су и на игранци, и сабору исто као и на „пригодним приредбама". Није јасно, зашто је једна кореографисана игра и компонована музика постала популарнија од *козарачког кола,* чији су корени у традицији. Да ли је то било због тога што је то била нова игра или због неких сасвим других разлога?

Велики допринос у губљењу везе са традиционалним дали су и музички уредници радио-станица, а касније и телевизијских студија. Многе обраде, разни аранжмани, придавање важности појединим интерпретаторима (вокалним или инструменталним) допуњавали су општу тежњу да са новом државом треба да настане и „нова традиција". Да ли су ти стваралоци збиља знали шта је традиција, традиционално наслеђе? То је изгледа највећа непознаница.

Прво постављено — зашто — односило се на непознавање народних игара, било традиционалних било „савремених". Основни разлог је што учење игре већ неколико деценија није у домену домаћег васпитања. Све док је учење игара било обавеза старијих да младе науче игрању, игра је имала нормалан ток развоја. Задржавала се основа играчког обрасца (основа игре), а свака генерација је давала свој допринос његовом богаћењу, кићењу и допуњавању. До тог тренутка нису нам биле потребне посебне институције за учење игара.

Оног тренутка кад је сеоско становништво пресељено у град, нит у преношењу орског наслеђа је прекинута. Села остају без подмлатка, а старији без ослонца.

Шта се догађало с „полутанима"? Они су се осећали као орахова љуска на пучини. Градски начин живота нису схватали, нису разумели укалупљеност градских манира, а нису желели, кад су једном дошли, да се врате у село. То би се сматрало њиховим поразом. Тада започиње упорна, притајена али непрестана борба између грађана и „новокомпонованих грађана". Многобројнији, физички јачи и жилавији, „полутани" су запосели град: најпре руководећа места, куће, простор, диктирали су јавни и културни живот.

Наши градови почели су да губе своје физиономије: више нису били праве патријархалне вароши, а ни европски градови (чему непрестано тежимо), нити чаршије из прошлог века.

Сва та збивања су утицала и на народну игру. Грађанима више није пружена прилика да изводе своје игре, а полутани нису у граду могли изводити игру на традиционални начин. Промена начина живљења, скучен градски простор и страх да не испадну смешни пред правим грађанима утицали су да се донесени репертоар не само мења већ заборавља.

У таквим условима опстаје само један играчки образац — *кола, кола у три корака, кола у шест корака.* У периоду између два светска рата он је почео свој развој поспешен музичком пратњом. Технички савршенији инструменти, различите мелодије и даровити појединци створили су безброј варијанти овог играчког обрасца, обогатили га најразличитијим украсима и пренели га у све крајеве.[5] Тај свој развој *коло у три* је наставило и шездесетих година XX века као једина игра која је нашла начина да се развија у измењеним условима.

---

[5] О. Васић, *Коло у три Крстивоја Суботића,* Истраживања 1, Ваљево 1984, 155-183.

Овом скромном репертоару требало би додати још и игре настале у току рата, које су биле обавезни део програма свих значајних манифестација и светковања.

Сличан репертоар постојао је и у граду и у селу. Подразумевало се да ће играње започети неком „партизанском игром", да ће се извести и неколико европских игара: танго, валцер и играње ће се завршити извођењем *кола*. Очигледна разлика која је постојала између градских и сеоских игара почела је да нестаје, да би се данас потпуно изгубила.

Све до шездесетих година музичка пратња игара је стимулативно деловала на игру. Подстицала је њен развој, помагала је њеном украшавању. Данас, она негативно делује на игру, спутава је, не мотивише, сувише је једнолична, монотона. Источњачки наноси у данашњој музици спречавају развој наше игре иако су се поједине наше традиционалне игре вековима развијале под утицајем Истока, односно источњачких култура.

Требало би истаћи још једну битну чињеницу. Промене које настају у материјалној и духовној култури не догађају се истовремено.[6] Подсетимо се економског и културног развоја у обновљеној српској држави у прошлом веку. Начин одевања, култура становања, опхођење... све је било у знаку смењених господара – а ла турка. Можда духовна култура тек сада испољава особености смењених господара, које је материјална култура одавно пребродила.

Непрестано ми се намеће питање: зашто је већина становника усвојила толико туђих источњачких елемената у области музике и игре? Зашто није прихваћена европска или америчка музика и игра, када у свим другим областима, „из све снаге", покушавамо да имитирамо Запад. Да ли се то догађа због тога што се тек сада испољавају промене које је материјална култура превазишла или се ми по некој устаљеној пракси препуштамо утицајима Истока, који су непрестано деловали на овим просторима.

Што се тиче културно-уметничких друштава, ту долази до изражаја наш менталитет: „Шта ја имам да учим, ја знам да играм". Збиља је тешко једном просечно образованом човеку објаснити да игра није само покретање ногу и делова тела у одређеном ритму, да сваки покрет има своје значење, да треба познавати узроке његовог настајања, контекст у коме се изводи, шта одређеној заједници тај покрет значи, и тек га онда употребити за неке своје замисли. Није тај човек крив, већ бројни фактори који су на њега деловали у време кад је стасавао. Традиционални начин преношења игре је нестао а одговарајуће организовано школовање не постоји. Очигледно је, да државу не интересује њена традиција и култура. Препуштени сами себи, самозвани кореографи стварају, свесно или несвесно, невероватне неистине и обмане о народној игри.

Шта се догодило са орском игром у оквиру постојећих збивања? Зависно од снаге традиције или потребе да се кроз игру искаже етничка припадност (на простору где заједно живе припадници различитих народа) игра ће имати већег значаја и биће јасна веза између игре данас и игре у прошлости. То се лако може уочити у многим крајевима источне Србије и Војводине. Приликом разних светковања и забављања може се још видети извођење: *чачка, лесковачке четворке, влаине, логовца* уз савремени репертоар: *коло, лако коло, са, румба ритам.*[7]

---

[6] Ј. Цвијић, *Балканско полуострво,* Београд 1966, 159,1 93,.

[7] Назив румба ритам користе Власи у подунавским селима у Кључу.

У западној и централној Србији доминантну улогу има савремени репертоар: *коло, лако коло* и *шота* (изводи се у полукругу).

Кад се посматра играчки репертоар Србије, могло би се рећи да га чини пет игара: *коло, лако коло, са, чочек* и *шота* и да се изводе са подједнаком заступљеношћу у селу и у граду.

Такозвано *лако коло* није ништа друго до игра *балканка*[8], односно старобалкански играчки образац, познат свим народима Балкана. Данас се код нас изводи уз пратњу новокомпонованих мелодија – савремене народне песме.

Иза назива *коло* налази се изграчки образац од осам тактова, праћен инструменталним мелодијамау 2/4 или 3/8 такту. Може бити веома једноставан и доступан сваком учеснику кола, а може се украсити: преплитањем, треперењем, разним варалицама, што зависи од умешности даровитих појединаца.

Игра са настала је половином XX века по узору на играчки образац градске игре *стара призренка*. Њени творци су Цигани из југоисточне Србије и веома брзо су је пренели у многе крајеве наше земље. Не би требало да заборавимо да су цигански оркестри у XIX и у првој половини XX века добрим делом утицали на обликовање музичке пратње игара, а данас смо сведоци да њихову игру прихвата српско становништво.

Занимљиво је пратити популарност *чочечких игара* и игре *шота*. Општеприхваћене су две игре потпуно стране нашем орском наслеђу. Прве су нам оставили у наслеђе наши вековни поробљивачи, а друга је најпознатија игра наших данас највећих непријатеља Шиптара.[9]

Игра се данас нашла у вртлогу једног веома значајног превирања читаве заједнице. Непрестано се сукобљавају прошлост и садашњост; политички циљеви и програми и економско сиромаштво; систем вредности је измењен и велика је несразмера између жеља и могућности.

У том хаосу сваштарења и сукоба и сама игра морала је да доживи бројне промене. Најпре се мења музичка пратња игара, потом функција игре која више није ни обредна ни забавна већ је то „неко пражњење" које је човеку потребно. У том савременом пражњењу људи видно су се изменили естетски критеријуми у игри и игрању. Некадашњи синоними за лепо играње: „трепери ко леска", „игра ко лазарица", „и, што игра утрупачке", „види га лети, ко соко"...[10] замењени су новонасталом изреком „Што брже, то лепше". Лепота играња није данас у исказивању себе и својих осећања кроз игру, већ у „трчању кроз игру", а не у проживљеном у игри и игрању.

Најпостојанији елеменат игре чини се да је њен образац. Он се врло спретно прилагођава и сналази у измењеним условима и преживљава или се богати (*лако коло* – преживљава, *коло у три* и *са* – богати се).

Кад се има на уму до сада изречено, не треба да чуди кад се на постављено питање: „Шта то играш?", најчешће добија одговор: „Ма шта знам. Ја кажем: свирај нешто живо, нек тресе само! Хоћу да се изиграм".

---

[8] Д. и Љ. Јанковић, *Народне игре*, књ. VIII, Београд 1964, 57.

[9] Чињеница је да музика и игра немају граница, не могу се омеђити ни временски ни просторно и нико никоме не може да нареди шта ће играти. Постоји, међутим, још једна чињеница, наиме, да нико никада није кажњен што игра шоту, већ по некаквој диригованој замисли програма она улази у незаобилазни део програма свих дружина које су се бавиле стварањем „нове традиционалне игре".

[10] Подаци се налазе у рукописној грађи и радовима О. Васић, а односе се на области централне, северозападне и југозападне Србије.

Olivera VASIĆ

— TODAY'S UNDERSTANDING OF THE HORO WEEL DANCE

„Play something lively, let everything shake, i want to dance to my heart's content"

On the basis of investigations in the last decades of the 20th century it has been established that we possessed a rich dancing heritage which is barely visible today.

The uniformity of dancing repertoire, monotonous musical accompaniment with traces of foreign elements, non-existant difference between the music of the village and the town, give a bleak picture of horo creation today.

It is not important to the contemporary man to know what he dances, but only to „dance to his heart's content".

There are several reasons that have led to such a state of affairs. One of the most important is the wrong economic policy in the country after the World War II, the reforms of which have brought forth the ageing village. The other one is the concept of ‚renewal and building of the country' understood in a wrong way, that gave rise to the perverted idea that tradition has to be ‚rebuilt and renewed', and the state's indifference towards its heritage.

Dance has found itself in a chaotic state caused by dabbling, conflicts, ferment, which was inevitably reflected not only on the dancing repertoire, but also on all essentical elements of the dance.

Гласник Етнографског Института САНУ, књ. XLIII
Bulletin of the Ethnographical institute SASA, vol. XLIII
Београд, 1994.

Миљана РАДОВАНОВИЋ
Београд

Прегледни чланак
UDK 398.1:325.1

НАРОДНА ТРАДИЦИЈА У ЦВИЈИЋЕВИМ РАЗМАТРАЊИМА СЕОБА

Народну традицију Цвијић је уградио у своју методу како непосредних (од куће до куће, од села до села) тако и посредних испитивања порекла становништва у српским земљама. У оквиру последица миграција установио је, с једне стране, етнокултурне преображаје, а с друге стране, особито неговање духовних традиција, историјских предања.

Кључне речи: миграције, порекло становништва, родовска предања, историјске традиције, етнички процеси, асимилација.

У антропогеографском делу Јована Цвијића до пуног изражаја долази вишезначност појма традиција у смислу подразумевања да она обухвата све оно што се с генерације на генерацију преносило, односно предавало и предаје у виду материјалних добара, делатности ради опстанка и опстојавања, друштвене организације у породици и насељу, на одређеним просторима, најзад у духовном стваралаштву, обичајима и језику, веровањима, народној поезији и прози, народним знањима, лечењу итд. У Цвијићевом делу реч је о традицијама разматраним са антропогеографског, социоетнолошког, културолошког и етнопсихолошког гледишта. Пре преласка на саму тему ево још неколико речи о овом изузетном научнику, великану српске, балканске и словенске науке, чије је дело доживело највиша признања европске науке у првим деценијама нашег века.

Научни опус Јована Цвијића припада и природним, и друштвеним и хуманистичким наукама. Као већ афирмисани млади научник природњак, са одличним докторатом одбрањеним 1893. године на универзитету у Бечу из карстологије, дошао је на идеју да физичкогеографске просторе, са свим њиховим разноврсностима у нашим крајевима и по читавом Балканском полуострву, проматра као простор насељен човеком као друштвеним бићем, са свим његовима активностима, делатностима, друштвеним, етничким и духовним разнородностима, укратко, одлучио се за антропогеографски и етнолошки научни подухват крупних размера, јединствен у наукама Балкана и Европе, који је морао бити заснован на колективним основама, са бројним десетинама сарадника у проучавању насеља и порекла становништва. Из таквих Цвијићевих идеја настало је јединствено његово дело географије људи, чије је основе поставио 1902. године у расправи *Антропогеографски проблеми Балканског полуострва,* и у делу *Балканско полуострво и јужнословенске земље,* о основама антропогеографије, и о психичким особинама Јужних Словена, такође и у синтезној расправи *Метанастазичка кретања, њихови узроци и последице.*

У чувеном светосавском говору из 1907. године, умногоме критички интонираном *О научном раду и о нашем Универзитету,* указујући на бројност и разноврсност народа, култура и цивилизација на просторима Балканског полуострва, што све намеће науци и разноврсне проблеме, социолошке, етнографске и етнопсихолошке, Цвијић наглашава да би „методска и дубока балканска испитивања могла (...) свим горњим наукама да отворе

нова поља и нове правце рада и мишљења".[1] А ка тим новим правцима рада и мишљења, указује даље Цвијић, „можда је (...) требало поћи од антропогеографских проблема",[2] а међу њима највећи значај треба придати проблему миграција и порекла становништва. Јер, разматрајући те појаве нужно „прелазимо осталим социолошким, етнографским и психолошким проблемима".[3] Свакако да у контексту оваквог одређења проблематике проучавања миграција становништва, односно сеоба, великих и малих, масовних и појединачних, у току векова, особити значај приписује се народним традицијама у склопу „осталих проблема, социолошких, етнографских и психолошких" којима миграције треба разматрати уједно са њиховим последицама, протумачити их као сложени комплекс дејстава различитих фактора.

За остваривање идеје систематског истраживања насеља и порекла становништва Цвијић као методско средство истиче у први план „непосредни начин рада", „од села до села, од куће до куће", дакле, бележење усмених казивања породичних и родовских предања, односно традиција. Такав начин рада означио је „најплоднијим" и „од највеће вредности".[4] Међутим, наглашава Цвијић, тако забележена грађа мора бити проверавана, верификована у самој тој средини, код најразборитијих људи који су често знали традиције не само свога рода већ и других породица и родова у селу, као и за огранке својих родова у другим, често оближњим селима. Почетком нашега века, истиче Цвијић, у неким крајевима могла су се забележити предања о прецима, читави родослови и за више стотина година уназад, што већ само за себе говори о односу према прецима односно поштовању традиција свога рода и племена.[5] Међутим, Цвијић упозорава на опрезност при таквим истраживањима у крајевима у којима се као родовске традиције јављају понекад и „измишљене приче", можда од пре више генерација, које су се као породична предања преносиле. Но и такве „измишљене приче" не треба одбацити, треба их бележити „као фолклор"[6] сматра Цвијић, свакако, јер и таква предања представљају извесна етнокултурна обележја.

Осим поменутих непосредних извора из усмених казивања, дакле, усмених традиција, при испитивању порекла становништва, за Цвијића су значајне и традиције друге врсте до којих се долази методом „посредног начина". У питању је традиција чувања својих, из матичних крајева донесених начина грађења кућа и привредних зграда, постављања насеља, гробаља и сахрањивања, типа породичне задруге, карактеристичних обичаја, надевања својих завичајних имена селу и деловима села у новим крајевима досељења. Међутим, већина оваквих сегмената традиције, истиче Цвијић, нема постојаности у новој географској и етносоцијалној средини, процесима изједначавања губе се, можда већ у другој генерацији.[7]

---

[1] *О научном раду и о нашем Универзитету,* Државна штампарија Краљевине Србије, Београд 1907, стр. 24. Овај Цвијићев спис објавила је Српска књижевна задруга 1965. год. у књизи *Аутобиографија и други списи Јована Цвијића,* приредио Владимир Стојанчевић У књизи је и Стојанчевићев врло инструктиван предговор *Цвијићева наука о нашем народу и његова схватања јужнословенског јединства*

[2] *О научном раду*, стр.24.

[3]. Loc. cit.

[4] *Антропогеографски проблеми Балканског полуострва,* 1902, прештампано у књ. 4 (том I) Цвијићевих Сабраних дела, Београд 1987.

[5] Ibid., стр. 102.

[6] Loc. cit.

[7] Ibid., стр. 104.

Миграцијама становништва Цвијић прилази као антропогеографским, етнолошким и етничким појавама и процесима, разматрајући уједно и њихове друштвене и историјске основе, дакле узроке, као и последице миграција такорећи на свим географским просторима Балканског полуострва. За нашу тему особити значај имају његова разматрања последица миграција.

Многоструки су узроци миграција, који се често међусобно преплићу. На пример, миграције изазване историјским догађајима (услед најезде Турака, ратова и буна, посебно аустро-турских ратова вођених на тлу Србије, итд.) често су комбиноване и са психолошким фактором, што их чини најкомпликованијим. Али се и економски узроци миграција комбинују са психолошким, на пример кад домаћин не може да исхрани своју бројну чељад због недовољних извора за живот, па креће из завичаја јер не може да поднесе осећање немоћи пред претњом глади. Ипак, човеку који одлучи да се из било којих узрока сели са свога огњишта Цвијић је приписивао одлике „неке јаке тежње"... „за бољим и новим животом" па закључује: „У тренутку кад је зрео за сеобу, он је већ зрео и за еволуцију".[8]

Пресељеници су при сеобама носили у себи и са собом из својих матичних земаља своје традиције генерацијама усађиване у њихов дух и разум као сâм начин постојања и опстајања. Али када су их извесне околности натерале да се суоче са нужношћу да се крену из свог завичаја, да напусте своје огњиште, за то је требало и храбрости и чврсте одлуке. Није без разлога у народу сачувана пословица „Кућни праг је највећа планина".

У новим крајевима досељеници су се нашли у новој географској средини, али и другачијој социјалној и етнокултурној средини, међу старинцима или старијим досељеницима, и морали су се суочити са мучним процесом прилагођавања, акултурације. Разматрајући последице миграција, Цвијић је посебно разрадио проблеме прилагођавања као узајамног односа двеју или више група становништва и њихових, у многим одликама различитих традиција, затеченог становништва и досељеника из једног краја или, пак, из више разних крајева истовремено. Последице миграција Цвијић разматра као јединствени комплекс појава атропогеографских, етнографских и социолошких, наглашавајући да се ове „трансформације не дешавају просто или одвојено једна од друге, већ се на различне начине комбинују"[9]

Разматрањима о последицама миграција Цвијић, с једне стране, самим фактографским материјалном указује на традицију као „живу силу", приказује снагу традиција својствених различитим етничким групама при њиховом сучељавању у одређеним пределима; с друге стране, анализом процеса међусобног прилагођавања у току дужих или краћих периода налази завршнице свих тих компликованих процеса у стварању новог социјалног и етничког ентитета, дакле стварању једне стабилне друштвено-етничке групе, што сведочи о оној духовној и моралној снази и издржљивости коју су досељеници носили собом крећући у непознато. Нову етничку групу одликују својства различита од оних која су собом донели досељеници, али и од оних која су се затекла код старијег становништва. Иако се општетеоријски није посебно бавио дефинисањем појма етноса, Цвијић је очигледно, већ у првим деценијама нашег века, у проблем миграције становништва уградио и проблем етничких процеса, подразумевајући очито у самом етносу процес као ње-

---

[8] *Метанастазичка кретања, њихови узроци и последице,* Насеља и порекло становништва књ. 12, 1922, стр. 45.

[9] Ibid., стр. 46.

гово својство. Уосталом, једна од његових студија и носи наслов *Сеобе и етнички процеси.*[10]

У Србији је извршен, писао је Цвијић, врло снажан процес етничког и социјалног прилагођавања између старинаца и досељеника из разних области. Тако, на пример, старинци подринске, ваљевске и старовлашке области, живећи у породичним задругама чврсте организације, строгих патријархалних правила, у чијој је култури било видних трагова „немањићке цивилизације и црквених утицаја – били су преплављени крајем XVIII века сировим сточарима динарских крајева велике животне енергије... Сеобе и с њима везана социјална прилагођавања и етнобиолошки процеси су од битног значаја за изједначавање и стапање нашег народа."[11] Сеобама Цвијић приписује и директне подстицаје за ширење балканских историјских традиција ... као, на пример, у земљама Панонског басена, затим у Далмацији... чиме је старо становништво, доласком сирових планинаца било „као подмлађено".[12]

На основу чињеница посматраних у контексту конкретних услова и фактора при етничким процесима, у крајевима са новодосељеним становништвом, између досељеника и домородаца, Цвијић уочава многе последице у домену народних традиција у најширем смислу, подразумевајући читав комплекс материјалне културе, друштвене организације, духовних и моралних одлика, обичаја, као и фолклора, усменог, певачког, играчког, ликовног итд. Многе примере о одликама етничких група по Србији, Црној Гори и Херцеговини, али и осталим крајевима широм Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца, наводи Цвијић разматрајући процесе прилагођавања досељеника при сеобама, закључујући да се „становништво једне миграционе струје никад не одржи потпуно са свима својим особинама".[13] Међутим, указује и на појаве кад становништво појединих миграционих струја „промени веру и народност", што се дешава „само изузетно", наводећи примере Срба ускока у Штајерској, затим српских досељеника у Печују, Мохачу и око Будимпеште, при чему разматра конкретне услове и околности у којима је дошло до таквих промена при сеобама Срба, односно до њихове потпуне асимилације.[14]

Потребно је овде истаћи да је Цвијић, испитујући пределе Метохије, Косова као и шарпланинске жупе, констатовао процесе промена вере и народности, али код стариначког српског становништва, и то у особитим условима притисака у време турске владавине у току последњих векова на нашим просторима, у околностима жестоких насиља, од угрожавања имовине до осакаћивања и убијања, што су чинили досељени муслимански Арбанаси, односно припадници неких њихових племена снажне виталности и безобзирности, а ред промена ишао је од примања ислама до поарбанашивања, што се најраније догађало у жупи Опољу, такође у Дреници, док је бивало појава примања ислама али неподлгања поарбанашивању, као што је то било у Средачкој жупи и Гори, као и у неким пределима Македоније.

Приликом постављања основа за испитивање миграција, односно порекла становништва још у последњој деценији прошлога века, у средишту Цвијићеве пажње била су родовска предања, усмена традиција о прецима, матичним земљама, узроцима њиховог напуштања и о досељавању и смеш-

---

[10] Пуни наслов рада је *Сеобе и етнички процеси у нашем народу,* 1922. Овај спис је прештампан 1927. у „Цвијићевој књизи", Српска књижевна задруга, стр. 24-44.

[11] Ibid., стр. 40.

[12] Loc. cit.

[13] Метанастазичка кретања... стр. 79.

[14] Ibid., стр. 79-84.

тању у новим крајевима, често заснивањем нових насеља. Била су то културноисторијска предања, духовне традиције неговане и чуване у породици и роду о своме роду и племену. А после више од две деценије антропогеографских проучавања Цвијић у својим синтезним студијама посвећује посебну пажњу историјским традицијама Срба као колективном памћењу. Код Срба је, пише Цвијић „...историја сачувана у народним масама као предање, и представља живу силу која знатно утиче на начин народног развитка".[15]. Своју мисао о историјским традицијама Срба развија даље назначујући „три личности које српска народна традиција највише цени као представнике највиших моралних вредности: Светог Саву, Цар Лазара и Милоша Обилића".[16] Идеали правде, истине, храбрости, самопожртвовања у српским историјским традицијама били су по Цвијићу, духовни и морални подстицаји за ослободилачке подухвате, хајдучке и ускочке борбе. „То је снага, пише Цвијић, којом се Србија ослободила у почетку 19. века, ширила и почела развијати своју самосталну цивилизацију, од Вука до данас."[17]

Цвијићеви радови објављени после стварања Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца одишу његовом тежњом за афирмисањем идеје о могућем етничком стапању и изједначавању на просторима новонастале државе, како склапањем мешовитих бракова кроз етнобиолошке процесе, тако у духовном и моралном погледу у оквиру самих заједничких словенских основа становништва, сродности култура и заједничких циљева, те о могућем настајању нове синтезе, што би имало и практични значај за нову државу. Тежио је стварању самосталне јужнословенске цивилизације чијим се основама као научник бавио. Међутим те, иако с племенитим циљевима изнесене, идеје показале су се као утопијске. Догађаји из 1941. и 1991. на југословенским просторима на најсуровији начин су их оспорили.

Miljana RADOVANOVIĆ

NATIONAL TRADITION IN CVIJIĆ'S INVESTIGATIONS OF MIGRATIONS

Cvijić treated the subject of migrations of the population on the Balkan Peninsula as an antrhropogeographical, ethnic and ethnocultural phenomenon and process as well, founded on social and historical factors. He incorporated folk tradition into his method of direct investigations of the origin of population („from house to house, from village to village") relying upon the legends cherished in families about their tribe and ancestors. However, in his indirect method he emphasized that folk tradition should be taken as the totality of cultural assets, including material production, the social organisation of a family and a community, as well as creations of the spirit. In such a framework of ideas the consequences of migrations are discussed, especially in respect of the problem of immigrants' adjustment to a new geographic, social and ethnocultural milieu, as well as the reverse process — the attitude of natives towards newcomers. In a shorter or longer period of time adjustment processes of both groups lead to the emergance of a new social and ethnocultural entity. Therefore, tradition taken in its broadest sense is subject to changes in the course of migrations and ethnic processes. However, oral folklore in general, i.e. family and tribal legends, especially historical traditions („tradition taken as history") on noble heroes and events from the Serbian past focused on the highest moral values, were cherished in collective memory. According to Cvijić, they represented action in the 19th century, as well as for its resistance to conquerors. This tradition gave strenght Serbia to liberate itself at the beginning of the 19th cenury and to start to develop its own civilization.

---

[15] *О основама јужнословенске цивилизације,* „Цвијићева књига" стр. 48.

[16] Loc. cit.

[17] Ibid., стр. 49.

Гласник Етнографског Института САНУ, књ. XLIII
Bulletin of the Ethnographical institute SASA, vol. XLIII
Београд, 1994.

Бојан ЈОВАНОВИЋ
Балканолошки институт САНУ, Београд

Претходно саопштење
UDK 398.1:316.7

ЧИТАЊЕ ТРАДИЦИЈЕ

Традиционално и традицијско изражено у прелазничком менталитету и отсуству културног обрасца. У процесу културног превирања и растакања традиције обновљена паганска верска пракса потврђује своју духвну виталност новом народном културом.

Кључне речи: традиционално, традицијско, други, прелазан, идентитет, паганski

За разлику од интегралног културног наслеђа, традиција претпоставља одређени однос према том наслеђу, односно израз свести о његовом значају које се преноси потомству као улог заједничког културног идентитета. Предаја и континуитет културног искуства, стеченог знања и већ формираних духовних и уметничких садржаја један је од услова очувања идентитета сваке заједнице. Преломне и кризне ситуације прекидају тај континуитет, доводе у питање дотадашњу традицију и убрзавају културне промене. Уместо постепеног интегрисања традиционалних вредности у нову културу долази до одбацивања традиције и стварања културног вакуума који се лако испуњава туђим утицајима, некритичким преузимањем туђих вредности и позајмљивањем туђег идентитета. Изазов брисања сопствене културне прошлости је реална опасност губљења идентитета и културног самозаборава. Сагледавана у контексту тих промена, традиција се поистовећује са животним интересима колектива који је чува као сопствену заштиту.

Од традиционалног ка традицијском

Исказујући се садржајима и облицима који остају начелно једнаки себи, традиција је неупитна, света нит културног постојања и опстојања у околностима када је тај опстанак доведен у питање. Понављање одређених појава и елемената потврђује њихов континуитет, традицију која обележава одређену културу. Створени обрасци показују своје константно, традиционално значење које се потврђује и у промењеним околностима. Сходно свом статусу, традиција даје народној култури витално средиште, одређен оквир и одговарајуће обележје. Традиционална култура показује своју комплексност у социјалној организацији, материјалној производњи, митском, ритуалном, фолклорном стваралаштву које претпоставља и одређени етнофилозофски и етнопсихолошки аспект. У моделу такве културе народна традиција има егзистенцијално и духовно значење континуитета, који подразумева одређен образац мишљења и понашања усклађен са доминантним религијским, друштвеним и моралним нормама заједнице. Засновани на постојећем обрасцу, одговори који настају у одређеним упитним ситуацијама имају смисао и вредност потврђивања а не оспоравања његових начела.

Једно од правила тог обрасца није његово типско репродуковање, већ креативно испуњавање, често и по моделу митског грађења од елемената надохват руке израженог и у састављању песама током њиховог

извођења.[1] Међутим, кад дођу у питање претпостављена начела и грађење на њеним основама, традиција добија и своја друга садржинска, изражајна и формална обележја. Чувајући још увек елементе пређашњег културног наслеђа, она од традиционалне постаје традицијска.[2] У том смислу се и показује важност разлике између термина којим се прецизно дефинише статус традиционалне културе од културних облика у прелазу, транзицији, који мењају и релативизују традицију.

За српску културу и менталитет, који је у дугом процесу добио одлике прелазничког, како тај процес означава Владимир Велмар-Јанковић[3], и традиција се исказује на један посебан начин. Традицијско постаје доминантно формално и садржинско обележје које у нашим условима новокомпоноване културе постаје и својеврсна народна традиција, нова народна култура[4]. У тим околностима лако се обнављају стари обрасци и до тада запостављена традиција чији елементи и духовне вредности добијају своју другу, прагматичну функцију. Прелазнички менталитет поништава култни однос према традицији и саображава њене садржаје и вредности новим животним интересима. У прелазном, кризном раздобљу, прихватањем новог и поштовањем старог егзистенцијална ситуација се настоји учинити културно извеснијом. Растакањем традиционалног модела поништава се дотадашње културно упориштa, али се помоћу његових разграђених елемената успоставља и гради нова сигурност. Показало се да оваквом прелазничком статусу културе недостаје, заправо, стабилније и чврће упориште, односно традиција. Доминација националног и политичког обрасца оставила је у сенци културни образац, чије одсуство Слободан Јовановић[5] одређује као битан фактор у формирању нашег националног менталитета. Овај став можемо прихватити у контексту савремене културе и образаца зависних од њених савремених институција, али не и у његовом потпуном непостојању јер се, управо, прелазнички културни образац потврђује у својој виталности у време одсуства културних институција.

Промена и прилагођавање традиције може, према Хабермасу, имати практични и прагматички карактер[6]. Ако је промена и употреба условљена самом традицијом, потребом очувања њеног виталитета и потврђивања културног идентитета заједнице, можемо говорити о њеном практичком аспекту. Међутим, ако се традиција настоји употребити као средство остваривања неких конкретних друштвених циљева, онда је њена употреба прагматична. Прагматично коришћење традиције доводи углавном до њеног поништавања, свођења њених вишезначних симбола и садржаја на неко једнодимен-

---

[1] Модел тог стварања је митска креативност *бриколажирање,* како је назива Клод Леви-Строс у књизи *Дивља мисао*, Београд 1966; Упор. и А. Лорд, *Певач прича* I, II Београд 1990.

2 Многи домаћи аутори не праве у српском језичком идиому разлику између појмова *традиционалног* и *традицијског,* као што се и у хрватском, термином *традицијско* покрива значење *традиционалног*. Нпр. D. Rihtman Auguštin, *Struktura tradicijskog mišljenja,* Zagreb 1984.

[3] В. Велмар-Јанковић, *Поглед с Калемегдана, Оглед о београдском човеку,* Београд 1938. Поновљено издање, Београд 1991, 34-40.

[4] Б. Јовановић, *Новостворена култура,* Народно стваралаштво, св. 1-4, год. XXVII, Београд 1988, 1-5.

[5] С. Јовановић, *Један прилог за проучавање српског националног карактера,* Виндзор, Канада 1964. Поновљено издање у оквиру Сабраних дела том 12, Београд 1991, 566-573.

[6] Ј. Хабермас, *Теорија и пракса,* Београд 1980.

зионално значење, као што је, на пример, политичка употреба традиције. Такав однос према традицији укључује и њено насилно прекидање ради успостављање друге традиције или ослобађања до тада потиснуте традиције. Уместо враћања традицији кроз примеренији културни образац који би значио уједно и његову обнову, враћање традиције у неконтролисаном и непримереном облику показује се као олако трошење њених вредности и прагматичко коришћење у одређене сврхе.

Пагански слојеви

Ове претпоставке народне традиције ваља узети у обзир приликом њеног тумачења, односно читања. Тумачење традиције претпоставља како традиционално тумачење засновано на обрасцима традиционалног знања тако традицију тумачења од њених лаичких до научних нивоа. Подразумевајући и садржаје који не долазе до посебног изражаја у оквиру доминантног модела, традиција је знатно богатија од свог лика који истиче. У сенци садржаја са којим се идентификује остаје њен „други"[7], могући идентитет. Потиснути садржаји су „несвесно" традиције исказано као његова свесно непозната, субверзивна и изазовна страна. Од степена отворености традиције према том другом зависи и њена виталност. Међутим, пред изазовом животних промена традиција се и затвара у себе и, као традиционализам, укида себе. Традиција добија своје негативно значење, а конзервиране вредности постају архаизми и културни анахронизми.

Комплексан садржај једне народне традиције указује нам се, најпре у тој појавној, манифестној равни која је повод откривању њених латентних значењских слојева, скривених несвесних порука. Ти дубљи слојеви традиције чине се посебно привлачним истраживачу који их сагледава као комплементарно друго лице традиције. Свака традиција показује се и репресивном у односу на садржаје неприхватљиве према критеријуму њених важећих начела. Потиснути садржаји који би могли довести у питање сам идентитет заједнице, у одређеним обредним околностима ослобађају се, добијајући тада утопијско значење. Подразумевајући чинилац традиције, ослобођени садржај „другог" има тада првенствено карактер оног „још-не", сенке која претходи његовом могућном реалном потврђивању. Међутим, његово привремено испољавање које оспорава важећи идентитет уједно је и начин његовог потврђивања након поновног успостављања његових начела.

Иако, дакле, културни идентитет претпоставља традицију као гарант континуитета, садржаји свесног и несвесног аспекта реалности показују њену комплексност. У сенци садржаја истакнутих доминантним обрасцем остаје оно „друго", потиснуто исијавајући конститутивни део традиције, његов подразумевајући, али у идеалтипској представи идентитета непризнати садржај. Пример тог другог препознајемо као константу српске традиције у паганским садржајима у време христијанизације, као и хришћанске елементе током обнављања старих веровања[8]. Уткани у духовну традицију српског народа елементи паганства и хришћанства заступљени су у синкретистичким садржајима обредне праксе и облицима народног умет-

[7] О појму „несвесни идентитет" и „комплементарни идентитет" у: К. Г. Јунг, *Психолошки типови*, Изабрана дела, књ.5, Нови Сад 1977, 499; Р. Леинг, *Јаство и други*, Нови Сад 1989, 76-82.

[8] В. Чајкановић, *Мит и религија у Срба*, Београд 1973; В. Чајкановић, *О магији и религији*, Београд 1985.

ничког стваралаштва. Витална непрекидност тог искуства није институционализована и одвојена од живота, већ се из најнепосреднијих интереса прилагођава новонасталим условима.

Присуство различитих елемената и верских слојева у народним обичајима и веровањима показују изузетну комплексност религијског бића српског народа. Упркос евидентним елементима хришћанства, доминантност ранијих верских садржаја даје српској народној религији изразит пагански карактер, који је битан за разумевање свих облика обичајне праксе засноване на одговарајућим магијско-религијским представама. Ако се из културно-историјске перспективе сагледа то паганско језгро, онда се уочава његова константност, упркос одређеним променама које су га доводиле у питање или омогућавале да дође до посебног изражаја. Виталност паганских верских садржаја показаће се управо у одржавању традиционалних представа и ритуалне праксе.[9] Утемељени на народној религији, обичаји и веровања показују своју везу са културном прошлошћу и свој значај и у данашњем народном животу. Остварени домети српске културе претпостављају перманентно присуство овог слоја који се преобликује или који преобликује. Присутан или као превладани претходни садржај или као слој који преовладава у новим синкретистичким творевинама, пагански дух се самопотврђује менталитетом прелазничке културе. Међутим, управо такав менталитет у сталним променама, прекидању традиције, њеном одбацивању и поновном оживљавању омогућује да на овим просторима себе доживљавамо као исте. Такав ментални склоп је израз једне традиције у којој се и не поставља питање његовог културног идентитета.

Bojan JOVANOVIĆ

THE READING OF TRADITION

Determined by the continuity of cultural practice, tradition, at times of change, displays its difference from traditionalism, which deals not only with preserved, but also with altered and transformed cultural heritage. The fate of the tradition determined by the process of change is reflected in the so-called transient mentality. Without a firm cultural foundation, the transient mentality does not have a stable cultural pattern which could be confirmed by the tradition of its fundamental institutions.

Every tradition possesses, apart from its manifest, "another", less visible side. However, in the absence of a suitable pattern, this „other" side, together with up to that moment suppressed manifestations, can easily become dominant. Pagan motives epitomize prevailing of the „other" side over the manifest one. In spite of having been remodelled and christianized at some time, they have themselves remodelled and paganized numerous syncretic forms of the Serbian traditional culture.

[9] Б. Јовановић, *Српска књига мртвих,* Ниш 1992; Б. Јовановић, *Магија српских обреда,* Нови Сад 1993.

Гласник Етнографског Института САНУ, књ. XLIII
Bulletin of the Ethnographical institute SASA, vol. XLIII
Београд, 1994.

Слободан НАУМОВИЋ
Филозофски факултет, Београд

Оригинални научни рад
UDK 398.1:325.7

ТРАДИЦИЈА И ПРОЦЕСИ ТРАНЗИЦИЈЕ
краткa прича о љубави и потискивању

Истовремени процеси растакања старог и мучне изградње новог типа организације друштва којих смо сви сведоци враћају теорије транзиције и модернизације у жижу научног интересовања. У раду се, на основу кратког историјског прегледа издвајају основне претпоставке тих теорија – дихотомна типологизација друштва и ‚домино теорије' промене њихових елемената – и указује на могући смер критике наведених претпоставки. Затим се на примеру Баландијеове анализе феномена традиционализма уводи идеја традиције као свесно спознате симболичке вредности подложне инструментализацији.

Кључне речи: традиција, модернизација, транзиција, традиционализам, инструментализација традиције.

No revolution can be staged or can survive without the manipulation of the symbols of permanence, for without that it cannot relate itself to the people or institutionalise its ‚order', and would certainly end up in chaos. A degree of permanence and continuity is an essential condition for any kind of regular social life

Abner Cohen, Two Dimensional Man

У радовима који се баве карактеристикама процеса, који се одвијају у данашњој Србији значајно место заузимају појмови као што су традиционализам, ретрадиционализација, антииндивидуализација, антирационализам, колективизам, национализам, популизам, криза и слом економске, друштвене и политичке модернизације.[1] Кад се саберу на једном месту и отргну од финих анализа које релативизују њихово значење наведени појмови указују на могућност да идеал типска опозиција између традиционалног и модерног друштва још није изгубила статус објашњавајућег начела у нашим друштвеним наукама. У овом раду који представља знатно скраћену верзију излагања саопштеног на скупу *Народна традиција у Србији данас* заступа се теза да ни аналитички модел заснован на строгој опозицији између традиционалних и модерних друштава, као ни „домино теорија" преласка из једног у други тип друштва, која из таквог модела следи, не обезбеђују повољан оквир за разумевање улоге коју традиција има у савременим друштвима.[2]

Становиште по коме се традиционална и модерна друштва радикално разликују, и по коме се традиционализам и модернизам као делатна начела међусобно искључују, дакле, оно које се у овом раду критикује има дугу ис-

---

[1] Радови са скупа *Културе у транзицији* у орг. Филозофског факултета у Београду (М. Прошић-Дворнић). Радови са скупа у орг. Етнографског института САНУ, објављени у овом зборнику; S. Flere & A. Molnar, *Ауторитаризам, етноцентризам и ретрадиционализација*, Зб. ФФ, Серија Б: др. науке број XVI, 413-425; *Избори у Србији*, Гледишта 1-6, Београд, 1992; Л. Секељ, *Југославија – Структура распадања*, Рад, Београд, 1990; I. Čolović, *Bordel ratnika*, XX vek, Beograd, 1993.

[2] Изразом ‚домино теорија' обележава се уверење да промена једног елемента неког система неизбежно води промени свих осталих. Критику такве теорије износи Пеђа Марковић: *Београд и Европа 1918-1941*, Савремена администрација, Београд, 1992, 22.

торију. Међутим, пре него што се у најкраћим цртама прикаже та узбудљива прича о љубави и потискивању у свету друштвене теорије неопходно је прецизније одредити неколико појмова који у оквиру рада имају пресудно место.[3]

Ако се међусобно упореде чешће навођене дефиниције појма традиција, долази се до закључка да се том појму придаје најмање пет различитих значења. Пре свега, традицијом се означава усмена предаја – предање, које се у некој заједници преноси с колена на колено. Даље се тим појмом указује и на скуп веровања, вредности и образаца понашања која се на претходно наведени начин преносе, дакле, на тип културе својствен одређеним друштвима. Традиција се дефинише и као обичај, односно конвенција, који се успоставља сталним понављањем неког облика понашања. Тим појмом се означава и кључно начело континуитета у људској култури. Најзад, изразом традиција означава се темељна вредност неке културе, дакле оно највредније што та култура поседује.[4] Наведена одређења нису међусобно искључива. Уствари, она предефинишу различите аспекте појма традиција, и међу њима успостављају градацију по степену примењивости на укупност људских друштава. Тако прва два одређења традицију смештају у круг ‚примитивних', сељачких, као и уских одељака индустријских друштава. Преостала одређења имају општији опсег важности. Њиховим усвајањем традиција постаје технички појам употребљив у анализи свих постојећих типова друштава. У овом раду традиција ће бити одређена првенствено у складу са четвртом и петом од претходно наведених дефиниција.

За други појам из наслова рада, транзицију, односно период транзиције биће усвојено одређење које нуди Морис Годелије:

„Изразом ‚период транзиције' означавамо посебну фазу у еволуцији неког друштва, фазу у којој се оно сусреће са све већим унутрашњим и спољашњим тешкоћама приликом репродуковања привредних и друштвених односа на којима почива, и који му дају посебну логику функционисања и облике развоја и када се у исто време, појављују нови привредни и друштвени односи који ће се брже или спорије више или мање насилно проширити и постати услови функционисања једног новог друштва."[5] (прев. С. Н.)

Дајући му првенствено политички карактер, Том Ботомор у основи сличан процес назива ‚великом политичком променом'. Такву промену он одређује као:

„... ону која доноси значајну реорганизацију органа власти, промену односа између власти и народа, и у великој мјери ново структурирање других друштвених односа, укључујући промене у хијерархијском поретку различитих друштвених група."[6]

---

[3] Рад представља покушај да се из неколико различитих теоријских приступа извуку оне идеје које могу бити од помоћи у тумачењу данашњих феномена ‚повратка традиције', и због тога избор појмова не чини кохерентну целину.

[4] Видети дефиниције појма традиција у Вујаклијином Лексикону (изд. 1975); Социлошком лексикону, Савр. албин., Београд 1982; Енциклопедији политичке културе, Савр. албин., Београд, 1993; D. E. Hunter & P. Whitten, eds., *Encyclopedia of Anthropology,* Harper & Row, New York-London, 1976; C. Seymour-Smith, *Macmillan Dictionary of Anthropology,* Macmillan, London, 1990; J. Pouillon, *Tradition, u: P. Bonte er M. Izard, Dictionnaire* de l'ethnologie, PUF, Paris, 1991; Видети и: Е. Петровић, *Нека размаатрања о ааојму ‚аатрадиција',* Етноантрополошки проблеми св.6., Београд 1989, 15-23, као и остале радове у том часопису.

[5] M. Godelier, *L'analyse des processus de transition, Social Science Information,* Vol 26-No 2 June 1987, London, 265-283.

[6] T. Bottomore, *Politička sociologija,* Kulturni radnik, Zagreb, 1987, 117

Ботоморова ‚велика политичка промена' може се сматрати ужим појмом од Годелијевог ‚периода транзиције', и одредити као политички аспект глобалне промене, односно као политичка транзиција. Револуције обично започињу као велике политичке промене, да би касније већина од њих прерасла у транзиције у све три сфере.

Поменут је, међутим, појам ‚модернизације'. У оквиру овог рада, том појму се такође даје уже значење од ‚периода транзиције'. Тако се модернизација одређује као историјски специфична транзиција из прединдустријског у индустријско друштво, која такође може имати своје друштвене, економске и политичке аспекте.[7]

Вратимо се за тренутак љубавној причи коју смо наговестили. Она се може сматрати љубавном зато што се односи на супротности које бурно реагују једна на другу, а причом о потискивању због тога што су те супротности мислиоци насилно раздвајали, вођени строгошћу типолошког пуританизма.[8]

Као и многа друга потискивања и оно о коме ће овде бити речи започиње разумом. Идеју о суштинској супротности традиције и разума су новијој европској мисли баштинили просветитељи. Њихова је и идеја о могућем прелазу из ступња непознавања закона природе оличеног традицијом у ступањ просвећености захваљујући разуму и напретку знања, као и одређење тог прелаза као напретка. Крајем XVII и током XVIII века већ су формулисане основне претпоставке за будуће дихотомне теорије модернизације.[9] Парадоксално је да се раздвајањем љубавника у XIX веку настављају романтичари, иначе осетљиви на мелодије сопственог срца. Парадоксалан је и њихов однос према традицији. Нападају је у оној мери у којој она претставља темељ црквене догме, основу естетског и моралног академизма просветитељства, и начело које спутава индивидуалну креативност. С друге стране, диве се народним традицијама као еманацији народног духа, као светом наслеђу нације из кога сијају свежина природност и слобода. Тако схваћене народне традиције романтичари бране од рационалистичке критике, као што је то Мезер учинио са машкарама.[10] Међутим, они на тај начин преузимају од просветитеља идеју о супротности традиције и друштва уређеног по начелима разума. Они само преокрећу предзнак и, уместо у сувом разуму, вредност виде у народним традицијама и неискварености, у живости и слободи које су у њима утеловљене. У складу са таквим ставовима напредак се тада види у враћању духу који отеловљује традиције, дакле у ступању на пут нације уместо на пут разума.[11]

---

[7] Као појмови ‚транзиција' и ‚модернизација' су марксистички односно либерално-демократски еквиваленти за темељну промену типа друштва. Ипак, појам транзиција је шири зато што се може односити на неке темељне друштвене промене које немају карактер модернизације јер не подразумевају бирократизацију и индустријализацију.

[8] Не треба пуно маште па да се у било ком потпунијем списку карактеристика традиционалних и модернх друштава препозна стереотипна опозиција мушко – женско. Тако су модерна друштва активна, рационална, окренута будућности, заснована на технологији... Традиционалним друштвима препуштају се женске особине: пасивност, емотивност, окренутост прошлости, технолошка инфериорност... У описаној оптици судар традиције и модерности углавном поприма обрисе мушких фантазија.

[9] Разумљиво, корени сежу најмање до античке дихотомије Хелени – варвари.

[10] О Мезеровој одбрани мушкара у: Ђ. Кокјара, *историја фолклора у Европи*, том 1, Просвета, Београд, 1984, 197.

[11] Ibid., пос. поглавље: *Фолклор као оруђе политике и националног достојанства у романтизму*, 231-342.

Упркос супротностима, просветитељски и романтичарски аспекти мишљења о односу традиције и друштвене промене чине језгро већине каснијих теорија посвећених том проблему.

У земљама Западне Европе та два наслеђа имала су фазе релативне преваге, али је у целини њихов однос остао сразмерно уравнотежен. Просветитељска традиција уградила је у друштвене науке дихотомну друштвену типологију и интерес за проучавањем прелаза из једног типа друштва у други. Романтичарско наслеђе учврстило је у њима идеју дихотомне типологије, али их је и обогатило дубљим разумевањем традиционалних заједница, указујући на висок ступањ интимности, емоционалну дубину, моралну преданост, кохезију и континуитет кроз време који те заједнице карактерише.[12] У делима отаца модерне мисли о друштву јасне се примећује тај спој. Тако Конт у домену ‚друштвене динамике' разликује три фазе развоја западних друштава, ‚теолошку', ‚метафизичку' и ‚позитивну' (позитивистичку), али у области ‚друштвене статике' сматра се хитним задатком моралну обнову заједница нарушених развојем индустрије.[13] Слично се може рећи за Диркемово виђење раста сложености друштав. Он раст изражава преласком са ‚механичке' на ‚органску солидарност', али покушава да кризу модерног друштва која из таквог раста произлази предупреди замишљањем на науци заснованог моралног учења које би заменило религију као интегративну силу друштва.[14] Тенис у својој ‚чистој' социологији разликује ‚заједницу' као скуп људи повезаних јаким осећањем солидарности и припадности, и ‚друштво' као скуп људи које везују пословни односи и интереси. Прихватајући неизбежност развоја друштва, Тенис примећује да је цена таквог кретања огромна. Он је изражава као губитак блискости и емоционално задовољавајућих односа карактеристичних за мале заједнице у судару са прорачунатим и себичним везама на којима почива развој сложених друштава. Међу првима заузима отворен и бескромпромисан став против новог индустријског поретка, верујући да такав свет нема будућности ако се не сачувају неке вредности традиционалног поретка.[15] У својим проучавањима односа између религијских система и развоја привреде, као и у анализама врста ауторитета, Вебер, такође, конструише развојну схему која захваљујући примени разума води од традиционалних заједница до модерних, ‚бирократизованих' индустријских држава. Међутим, он веома јасно увиђа негативни потенцијал који бирократизација, упркос томе што представља нужни и најсавршенији тип организације, са собом носи. Тако он говори о безличности и дехуманизацији које прате њено распростирање, видећи највећу претњу у претераној бирократизацији којој је склон социјалистички систем.[16] Дакле, утемељивачи науке о друштву оштро раздвајају краљевство традиције од краљевства примењеног разума, али су већ спремни да млађем краљевству предвиде тужну судбину ако се сасвим одрекне примарних веза које владају у стари-

---

[12] Ibid., али видети и R. Nisbet, *The Sociological Tradition, Basic Books,* New York, 1966, 3-107.

[13] R. Nisbet, op. cit., 56-61, J. A. Abraham, *Origins and Growth of Sociology,* Penguin Books, Harmondsworth, 1973, 86-90 i 103-144.

[14] E. Диркем, *О подели друштвеног рада,* Просвета, Београд, 1972, R. Nisbet, op. cit., 82-97; S. Lukes, *Emile Durkheim. His Life and Works, Allen Lane,* London, 1973, 137-179.

[15] R. Nisbet, op. cit., 71-79; J. H. Abraham, op. cit., 205-206 i 244-264; *За критику Тениса:* R. Lukić, *Formalizam u sociologiji,* Naprijed, Zagreb, 1987, 29-47 i 235-241.

[16] M. Вебер, *Привреда и друштво* I-II, Просвета, Београд, 1976; R. Aron, *Les étapes de la pensée sociologie de Max Weber,* PUF, Paris, 1968, pos. 116-233; R. Nisbet, op. cit., 141-150; H. Jacoby, *Birokratizacija svijeta,* Globus, Zagreb, 1985, pos. 237-260.

јем. Једино Маркс, кога дубље него остале из плејаде зачетника заокупљају проблеми развоја друштва и преласка из система у систем, чврсто верује да путоказ историје познаје само смер прогреса. При томе на његов апстрактни хуманизам, али и проницљивост, тамне сенке бацају презриве реченице које упућују сељаштву, том ,назадном' соју кога спутава традиција.[17]

У нашем делу Европе романтичарско наслеђе односи превагу над просветитељским. Јетке рационалистичке критике безумности народних традиција из пера Рељковића и Обрадовића уступају простор пажљиво скупљаним и сређиваним зборницима народног стваралаштва. Тиме се одређују обриси специфичног етнографског стила рада који ће за дуго бити заштитни знак наше науке. Међутим, за нашу тему је значајнија друга димензија романтичарског и постромантичарског прегнућа. Реч је о томе да се њихов рад може тумачити и као успешан пример свесне употребе традиције у остваривању националне идеје, дакле као допринос стварању националне државе и конституисању нације у модерном смислу.[18] Тако настаје својеврстан парадокс. У домену ,чисте науке' задржава се дихотомна типологија друштвених модела, уз усмеравање интересовања на само један њен пол — на традиционално, сељачко друштво. У домену ,примењене наке' та се дихотомија ра-стаче и елементи традиционалне културе постају кључни симболи настајуће модерне националне државе. На тај начин наша ,примењена наука', заједно са својим сестрама из других средина, остварује продор на који ће европска ,чиста' наука чекати још скоро читав век.[19]

Тај продор везан је за радикалну критику дихотомнох модела који је под именом теорија модернизације изнова био обновљен у првој половини XX века. Она је представљала одговор на марксистичке теорије транзиције, које су у доба превласти функционалистичке аисторијске парадигме на најкохерентнији начин разматрале проблеме друштвенен промене.[20] За теорију модернизације, односно теорије модернизације, карактеристично је да у себи спајају претпоставке неколико претходних теоријских оријентација. Тако се комбинују: неоеволуционистичке претпоставке о развоју друштва; диркемовске идеје о интегрисаности друштва; веберовске идеје о утицају веровања и вредности на економско и политичко понашање, затим о карактеристикама различитих типова власти и о глобалном процесу рационализације; економске теорије о предусловима привредног раста. Теорије модернизације задржавају дихотомно језгро оштрог разликовања ,традиционалних' и ,модерних' друштава и оживљавају просветитељску веру у прогрес услов-

---

[17] R. Aron, *op. cit.*, 141-221; R. Nisbet, *op. cit.*, 66-70 i 132-141; M. Evans, Karl Marx, *Allen & Unwin*, 1975, pos. 72-79; K. Papaioannou, *Marx et les marxistes,* Flammarion, Paris, 1972, 180-181 (*o krompirima!*); M. Sawer, *Марксизам и питање азијског начина производње,* Veselin Masleša, Sarajevo, 1984, пос. 213-264.

[18] B. Anderson, N*acija: Zamišljena zajednica*, Školska knjiga, Zagreb, 1990, пос. 66-78; J. Деретић, *Први устанак и српска култура, Први српски устанак,* КНУ, Београд, 1981, 147-162; М. Екмечић, *Стварање Југославије 1790-1818*, том 1 и 2, Просвета, Београд, 1989; Ђ. Кокјара, op. cit., 117-342; М. Поповић, *Видовдан и часни крст*, Слово љубве, Београд, 1976, 94-96; В. Ћоровић, *Историја Срба,* том 3, БИГЗ, 1989, пос. 109-18.

[19] Сличан однос између ,примењене' и ,чисте' интелектуалне делатности изгледа да је одредница и нашег времена.

[20] Марксистичке теорије транзиције нису у овом раду добиле место које заслужују. Цитирани Годелијеов рад може да послужи као добар увод; погледати и његове: *La théorie de la transition chez Marx,* Paris, 1981; *„L'oeuvre de Marx", Le marxisme analytique,* Actuel Marx / PUF, Paris, 1990; *„Les contextes illusoires de la transition su socialisme", Fin du communisme? Actualité du marxisme?* Actuel Marx / PUF, Paris, 1991 (ured. Godelier).

љен разумом и растом знања.[21] Миодраг Ранковић, један од малог броја наших аутора који су се посветили том проблему, систематизовао је радове најистакнутијих проучавалаца модернизације Т. Парсонса, Н. Смелсера, С. Ајзенштата, Р. Белаха, Р. Бендикса, Д. Ептер, А. Инкелеса, Д. Лернера, Д. МекКлиленда, Г. Олмонда и других издвојивши неколико основних претпоставки.

„На прелазу од ,традиционлног' на ,модерно друштво' обично се наводе ове појаве: демографска револуција, умањивање породичног састава и оних чисто породичних делатности, отворенији стратификацијски систем и висок степен покретљивости, бирократија демократског и тоталитарног типа, опадање утицаја религије, издвајање образовања из породице и његово садржинско проширивање и временско продужавањ, повећавање броја школа и универзитета и јачање ,*market economy*'.[22]

Ранковић указује и на присуство идеје стадијалности, поготову код аутора који се баве економском модернизацијом. Тако Валт Ростов разликује пет ,етапа економског развоја' – традиционално друштво, развој услова за економски узлет, узлет, ход ка зрелости и друштво масовне потрошње.[23] Посебан скуп претпоставки говори о неопходним социо-психолошким и антрополошким предусловима модернизације, о ,модернизацији духа'. Тако се најважнијим психичким предусловима сматрају ,партиципативни стил понашања', психичка мобилност', 'емпатичка спретност' и ,мотив за постигнућем'.[24]

Ако се, међутим, вратимо аналогији са причом о љубави, онда можемо да закључимо да се ни у оквиру теорије модернизације не одмиче даље од потискивања слободне игре и, у најбољем случају, од теме о промени пола.[25] ,Пуританство' теорије модернизације на светло дана износе њени критичари. Тако Џозеф Гасфилд, ослањајући се на резултате етнографских студија, у пет тачака критикује круту поларизацију на традицију и модерност, као и једнолинијски модел преласка из једног у друго стање.[26] Пре свега, погрешно је претпоставити да су традиционална друштва у историјском смислу ,мирна', да не познају унутрашњу промену и развојне или растачуће процесе. Такође је погрешно претпоставити да је традиционална култура строго кохерентан скуп норми и вредности, у коме нам нема разлика и супротности. Погрешно је традиционалном друштву приписивати хомогену друштвену структуру, па тиме и одсуство слојева спремних на иновације. Погрешно је априорно тврдити да су традиција и развој међусобно су супротстављени. Да није тако, доказ може понудити Парсонсова теорема о утицају модернизације на нуклеаризацију породице. Супротно очекивањима, у ситуацији брзе и неравномерне модернизације традиционална проши-

---

21 Осим Парсонса, теоретичари модернизације нису озбиљније инспирисали преводиоце. Добар увод у теорије друштв. промене нуде: R. Aron & B. Hoselitz, éds., *Le développement social,* Morton, Paris, 1965; G. Balandier, *Sens et puissance*, PUF, Paris, 1981, R. Boudon, *La place du désoridre,* PUF, Paris, 1985; H. Mendras & M. Forsé, *Le changement social*, Armand Collin, Paris, 1983; М. Поповић & М. Ранковић, *Теорије и проблеми друштвеног развоја*, БИГЗ, 1981; М. Ранковић, ур., *Деформације и границе друштвеног развитка,* ИСИФФ, Београд, 1989; g. Rocher, Le changement social, HMH, Paris, 1968.

22 М. Поповић & М. Ранковић, op. cit., 210.

23 W. Rostow , *Les étapes de la croissance économique,* Seuil, 1963.

24 М. Поповић, *op. cit., pos.* 213; G. Rocher, *op. cit., 165-179.*

25 Наиме, реч је о промени ,женских' у ,мушке' карактеристике.

26 G. Rocher, *op. cit.*, 21-212.

рена породица може се показати адаптивно способнијом од инокосне. На крају, погрешно је претпоставити да процес модернизације слаби традиције. Напротив, често се дешава да се на темељу традиција граде идеологије наклоњене промени. Национализам се може сматрати таквом идеологијом. Ако се за пример узме Србија из Вуковог доба, лако ће се уочити како се из фонда народиних традиција црпу кључни симболи српског национализма, и како на тим симболимо заснована идеологија веома брзо успева да једно дифузно сељачко друштво претвори у релативно хомогену нацију у модерном смислу[27]

Критике које су на рачун теорија модернизације упутили аутори попут Гасфилда, и нешто касније Ханса Улриха Велера, показале су да се кроз ,пуританске', дихотомистичке наочаре није могла стећи јасна слика љубавног односа традиције и модерности. Тај однос, коме су теоретичари модернизације заједно са проучаваоцима традиције посвећивали своју радозналост, захтевао је свеж увид у стање ствари. Такав увид је, ако би се љубавна аналогија спровела до краја, могао да пружи само приступ који би посматрао ,љубав у акцији'[28]

Од почетка седамдесетих независно се развија неколико приступа који на традицију гледају као на потенцијално активан елемент друштвене промене, односно транзиције из једног типа друштвеног система у други. Ти приступи се инспиришу како претходно наведеним критикама теорија модернизације тако и рехабилитованим Веберовим методолошким индивидуализмом и тезама о утицају вредности и ставова на друштвене процесе. До те рехабилитације долази у тренутку кад се марксистичка теорија транзиције показала неспособном да објасни специфичности револуционарних процеса које је сама, схваћена као идеологија, изазвала. Наиме, показало се да су револуције које избијају после француске у великој мери разултат свесне примене готових модела. Реторика историјске нужности послужила је у њима као идеолошки мамац којим је требало навести масе да уђу у историју. Анализе примера комунистичке праксе разоткриле су недостатке Марксове мисли у домену научног објашњења света, али и огроман потенцијал који је као самоиспуњавајуће пророчанство испољила.[29] Но, осим што је показала да се замајац мотора револуције пре налази на страни идеја него економије, како се веровало, историја је марксистичкој мисли задала и друге ударце. Револуције су по правилу ницале у неиндустријализованим земљама и изводили су их сасвим ,погрешни' друштвени слојеви — традицијом ,оковано' сељаштво (,вреће кромпира' како би то рекао Маркс), и мале групе професионалних револуционара које су га споља потицале и организовале. Осим тога, изазов је марксистима упућивала и зачуђујућа жилавост немонетарних облика привређивања, какав је и ,породични начин производње', у судару са логиком капитала у експанзији.[30]

Дакле, током седамдесетих и осамдесетих, под притиском добро заснованих критика, пуцају дихотомистичка стакла на наочарима методолош-

---

[27] М. Екмечић, *op. cit.*

[28] Израз сковао F. Henriques, *Lov e in Action,* London, 1964.

[29] Претендујући да је својим ,научним социјализмом' открио ,природне законе историјског развитка' и пос. ,закон економског кретања модерног друштва' који ће ,нужношћу природног процеса' расточити капитализам, Маркс је своје следбенике намамио да се окушају као бабице историје и испуне његово пророчанство. За критички осврт на Поперову критику Марксовог историцизма: К. Чавошки, *Филозофија отвореног друштва,* фил. студ. Београд, 1975, 135-146.

[30] M. Godelier, *Transitions..., op.cit.*

ког пуританизма и започиње се са посматрањем нашег пара, традиције и модерности, у слободној љубавној игри. При том је увођење метафоре игре по својим последицама можда најзанимљивије. Наиме, свака игра као минималне предуслове подразумева свесне играче, правила и циљеве. Идеја свесног играча подразумева одређену слободу која омогућава избор при доношењу одлука. Ако таква слобода постоји, могућно је замислити најмање четири различита става играча према правилима игре – конформистички, стратешки, манипулативни и оспоравајући. У првом случају играч се потпуно предаје правилима и вуче искључиво оне потезе који су њима предвиђени, строго водећи рачуна да их не прекрши. У другом случају, играч тежи да у потпуности оствари сопствене циљеве, поштујући при том оквире успостављене правилима. О манипулацији може бити говора када играч само привидно поштује правила, а у ствари крши њихов дух, тежећи при томе да оствари максималну добит. На крају, играч може и отворено оспоравати правила игре и тежити њиховој промени.[31]

Модел игре нуди занимљиве могућности за анализу процеса транзиције, односно модернизације. Ако се присетимо Годелијевог одређења транзиције и преведемо га на језик модела игре, онда можемо говорити о друштвеној ситуацији у којој у различитом обиму важе два скупа правила: традиционални, који се разграђује и модерни који се тек конституише. Ако максимално упростимо ситуацију, можемо претпоставити да сваки играч, у сваком тренутку, може да бира између најмање осам различитих начина да одигра неки потез. Није тешко закључити да играчима са урођеним талентом за симултанке таква ситуација пружа шансу за велике добитке. О томе на најбољи начин сведочи употреба традиционалних симбола и ритуала у политичке сврхе којој у Србији прибегава већина странака. Разумљиво, реч је само о метафори, али нас она може научити да са пуно пажње размишљамо о томе шта неко стварно жели кад прибегава одређеном традиционалном облику понашања. Другим речима, може нас учинити осетљивијим за мотиве и значења људских поступака.

Пример добре употребе модела тумачења инспирисаног играма нуди нам француски социолог и антрополог Жорж Баландије. ‚Динамичка' социологија/антропологија, коју је он развио проучавајући последице колонијализма у Африци, такође се заснива на одбацивању крутог разликовања ‚традиционалних' и ‚модерних' друштава. Она се усмерава на конкретно проучавање начина на који се традиционални системи развијају и прилагођавају променама, не бивајући при том уништени. Циљ је да се утврди природа везе између тежње за остваривањем ‚модерних' економских и политичких циљева и обнављања ‚традиционалних' ритуала или сродничких и завичаних веза. Традиционалне структуре не производе поменуте тежње, али пружају друштвено прихватљиве и ефикасне оквире за њихово остваривање. Тако Баландије излаже критици уобичајено статично значење појма ‚традиционализам' које се своди на поштовање вредности и норми које потичу из дубоке прошлости и преносе се традицијом, и закључује да у фиксном значењу наведени појам нема научну ефикасност. Уместо тога, он предлаже да се анализирају конкретни облици испољавања традиционализма и наводи четири основне могућности. Прву од њих он назива ‚фунадаменталним традиционализмом' и одређује као понашања и ставове помоћу којих се тежи очувању елемената културе који су најукорењенији у прошлости.[32]

[31] G. Balandier, *op. cit.*, 60.

[32] Ibid., 121.

Фундаментални традиционализам је, дакле, најближи уобичајеном значењу појма традиционализам. Следећи облик испољавања већ уноси новину. Реч је о ‚формалном традицонализму' кога Баландије дефинише као одржавање институција, друштвених правила или других елемената културе чија се садржина променила, другим речима, који су добили нови смисао и функције, али задржали облик прописан традицијом.[33] Још занимљивији је случај са ‚традиционализмом отпора', који у колонијалној ситуацији обезбеђује страној управи тешко разумљив параван за локалне иницијативе које теже раскидању мрежа зависности.[34] На крају, Баландије наводи и појам ‚псеудо-традиционализам', којим означава инструментализовање постојећих или измишљених облика традиције ради давања смисла потпуно новим појавама, или остваривања циљева који су супротни традицији.[35] Баландијеова типологија традиционализама ослања се, у извесној мери, на раније поменуто разликовање могућих односа играча према правилима игре. Тако се у фундаменталном традиционализму препознају неки елементи конформистичког односа према правилима, у формалном традиционализму елементи стратешког, а у традиционализму отпора својства манипулативног односа. Аналогију између псеудо-традиционализма и оспоравајуће односа према правилима игре је нешто теже успоставити, мада псеудо-традиционализам својим прикривањем традицији супротних циљева ипак носи у себи црту оспоравања. На тај начин се разбија стереотип о тиранској традицији која заробљава људски ум и кочи промене у друштву, и уместо њега развија динамички модел у коме се на традицију гледа као на инструмент чијом употребом друштвени ‚играчи' могу да остваре своје циљеве. Баландије своју типологију традиционализама сматра погодним оруђем за анализу политичких прилика у условима транзиције. Тако он каже да политичке структуре које настају успостављањем ‚нових држава' у периоду транзиције не могу бити схватљиве становништву без прибегавања симболичком језику традиције.[36]

Транзиција, као историјски период у коме се изграђени скуп институција и правила руши и замењује новим, поставља на веома оштар начин питање легитимитета оних који су до тада владали, као и питање заснованости претензија ка власти нових елита. Управо у том домену се актуализује пуни потенцијал традиције као свесно спознате вредности. Позивањем на њу може се оправдати опстајање неке друштвене групе или облика понашања у новонасталим условима, али и легитимизовати положај нових елита или доказати заснованост новоуведених друштвених правила. У оба случаја неопходно је пронаћи одговарајућу вербалну или ритуалну форму успостављања стварног или измишљеног континуитета са сфером вредности које симболизује традиција. Другим речима, у процесима друштвене промене традиција схваћена као вредност, добија свој инструментални значај постајући спона између аспеката друштвене стварности који се све више удаљавају једни од других.

Крајем двадесетих година амерички историчари Чарлс и Мери Бирд записали су да: „Историја неке цивилизације, уколико је интелигентно замишљена, може бити инструмент у рукама те цивилизације."[37] Њихова

[33] Ibid., 121.

[34] Ibid., 121.

[35] Ibid., 121.

[36] G. Balandier, *Anthropologie politique,* PUF, Paris, 1984, 205.

[37] В. Сасман, *Култура као историја*, Рад, 1987, 45.

тврдња садржи две значајне претпоставке. Историја се схвата као категорија која може бити вешто или мање вешто замишљена, дакле као садржај нечије свести. Осим тога, историја дефинисана као производ интелигентног замишљања може имати и инструменталну вредност. Другим речима, захваљујући таквој историји могућно је остварити одређене циљева. Надам се да се на претходним страницама могло наћи довољно доказа за претпоставку да се закључци Бирдових могу односити како на историју неке цивилизације, тако и на њену традицију. Наиме, наведена претпоставка отвара могућност да се традиција неког друштва може посматрати не само као прост скуп веровања, знања и понашања која се као предања преносе са генерације на генерацију него и као вештим избором из претходног скупа или измишљањем створена темељна вредност датог друштва, као оно највредније што то друштво поседује и преноси.[38] Кад се свесно спознаје као вредност, традиција постаје ефикасан инструмент у рукама припадника неког друштва, управо као што је то и историја. Уосталом, главне традиције ‚историјских' друштава и јесу замишљене као ‚свете историјске приче'[39] У тренуцима криза и великих друштвених промена за њима се потеже као за средствима за објашњење и образложење нових стања, или као за кључним вредностима којима се треба изнова враћати. Дакле, кад се традиција одреди као свесно схваћена вредност, онда круто разликовање између традиционалног и модерног типа друштва губи значај. Као свесно схваћена вредност она је присутна и делатна у оба типа друшва, а поготову у фази транзиције из једног типа у други. У том случају уместо типолошких нагађања треба тражити одговоре на питања о идентитету група или појединаца које се на традицију позивају, о природи елемената традиције који се инструментализују, о карактеристикама тренутака у којима се то чини, као и о разлозима, односно мотивима таквих поступака.

Ако нам тек посматрање љубави у акцији нуди кључ за њено разумевање, онда тај кључ треба примењивати и у случају љубавника којима је овај рад посвећен – традиције и савремености. Усвајајући такав приступ наша ‚чиста' наука биће у прилици да се приближи степену успешности до кога од XIX века до данас досеже наша ‚примењена' наука.

Slobodan NAUMOVIĆ

TRADITION AND TRANSITION PROCESSES A SHORT STORY ABOUT LOVE AND SUPPRESSION

The simultaneous processes of disintegration of the previous and the paiful creation of new social types of which we all are witnesses bring back the theories of transition and modernization into the focus of scientific interest. After giving a short historical overview, the author singles out the main presupposition af these theories — the dichotomous typology of societies and the „domino theory" of change of their structural elements — and offers a possible critique of these theories. Taking Balandier's analysis of various types of traditionalism as an example, the author points to an alternative approach to the study of the fate of tradition in rapidly changing societies. The idea of tradition as a conscious symbolic value which can be effectively instrumentalized is central to this approach.

---

[38] Постајући свесна вредност, традиција поприма својства идеологије, а постајући идеологија, она постаје покретачка сила друштвених процеса. О проблему измишљања традиције: E. Hobsbawm, *T. Ranger, eds., The Invention of Tradition,* CUP, Cambridge, 1983.

[39] О косовској бици као средишњој теми српске традиције и историје: А. Петров, *„Косово – света прича српског народа",* у А. Ђилас, ур., *Српско питање,* Политика, Београд, 1991. 45-64.

Гласник Етнографског Института САНУ, књ. XLIII
Bulletin of the Ethnographical institute SASA, vol. XLIII
Београд, 1994.

Бреда ВЛАХОВИЋ
Етнографски институт САНУ, Београд

Оригинални научни рад
UDK 39:728.6

ТРАДИЦИОНАЛНО НАСЛЕЂЕ У САВРЕМЕНОЈ КУЋИ СРБИЈЕ

Кућа је један од чиниоца народне културе кроз који се одражавају многи елементи привредног и друштвеног развитка. Данашња кућа у Србији, сагледана кроз ту пројекцију, може се посматрати у три развојне фазе: природну, културну и индустријску, што значи кућу сточара и ратара, кућу пољопривредног села и занатлијског града и кућу у индустријским зонама. Кроз то се сагледава и стварање нових фаза традиције.
Кључне речи: кућа, традиција, привреда.

Проучавајући данас кућу и становање у Србији са становишта градитељског наслеђа, морамо се запитати шта је то традиционално у данашњој савременој кући. Упоређујући је са старијим кућама које су грађене у неколико карактеристичних типова, може се констатовати да је скоро ништа или врло мало традиционалног. Данашња зграда која служи за становање постаје, због јединствених и типизираних грађевинских материјала, комуналних инсталација, све више јединствена, без обзира на локацију и употребност, што је у супротности са кућом претходних раздобља, на чије обликовање је превасходно утицала природа (на облик и грађевински материјал), градитељска техника, начин привређивања, као и култура и уметност њеног предела и њених становника. Међутим, данашњу уједначеност на широким просторима не запажамо само у архитектури већ је то општа појава, пре свега у материјалној култури, али све више и у другим областима народног живота, поготово ако посматрамо и село и град као целину културног простора. На основу досадашњих испитивања и теоријских претпоставки, оваква појава се уочава у оним међупросторима када се стварају нови садржаји и облици у континуитету традиције једног друштва. Јављају се у смени културних елемената када једни због промене цивилизацијских садржаја губе свој смисао, а нови тек траже своје место у одређеној средини која их постепено формира у своје специфичне и себи својске облике. То је дуг процес.

На обликовање и садржај не само куће већ и насеља у целини основни утицај има привреда, која обликује и насеља и пределе и њене микроелементе, кућу у ужем и ширем смислу речи. Значи, кућу у смислу њене повезаности са имањем и ужем смислу, кућу као објекта за становање у коме се подразумевају сви они објекти који служе за организацију живота, што је нарочито значајно у пределима где су пољопривреда и сточарство основни начин привређивања, где се под појмом куће подразумева више самосталних зградица посебне намене које све заједно чине целину куће. Тај утицај привређивања на облик и функцију стана показује се у свим фазама развитка стамбеног простора и формирању развијенијих облика који чине традицијски континуитет.

Кућа као сачувани објекат градитељства на овим нашим просторима нема дугу историјску старост. Ретки су објекти чија старост може да се прати највише до два минула века. Велику вредност за проучавање градитељског наслеђа имају записи и проучавања Јована Цвијића и његових

сарадника и следбеника,[1] који су нам у записима сачували податке о градитељском фонду на великом простору Србије из краја XIX и почетком XX века.

Из ових описа и савремених етнолошких истраживања можемо рећи да се и поред великих промена у последњих 30 до 40 година, сачувало довољно оних елемената у основним карактеристикама куће који говоре о разнородном културном и привредном развитку, које је на први поглед тешко класификовати и довести до савремених облика. Мислим да је то врло успешно пошло за руком Фрањи Башу, изванредном познаваоцу градитељских прилика на простору Балкана. Он је у својим радовима указао на везу привређивања и развоја стана, нарочито у оним фазама када се појављују делатности које предстоје данашњој експанзији индустријске ере.[2]

Са становишта историјског развоја стамбеног простора, ф. Баш је уочио три фазе, а то су природна, културна и индустријска.[3] Прва фаза представља, по њему, развој куће у пределу – покрајини чија је природа утицала на основне облике станишта. То су, пре свега, планинска кућа сточара и равничарска кућа ратара. У другој фази – културној – уобличавају се две самбене групе: пољопривредно село и трговачко-занатски град, који је обично са околним селима живео затвореним привредним животом. Утицаји наших градова на село заостајали су за утицајима природе све док је земљорадничко-сточарска привреда била примарна. Још су очитији природни утицаји на развој становања у привреди са наглашеном монокултуром, као што је, на пример, сточарство или виноградарство. Ту су се обликовала одвојена сезонска насеља, као што су пивнице, колибе, катуни и салаши. Међутим, за насеља и станове у трећој фази у индустријским зонама је карактеристично да су се у великој мери осамосталила од природних особина околине и развијају се у складу са развојем савремене технике. Уместо природних утицаја на развој насеља у индустријским зонама утицао је у првом реду човек. На том степену обликовања стана развијају се поједини простори у оквиру стамбеног простора – кухиња, спаваће собе, остава. Од трговачких просторија одвајају се просторије за становање.

У индустријским зонама су се у великој мери, а понегде чак у великој већини, очувале куће које се са историјског аспекта могу сврстати у медитерански, средњеподунавски, динарски и јужнобалкански тип куће. Касније су, међутим, ти типови кућа све ређи и преовлађују куће карактеристичне за индустријске зоне. Развојем индустријске зоне настаје нови облик зграда за становање које још немају изграђен свој тип и немају коначан облик, већ се он тек ствара. Због тога куће у индустријској зони, која је код нас релативно млада и још у историјском развоју, не припадају историји већ су оне тек у стању оформљавања. Она је ипак, продрла изван индустријске зоне захваљујући савременим комуникацијама и преображају сељака у радника и разбила је јединство традиционалних кућа у појединим пределима.

Поставља се питање: да ли је та кућа индустријске зоне још у домену онога што се сматра традиционалним. О томе шта је традиционално већ смо

---

[1] У *Балканском полуострву* Јована Цвијића и Српском етнографском зборнику, одељку Насеља, забележени су главни облици насеља и кућа у Србији у периоду од краја XIX до средине XX века.

[2] Franjo Baš, *Stavbe in gospodarstvo na Slovenskem*, нарочито у радовима: *Rudarska hiša v Idriji (53-96)* и *Iz zgodovine hiše v Kropi* (29-52), *Gospodarsko poslopje v Savinski dolini (150-168)*, Ljubljana 1984.

[3] Franjo Baš, *Stavbe in gospodarstvo na Slovenskem — Uvod v zgodovino stanovanjske hiše na Slovenskem* (68-28), Ljubljana 1984.

рекли нешто у овом излагању, али било је о томе више говора и на неким другим местима.[4] Овде ћу, међутим, поновити неке основне чињенице.

Традицију у градитељству чини збир културних феномена који су условљени или који се формирају у различитим раздобљима, генерацијама, етничким и етносоцијалним групама, што указује да је и традиција променљива категорија, са дужим или краћим развојним фазама. У индустријски развијеним друштвима за анализу традицијског идентитета узимају се и новонастали елементи, који брзо проникну до колективног духа и селокупног начина живота. Сваки елемент је могућно повезати са традицијом ако се у даљој популацији покаже да их је етносоцијални организам усвојио у тој мери да их је интегрисао у појам традиције. Свака генерација у процесу онтогенетске социјализације ствара традицију свог социокултурног устројства које се, по правилу, развија у три етапе. После прве – апсорбујуће – етапе следи раздобље селекције, а следећа етапа се може означити као консолидациона, када се део нових елемената постепено уклапа у традицију. Ти процеси су некада бржи, а некад спорији. Брзи и садржајни су нарочито онда кад се дешавају промене и у друштвеном систему или у преломним фазама техничког и привредног развитка, као што је, на пример, развој индустријског доба почетком овог века.

Крај XIX и почетак XX века за развој куће у Србији вишеструко је значајан. У то време у Србију почиње да продиру европски утицаји у грађевинарству, најпре у градским а касније у сеоским насељима. Тиме престаје утицај источњачке, османлијске културе на обликовање насеља и становања, које је трајало пет векова. У то време и почиње интезивнији развој индустрије који се у грађевинарству најпре одражава у примени нових занатско, касније индустријски урађених грађевинских материјала који су примењиви у свим природним и свим привредним срединама. Усвајањем тих материјала усваја се и нови начин градње, нови облици и нови садржаји стамбених целина. Суштинске промене у становању дешавају се увођењем савремених комуналија, пре свега водовода и електрике, а касније плина и канализаије (мада ово ретко). Индустријско доба почиње са променама у градским срединама, али су промене постепено допирале и до села. У то време, поред сељака и грађана ствара се и сталеж радника, који ствара свој стамбени простор груписан око индустријских објеката. Осим тога индустријско доба доноси и многе новине у традиционалној култури села, на пример: индустријски урађени предмети за пољопривреду, пољопривредне машине, тканине, посуђе, што битно мења појам традиционалне културе. Она мења не само садржај у области тзв. материјалне културе већ и начин и организацију послова и живота. Дакле, појава индустријски израђених предмета за свакодневни живот, који се полако интегришу и постају саставни део културе. Кроз све те развојне фазе развитка задржавају се упоредо и стари аутохтони облици стана који се одражавају кроз динарску, односно сточарску кућу у виду старовлашког типа, или панонску кућу ратара.

Са ових становишта ако посматрамо насеља, кућу и становање у Србији и традиционално у њима, можемо рећи да су сада у Србији заступљени сви слојеви развоја који су поменути на почетку, значи: природни, културни и индустријски.

---

[4] Неколико саопштења на саветовању словачких етнолога у Попраду 1981. године, а посебно у раду E. Horvatove, *K teoretským aspektom problematiky tradicie,* објављен у *Národnopisné informácie, Národnopisny ústav SAV,* Bratislava 1981.

У планинским насељима западне и југозападне Србије и данас се налази аутентична дводељна и тродељна брвнара, типична за овај део Балкана, која се потврђује у сачуваним објектима и записима од друге половине XIX века. Овај динарски облик брвнара, међутим, по свему судећи, сеже у знатно дубљу прошлост и представља најаутентичнији и најоригиналнији облик нашег станишта који није потпао под утицај османлијског обликовања и опремања стамбеног простора. То је кућа балканског сточара, која је у основи сачувана до данас у околини Пријепоља[5], Новог Пазара, у планинским селима Рогозне и Копаоника[6]. У тим неприступачним пределима овај тип куће задржава се све док се изградњом путева простор не отвори. Онде почиње брза трансформација традиционалног начина градње од брвана на зидану и црепом покривену кућу. У тим насељима се не наилази на прелазне типове кућа, полубрвнаре, бондручаре и чатмаре, покривене ћерамидом[7]. За разлику од неких других предела Србије и у најновијој зиданој кући уочавамо да се задржао основни облик брвнаре пренесен у савремени грађевински материјал. У околини Пријепоља, па и у самом Пријепољу, осећа се да се нови облици кућа не удаљавају много од традиционалне динарске брвнаре квадратне основе, с кровом на четири воде.

Супротно предњем, у источној Србији, нарочито у подунавским насељима, преовладао је другачији однос према новој модерној кући. од скромне и врло функционалне куће моравског типа, са тремом или ћиндом, прешло се на зидање великих предимензионираних кућа које немају ништа заједничко са старом градитељском традицијом, а и врло мало са потребама житеља. Живот се ипак одвија или у старим кућама које остају ту негде у дворишту, или у новоизграђеним помоћним зградама у чијем саставу су и просторије за становање у виду тзв. летње кухиње и састоје се од кухиње и једне до две собе.

Друга, тзв. културна фаза одражава се у Србији у формирању варошица које обликују сасвим други облик кућа од онога на селу[8].

До средине XIX века варошице у Србији развијају се као тржнозанатски центри попут оријенталних касаба. Тек од осамдесетих година XIX века оријентални утицај није више примаран. Све више се осећа утицај европске архитектуре и цивилизације. У то време се у Србији развија нови облик варошица, пре свега нови тип варошке куће која је све до средине XX века преовлађивала у Србији. Ова кућа полако продире и у сеоску средину Поморавља, Шумадије и источне Србије. Кућу овог доба карактерише спајање радионице или трговине и стамбеног дела под један кров. Овај тип куће је и данас чест у Србији и представља традиционални слој у градитељском наслеђу и града и села. Сеоска кућа овог културног слоја развија се у оквиру стамбених потреба и грађевинских материјала и техника који поред основних материјала (дрво, камен или земља) користи и друге материјале (бондрук, чатма). Овај тип зграда карактеристичан је на целој територији Србије осим у Војводини. До данас су се сачувале зграде грађене овим техникама, али су у последњих двадесетак година ретко још у употреби. Замениле су их куће грађене у модерном савременом стилу и од савреме-

---

[5] Село Милаковићи код Бродарева и нека друга планинска села у западном делу Србије дају сликовиту потврду о томе.

[6] Ђорђе Симоновић, *Сеоски стан, Развој, стање и савремене програмске карактеристике сеоске породичне куће у Србији,* Универзитет у Београду – Материјали, св. 53, Београд, 1980, с. 3.

[7] Ђорђе Симоновић, нав. рад, с. 4.

[8] Бранислав Којић, *Варошице у Србији XIX века*, Београд, 1970.

них грађевинских материјала који све више преовлађују и у сеоским и у градским срединама у Србији и који се више не може обележити као локални тип, јер је исти не само у Србији него и знатно шире.

Свуда где је продрла индустријска фаза губе се трагови старог традиционалног наслеђа које је стварало своје облике на основама природних услова.

Развој појединих рударских или индустријских објеката праћен је настанком и развојем стамбених целина грађених за потребе радне снаге. Као пример се може навести Бор, радничка колонија која се данас развила у модеран град. Тридесетих година овог века за потребе рудника и топионице изграђена је стамбена колонија са неколико стамбених целина које данас чине старо језгро и око којег се формирало модерно градско насеље.

Упоредо са развојем куће и фазама њене трансформације мења се и унутрашњи распоред просторија, развој, функција и опремљеност. Овом приликом не можемо говорити о свим тим питањима. Поменућемо само неке кроз које могу да се покажу фазе развитка и укаже на промене у традицијским облицима. Кућа, односно простор са огњиштем првобитни је основни простор стана који се задржао све до средине нашег века у неким неразвијеним областима западне и источне Србије. У то време се отворено огњиште замењује штедњаком, црним, гвозденим, занатске израде, који још увек може да се купи на вашарима у источној Србији. У кућама по планинама западне Србије такође је још увек у употреби и саставни је део ентеријера старовлашке брвнаре. У развијенијим насељима брзо су замењени зиданим штедњаком или белим „смедеревцем", индустријским производом, који је и данас, заједно са електричним штедњаком, у свакој кухињи на селу и мањим градовима. Тако је првобитни облик штедњака у неким крајевима ишчезао док је у неким још увек употребни елемент. С тим елементом „кућа" прелази у фазу кухиње.

Може се такође пратити и развој лежишта, које је у суштини новија појава. Кревет, лежиште које је уздигнуто од патоса, за кратко време прошао је неколико фаза развоја. Први облик лежишта који је одигнут од пода је кревет који се састоји од два пара ногара на које се ставља неколико дасака, покрива сламарицом, пољавом, губером или неким другим покривачем домаће израде. Био је до недавно у употреби у насељима подунавског региона. Данас је управо у овим крајевима, појавом модерних, нових кућа, усвојен и најмоднији облик лежаја који нуди тржиште, мада се поред њега у старим кућама још увек налази по неки стари дрвени или гвоздени бели, који чини следећу фазу, за који се може рећи да је већ традиционални облик лежаја. Поред нових облика лежаја занатске израде још увек се задржао као покривач домаћи ћилим, губер, серџада или неки други облик покривача домаће израде. Данас се они употребљавају и као украсни прекривачи. То је један од оних предмета који сеоско становништво доноси и у градске станове.

Кад је реч о посуђу, и оно се мења упоредо са развојем кухиње и места за кување. Отворено огњиште је подразумевало посуђе од глине и метала које је било и обликовано тако да је било погодно за кување на отвореној ватри, било да је стајало на огњишту или је висило изнад њега. Развојем, односно затварањем огњишта у обликоване штедњаке – гвоздене или зидане, развијају се и облици посуђа који су све више индустријски производ и прилагођавају се равним површинама штедњака. Посуђе које се употребљава у преради млека највише је задржало своје првобитне облике. Оно је већином израђено од дрвета. То су разни облици карлица, качица, каца. Оно

се задржало тамо где се задржао и млекар као посебна наменска зграда у оквиру стамбеног простора сточара.

Из свега што је ове изнесено види се да је у савременом укупном градитељском фонду ипак сачувано доста традиционалних облика и елемената, пре свега у оној мери и на оним просторима у којима су се задржали стари облици привреде па, према томе, и станишта. У савременом градитељству Србије, међутим, мало се тога среће. У ствари, потврђује се она чињеница да се традиција надограђује и да ствара увек нове облике и садржаје који одговарају општем културном и привредном развитку. У случају овог савременог можемо рећи да и једно и друго изграђује свој идентитет и да полако улазимо у ону другу фазу развоја традиције који смо поменули раније а то је консолидација. На основу традиције, привреде и културе створиће се неки облик који ће одговарати нашем човеку и његовом друштвеном окружењу.

Breda VLAHOVIĆ

TRADITIONAL HERITAGE IN THE CONTEMPORARY SERBIAN HOUSE

The contemporary house built in Serbie today is losing connection with traditional heritage. However, the houses found on the territory of Serbia today belong to architecturally different types. These types of houses and settlements in most cases point to the natural surroudnings, culture and art of a particular region, as well as the way its inhabitants earn their living. After examining basic characteristics of housing, F. Bosh, have identified three phases of development. His classification can be applied in our case. The first stage implies a house built in a particular region or province whose environment had an impact on basic forms of settlements. It is the house of a cattle breeder and a farmer. In the second, cultural stage, two types of housing can be distinguished: agricultural village and commercial and craftsmen's town, with several variants. In the third, industrial stage, architecture is no longer dependant on the characteristics of the environment; it has followed the development of modern technology. In this still formative phase, the house is losing local characteristics of architectural heritage.

Гласник Етнографског Института САНУ, књ. XLIII
Bulletin of the Ethnographical institute SASA, vol. XLIII
Београд, 1994.

Мирослава ЛУКИЋ-КРСТАНОВИЋ
Етнографски институт САНУ, Београд

Претходно саопштење
UDK 398.1:316.658

СХВАТАЊА РАДА У СЕОСКОЈ СВАКОДНЕВИЦИ

Година протиче у свакодневним пословима у кући, башти, радовима на њиви и периодичном светковању. Уобичајене активности су прожете и разноврсним ситуацијама (догађајима) које откривају другу стварност. Сеоска причаоница нам пружа безброј примера – прича које осликавају село и његову радну свакодневицу. Идући трагом „прича се, догађа се" улази се у комуникацијски лавиринт помоћу кога се могу тумачити схватања, ставови, вредности и норме понашања.
Кључне речи: село, рад, свакодневица, приче

Ово је време елементарне силовитости живљења и лутања кроз лавиринт тескобности: време трена и трајања. Једна од многих постојећих свакодневица.

Свака свакодневица има своје тумаче, исказиваче, проказиваче. Она је подложна критици свакодневице неког другог времена или других простора; или је критичка надстварност чини неподношљивом или се упушта у критику саме себе.[1] Дакле, све што се одвија пред нашим очима има критичке вредности у систему значења као пожељно/непожељно, добро/рђаво итд. Људи свакодневице бирају своје исечке живљења који су за неке све, за друге *ништа*, за неке треће *нешто*. У студији *Критика свакидашњег живота* Хенри Лефевр је дао приступ тумачењу свакодневице упоређујући класични театар и Брехтов епски театар. Класични театар трансцедирао је свакидашњи живот употребом хероја, ситуација, формалне логике јединства, лишавајући их нечистих страна и пројицирајући чврсте уоквирене линије. Брехтов епски театар урања у свакидашњи живот, он га не чисти већ осветљава његове противуречности.[2]

(Не)обични догађаји 1992-1993.

Већ више година повремено обилазим села: Бања надомак Аранђеловца, Калањевци код Белановице (околина Рудника) и Доња Горевница крај Мрчајеваца, и боравим у њима. Заинтересовани се могу информисати о топографским одликама ових села, класификованих према административним и предеоним целинама, некад и сад.[3] Сеоски живот, међутим, утврђује

[1] Henri Lefebvre, *Kritika svakidašnjeg života,* Zagreb 1988, 26

[2] Ibid, 20-21.

[3] М. Ђ. Милићевић, *Књежевина Србија,* Београд 1876, 225-304, 307-358; Б. Дробњаковић, *Јасеница,* Српска академија наука и уметности, СЕЗб 25, Насеља 13, Београд 1923, 210; Н. Пантелић, *Наслеђе и савременост, Друштвени живот у селима чачанског и горњомилановачког краја,* Етнографски институт Српске академије наука и уметности, Посебна издања 35, Београд 1991, 7.

сопствена правила у препознавању, груписању, омеђавању, што зависи од положаја насеља, структуре становништва, друштвено-историјских околности итд. Лоцирајући феномен рада у одређеном простору и времену, циљ ми је да укажем на неке његове традиционалне и савремене сегменте у обликовању разноврсних схватања.

Постоји оно што се назива *уобичајени живот.* Свет ће рећи: „Па живи се, ради се". Година протиче у свакодневним пословима око куће, баште, сезонским радовима на њиви, светковањима, дружењима и посетама, успутним ћаскањем испред продавнице или у кафани... Изгледало би да ништа не ремети хармонију приближно идиличној слици сеоског пејзажа. Посматрач или слушалац ће се задовољити оваквим призорима, градећи стереотипе и моделе у обликовању комуникацијског система. На маргини остају догађаји, успутни или громогласни, који ремете сагласје, расветљавајући и другу страну сеоске свакодневице. Тиме несвакидашње улази у епицентар свакодневног, препуштајући се уходаним токовима живота.

Сеоски дух свакодневице одражава оно што је садржано у појмовима РАД И ЖИВОТ (подсећам на претходну синтагму: живи се, ради се.) Зато се већ на самом почетку доводи у питање подвојеност феномена рад и доколица. Јер, схватање рада на селу подразумева послове на њиви, у воћњаку, винограду, башти, око стоке; активности везане за светковине (славу, Божић, Ускрс), свадбе, испраћаје у војску, или припреме сахрана, парастоса: (рад = животни циклус). Међутим, дружења, пријем и размена инфрмација (испред продавнице, у кафани, слушање радија и гледање ТВ, успутна ћаскања и договарања) улазе у видокруг рада, јер га осмишљавају и усмеравају. Очито је реч о нераздвојивости продуктивне делатности од целокупног живота. *Срећен Вукосављевић* у студији *Историја сељачког друштва* је записао: „Сељачки рад није само привредна делатност усмерена на зараду, него и једна животна функција скоро слична физиолошкој. Животни циклус је што и радни".[4] Непотребно је да говорим о тој архетипској повезаности човека на селу са земљом и небом, укроћеним господарима. Подсетићу да у етимологијском тумачењу, реч рад (старословенског порекла) првобитно је значила: бригу, бринути се, желети, волети, чувати, настојати, деловати, обрађивати.[5] Етимологија ове речи, дакле, упућује и на првобитну стваралачку основицу рада, те говори и о његовом духовном пореклу. То представља и основу исконског схватања рада на селу. Рад се, међутим, прилагођава разноврсним свакодневицама (мирним и бурним) у којима се прожимају навике и промене. Тако, РАД – ЖИВОТ изграђује на селу сопствени сценарио у коме се издвајају навике, стереотипи, вредности и норме понашања. Из сеоске причаонице, тог отвореног театра, излазе доживљаји преточени у приче као драме и анегдоте. О чему се прича, ћаска, говорка, сплеткари? Како житељи села виде своју радну свакодневицу?[6]

Приповедачи и јунаци: сељак (пољопривредник), викендаш, полутан („онај са сталном платом"), занатлија, препродавац, избеглица.

---

[4] С. Вукосављевић, *Историја сељачког друштва,* Социологија сељачких радова III, Београд 1983, 374.

[5] P. Skok, *Etimologijski rečnik hrvatskog ili srpskog jezika,* Zagreb 1973. с. в. рад; В. С. Караџић, *Српски речник*, Београд 1935, с. в. радити.

[6] Током боравка у наведеним селима сакупила сам грађу која се односи на обичаје везане за радне активности и схватање рада. Искази су поткрепљени многим примерима преточеним у приче. Издвојила сам казивања у којима се говори о догађајима који су највише заокупили сеоско јавно мнење.

Причања о ценама

О млеку, сиру, кајмаку, јајима, највише се говори кад се преточе у цене. О ценама причају и они који купују и они који продају. Обично ни једна страна није задовољна. На пример, купци — викендаши се жале на безобразлук сељака који ударају цене млека, тек нешто јефтиније него у продавцници: „А они немају ни амбалажу, ни транспорт". Продавци имају своју логику: „Ако нећете, наћићемо другог и продати; у све ово је уложен труд и рад." Викендаши се препиру око тога ко је платио јефтиније, односно скупље млеко, а сељак се жали на трошкове и послове око справљања овог производа.

(Прича пољопривредника и викендша)

Причања о маркама

Марке царују. Колико јуче, по Бањи је кружила прича: један пинтер се хвалио једном каменоресцу и продавцу како они нису никакви приватници, јер немају толико марака колико он: „Сине, дедер ми донеси онај кантар да измерим марке". И, то је прошлост, јер сада у сваку кућу уђе марка, а „Тесле" и „Његоше" држе под шпоретом (ускоро и за пошталу). Синдром марке је одредио нова купопродајна правила: три, четири жене су у договору — прво се одгледа ТВ дневник, види нова курсна листа, све то израчуна, прерачуна и у већ брзом берзанском маниру, окрене телефон, направи договор и стартује. Телефонски разговор Београд-Бања: „Пошто ти је кајмак. Па, зна се, две марке. А, јел' може у динарима. Не може. Марка је марка". Онда крену друге приче: како је овај или онај насео продајући теле у откупној станици за динаре, па јурио дилере да то промени у марке и тим трансакцијама изгубио 50 марака. Договори се одвијају и у ходу испред продавнице, или се заседне у кафани да би се разменила искуства у „финансијским заврзламама"; колика је цена жита, колико данас вреди марка... Данас се сви послови у селу наплаћују у маркама: поповске услуге, надничења, занатски радови.

(Прича пољопривредника, занатлије и домаћице)

Причања о џаковима

У селу као и у граду, све се пуни, оставља, чува „за не дај Боже, црне дане": у подрумима, шупама, гаражама, на таванима. И, све се зна: колико ко има џакова брашна, марака у сламарици, вина, зимнице. Прича се да су муж и жена из села, иначе богати, од свог синдиката у фирми у којој раде, добили по џак кромпира, брашна, лука. Једни веле: „Лако је њима кад раде за плату, па се још огребу о синдикат." А одговор следи: „Радите и ви на земљи и у фирми, па да видите како је то лако!"

(Прича пољопривредника и полутана)

Причања о комасацији

У последње време у селу се говорка о арондацији, комасацији. Одмерава се, премерава, омеђава, размеђава. Људи су се већ завадили око тога. Комшија хтеде да врати земљу — дедовину која је арондацијом припала друштвеном газдинству. Онда је један из Аранђеловца купио ту земљу од друштвеног газдинства. Комшија тражи да му се врати та земља, а овај други тврди да је то његово имање, јер га је купио. Човек се потом разбесни, па преоре тек изникли кукуруз на тој земљи. Сад се суде. Прича се да ће у свему најбоље проћи адвокати.

(Комшијска прича)

Причања о сналажењима

У селу се већ надалеко тргује угљем, бензином, сољу. Одлази се у Румунију, Бугарску, купује, а затим у селу препродаје. Други, пак, уз помоћ својих синдикалних бенефиција, у „Колубари" набављају угаљ и продају у селу. О „шверц-комерцу" се још увек ћути или се упире прстом на неко друго село. Па, ипак, у тополском крају круже и приче о друмском шверцу нафте. Зборно место окупљања (у групи по 4 до 5 младића) јесте Буђин гроб на улазу на Ибарску магистралу. На смену сачекују камионе из Грчке, Бугарске; договорно, нафта се претоварује у бурад и даље транспортује. У селу се прича да је дошло и до физичког обрачуна две групе младића, јер су једни имали реализовану продају, али не и нафту.

У селу се свако хвали о свом сналажењу: на пример прави лутке, мајсторише...

(Кафанска прича и успутна ћаскања)

Причања о надничењу

Стигли су. Сместили их у зграду која је раније припадала војсци. Жене и деца из Босне. Дошли су у јеку сезонских радова и кренуше у бербу кукуруза за своје прве наднице. Међу њима има и жена са „асфалта", кажу, први пут на селу. Жале се да је посао тежак. Зарадише по једну „црвену". Али, појавише се сеоске надничарке и запретише надничаркама — избеглицама како ће бити отеране, јер обарају цену њиховог рада. Други газда је морао да дигне цену на две црвене. Данима се о томе говорило по селу.

Било је и случајева да су за надничаре узимали Русе и Румуне са аранђеловачке пијаце. Радили су за мале наднице и храну. Прича се да је најгоре са домаћим надничарима. Воле да попију и раде онолико колико им треба за пиће; заврше у кафани.

(Прича надничара и газде)

Причања о моби

Говоре мештани да је све мање моба (комшиања, прела). Када су вршаји, онда једни другима испомажу комбајном. Постоји договор: увече се окупе и договре код кога се иде и колико има посла. Обавезан је и ручак. Али, ови уобичајени послови имају и своје драмске заплете. Један обећао комшији да дене сено, али тог дана је отишао код другог да пожње жито, односно, врати позајмицу. После завршене једне њиве, одлучи да оде и помогне комшији. Али, договор је договор, и њива мора да се заврши. Комшија остаде без помоћи, и од тада не говоре.

(Мобарске приче)

Причања о старим рецептима

Несташицаа подстиче нужду да се поново опробају стари рецепти или је реч о еколошком прочишћавању („здравије је"): производи се цеђ, домаћи сапун, коприва се користи као средство против биљних штеточина, све је мање прскања воћака и употребе пестицида. Улазе у моду тзв. сељачке коке носиље — оне домаће голошијанке, гаћанке, пирге, јер је концентрат за живину скуп. Меси се хлеб, али неке домаћице купују хлеб, јер неће да буду беле од брашна. Улази у моду пешачење или бицикли, нема аутобуса.

(Моја запажања)

Причања о светковању

Време свадби. Немаштина је, а свадбе се праве ли праве, каже једна Бањанка. Стока се спреми с пролећа, пиће купује од продаје крава, а од пијачне зараде се купују девизе и понедељком одлази у Румунију да би се купиле салвете, пешкири, кошуље, чачкалице, ћебад... Све је спремно за свадбу. Прича се да је свадба била домаћинска и нема везе што домаћин грца у дуговима.

(Сватовска прича)

прича се...

Нема кише. Суша, „пуције расцепила земља". Нема воде. Град упропастио летину. Шљиве напала болест „шарка". Снег велики пао „до колена".

(Успутна ћаскања мештана)

Епизоде, догађаји исказују се у свом трајању: искрсавају и опстају у нарацији. Памте се. Они показују не само како људи живе, већ како мисле и тумаче своју свакодневицу.

Схватање рада уткано у приче разоткрива једну *контрадикторну реалност*. Такво виђење подразумева да се рад тумачи као егзистенција, стил живљења и комуникација. Односно, у сеоској средини рад се схвата кроз његову суштину: стварање – задовољење; његову динамику и променљивост (пренесено – стечено) и његову комуникативност у успостављању и обликовању међуљудских односа. Те универзалне и исконске функције рада опстају у свести и понашању наших јунака. Међутим, откривање порука прича указује на следеће:

О раду се мање говори као производној делатности, а више кроз његову финализацију (продукте) и потрошњу. Дакле, све што се засејало, преорало, пожњело, напојило, узгајило представљају активности које се подразумевају као уобичајена пракса, те остају на маргини знатижеље сеоске причаонице: добро иде, лоше иде, ради се... Оно што голица сеоско мњење јесу радне ванпољопривредне делатности. Зато ће се препричавати информације о галопирајућим ценама, о надмудривању са дилерима, о снабдевачким и препродавачким пустоловинама, о пуним и празним подрумима, о светковању и испомагању. Рад се посматра кроз друге оперативне видове: добро обављен посао, брзо обртање новца, успешно транспортовање робе, рационална рачуница и вешто трговање. „Мерење марака на кантар', „тржишно пословање телефоном", „број цакова у подруму"... могу се речником Жана Бодријара назвати „циновски ритуал знакова', односно симбола у сфери радне етике. Рад се може репродуковати као друштвено усмерење, као рефлекс, као морал, као сагласност, као контрола...[7] Вреднује се углавном оно што подстиче радну динамику у правцу купопродајних активности и сналажења у монетарним иновацијама и калкулацијама. Финансијски речник који постаје саставни део сваког дијалога: „девизни курс", „инфлација", „продаја и куповина девиза", „обртање новца"... у берзанском маниру симболизује модеран тренд у пословању. У једном кодираном систему значења садржаја прича, ова друга енергија рада постепено потискује значај уобичајених производних послова. Схватање рада у селу прилагођава се глобалној друштвеној свакодневици која се у свом трајању мења из часа у час. Зачудо, међутим, све то добија свој уходан ритам који не ремети неприкосновеност обичајне радне праксе: мобе, светковине и организацију

[7] Ж. Бодријар, *Симболичка размена и смрт*, Београд 1991, 21.

производње. Схватање рада открива и неке појавности које се огледају у васкрсавању старих, већ испробаних рецепата, односно радних делатности: прављења цеђи, сапуна, коришћења коприва против биљних штеточина... еколошко прочишћавање и/или призивање предака? У игри симбола, снага и глорификација рада огледа се у креирању и планирању живота (сада све више проблемом преживљавања). Наведени постулати јасно показују да наслеђено и усвојено као искуствено коегзистирају у једном времену и простору обликујући „стил економисања"[8] и радни фолклор.

Схватање рада је условљено облицима и одликама *међуљудских односа.* Село (у овом тренутку), а све мање варошка пијаца постаје тржишни микрокосмос. Зна се шта ко ради, ко продаје, ко купује, колкико кошта, ко има, ко нема. Локална заједница успоставља равнотежу у тржишном пословању, изграђујући одговарајуће односе и груписања. У тумачењу „сеоског рада" обично се полази од утврђених идентификационих обележја као модела и канона у препознавању, разликовању, груписању. У свести људи промичу, али се и уобличавају идеализоване слике – препознатљиве, етикетиране. Ставови изграђују такве вредносне механизме који истичу релацију МИ-ОНИ. Помоћу ње се улази у поље стереотипа који омогућавају лакше сналажење у сврставању, јер генерализују, поједностављују и апсолутизују.

Рад у вредносном систему (продаја – куповина – размена) јесте регулатор односа у којима се преплићу надређеност/подређеност, моћ/немоћ. Неки се сматрају богатијим, други сиромашнијим, једни мисле да су угроженији, други да су заслужнији: „Лако је њима кад им синдикат даје..."; „Лако је њима кад све наплаћују у девизама"; „Нама је теже, јер се никад не зна да ли ће град или мраз да уништи летину..."; „Дошли су и узимају нам наднице"; „Наши надничари мање раде него они који дођу". Стереотипизацијом се долази до општих модела у категорисању: „На селу се теже ради и зарађује, него у граду", или „У граду је теже, ничег нема, а у селу је лакше, свега има"... Тачно. Научени смо да верујемо у одређене моделе и њима да се руководимо. Свако одступање покрива се другим моделом који често настаје обртањем ставова и инверзијом речи: на пример, град се посељачио, а село поварошанило. Укалупљеним ставовима, међутим, лако је манипулисати. Политичке и идеолошке стратегије у конципирању официјелне економске политике и јавног мнења постају погодно средство у истицању разноврсних антагонизама: унутар локалне заједнице (нпр. између пољопривредника и полутана; произвођача и потрошача – викендаша); између две локалне заједнице (нпр. Бањанци и Рудничани), између избеглица и „домаћих", између села и града (житеља села и житеља града), итд. Композициони оквир прича и начин на који се поруке прича емитују, односно, преносе откривају све те антагонизме, који имају своје позитивне и негативне конотације у вредновању сеоске радне свакодневице. Због одређене обазривости, приче – случајеви се често исказују у трећем лицу или је њихово порекло неодређено, чиме се задржава позиција неутралног посматрача: „причао ми је; њему се десило, тога има код њих (неко друго село)...", или „прича се, десило се, догађа се". Усвајањем или дистанцирањем од (не)обичних догађаја утврђују се позиције радне етике у вредносном систему: пожељног и непожељног: много се ради, тешко се ради,

[8] „Економисање – то су аспекти разноврсних културних појава, али аспекти од којих се састоји јединствена и релативна аутономна област људске егзистенције, културе." З. Бјали, *Нека питања економске антропологије. Типови економског етоса код источних и западних Словена у 19. и на почетку 20. века и њихове основе погледа на свет.* Проблеми етничке дистанце 2, Београд 1987, 135.

савесно се ради, поштено се ради, несебично се ради, плански се ради и vice versa. Међутим, универзални етички принципи рада понекад уступају место вредновању конкретних акција у којима се рад глорификује као „добро обављен посао". Рад у селу се схвата и онако како га свакодневни живот обликује и како га друштвени и државни ситем усмерава и контролише. У широком спектру делатности појам рада у суштини задржава своје егзистенцијалне функције, док се његове структуре и међуструктурални односи преобликују и трансформишу.

У наслеђеним и новоприхваћеним ставовима (схватањима) рада издвајају се две категорије: *сељачко* и *село* које појмовно опстају док се садржински мењају, преобликују. Између опонашања и привида да је реч о „правом," сељаку и селу, односно, „изопаченом" сељаку и селу, постоји и оно треће: спознаја и уверење да они то и јесу и нису. Контрадикторност свакодневице то показује: узгаја се кукуруз, држи стока, тргује бензином, нафтом и дрангулијама из Румуније; живи се од земље, уплаћује пензија и користе синдикалне бенифиције. Схватања сеоског живота онако како га виде његови житељи исказује се у метафоричном и стварном облику при чему је тешко повући границу где престаје традиционално и почиње савремено и vice versa.

Дакле, свакодневица, и прошла и садашња, опстаје у свету добро уходаних стереотипа (наслеђених и новостечених) конвенција у понашању, као и у свету разноврсности, неухватљивости и неправилности – шаролика појавност. У њој царују заплети и расплети. Она опстаје у мрвљењу сопственог времена, простора и односа.

Miroslava LUKIĆ— KRSTANOVIĆ

A VIEW OF WORK IN EVERYDAY COUNTRY LIFE

This paper analyses everyday country life (Western Šumadija). Placing the phenomenon of country work in a particular place and time (1992 and 1993), our aim was to point to its traditional and modern segments and their role in the formation of different standpoints. On the basis of field research, we have composed stories of villagers (about prices, the German mark, sacks, a day labourer's work, etc.) They have served as a starting point for the communicational and symbolical analysis of various labouring activities, i.e. the creation of a stereotype in the formation of understanding. In contradictory situations that everyday life brings with it, country work, as perceived by villagers, manifests itself through traditional forms and sterotypes, but at the same time follows and immitates new economic trends, forming in such a way the folklore of everyday life.

Гласник Етнографског Института САНУ, књ. XLIII
Bulletin of the Ethnographical institute SASA, vol. XLIII
Београд, 1994.

Добрила БРАТИЋ
Етнографски институт САНУ, Београд

Прегледни чланак
UDK 398.41

БАУКОВА МРЕЖА

Одсликавајући потребе друштва, колективна имагинација ствара читаву породицу демона којима брижни родитељи и старатељи кад затреба плаше непослушну и злочесту децу. На чудноват начин пресликана у демонски свет, традиционална породица говори о себи кроз страшила за децу, без којих несоцијализовани мали дивљаци изгледа не могу прихватити тешко бреме културе.

Кључне речи: демони, страшила за децу, социјализација.

Мада васпитање деце представља једну од основних функција наше традиционалне породице, чини се да етнолошка истраживања овом надасве важном проблему нису посветила довољно пажње, па разнолоки свет сваковрсних демона, којима се плаше непослушна дечурлија није добио заслужено место у проучавању традиционалних облика социјализације. Ипак, шаролико богатство, најразноврснијих сподоба, којима се „утерује стах у кости" непослушне и злочесте деце представља изузетно погодан оквир за испитивање традиционалних облика социјализације, који су се, пре свега, одвијали у породици све док савремено друштво није створило институције као што су школе, дечји вртићи и слично. Могло би се рећи да су „мали дивљаци" у традиционалном друштву били брига породице, која преузима готово комплетну обавезу око васпитања, односно увођења појединца у друштво, о чему сведоче и народна веровања; наиме, осликавајући потребе друштва, колективна имагинација ствара читаву породицу демона којима брижни старатељи, кад затреба, плаше непослушну и злочесту децу. На чудноват начин пресликана у демонски свет, традиционална породица говори о себи кроз страшила за децу без којих несоцијализовани „мали дивљаци" изгледа не могу прихватити тешко бреме културе. Најпознатије натприродно страшило којим се плаше непослушна деца у оквиру српских народних веровања је свакако *баук*. О овом бићу су, ипак, сачувани релативно скромни подаци, вероватно и зато што су истраживачи поклањали мало пажње једном „неозбиљном" демону који је могао заплашити само немоћну и наивну дечицу.[1] Могло би се рећи да материјал о *бауку* и њему сродним бићима на својеврстан начин говори о (традиционалном односу) према деци и њиховом маленом свету који одрасли не узимају озбиљно, већ га посматрају са недодирљивих висина, потпуно недоступних оним припадницима заједнице који још увек *бауљају*, односно ходају побаучке; ови изрази очигледно изведени из појма *баук*, означавају заправо четвороножни (дечји) ход, односно невеште покушаје кретања једног „недораслог" четвороношца. У Ријечнику Вук Караџић каже да ићи *побаучке* или *бауљати* значи исто што и „ићи на ногама и на рукама (као баук); највише се говори за малу дјецу која још не могу управо да иду него тако пужу". (Караџић, в. Бак, Бауљати, Побаучке). Чини се, заправо, да је колективна имагинација кроз ове појмове истакла четвороножни ход као

[1] О *бауку* видети: (Петровић, 1933: 104-107); (Петровић, 1948: 328-337, 180-181); (Караџић, в. Побаучке, Бауљати); (Михајловић, 1986: 53-57); (Lovrić, 164); (Миодраговић, 305); (Кулишић, в. Баук).

погодан симболички израз укупне ситуације „малих дивљака" који се налазе на тешком и напорном путу постепеног укључивања у тајанствени свет одраслих. Или, другачије речено, ходање *побаучке* изазива снажне асоцијације на животињски начин кретања, који ће дакако, социјализацијом бити „исправљен" и уздигнут до достојанства људског бића.

Уосталом и одраслим људима се дешава да привремено падну са „хуманих висина" на којима се изгледа није лако увек одржати, па се за пијанце увек каже да *бауљају*, јер су попут деце и животиња, привучени неодољивом снагом Земљине силе теже; тако се *бауљање*, односно ходање *побаучке* може схватити као надасве мешовита игра речима која свакодневне животне ситуације неприметно доводи у везу са огромним „еволутивним скоком" који двоножног човека дели од четвороножне животиње. Зато се свако одрастање може симболички приказати као постепено израстање из (анималне) „фазе бауљања" до достојанственог, типично људског подвига усправног хода.

Утолико је јасније зашто је застрашујући лик *баука* „наоружан" којекаквим животињским атрибутима који лако могу збунити и најодлучније истраживаче народних веровања. П. Ж. Петровић је у раду *О бауку* сакупио разнородан материјал о овом бићу које се зависно од локалног укуса, идентификује са дивљим животињама – вуком или медведом. (Петровић, 1933: 104-107; Исти, 1948: 337). Сматрајући да се мора определи за једно решење поменути аутор закључује да је *баук* заправо персонификовани, до натприродних димензија уздигнути медвед. Ипак, овакво опредељење заиста није потребно, јер анималну (над)природу баука подједнако добро персонификују обе дивље зверке које су способне да „утерају страх у кости" и најхрабријем човеку. Узимајући у обзир претходну анализу, можемо слободно рећи да је баук персонификовани страх од животињске природе у нама, коју васпитањем, дакако, треба укротити, али која и даље остаје скривена и притајена, способна да свако људско биће повремено „обори на колена" и натера га да *бауља*. Уосталом, познато је да се непослушна и немирна деца плаше вуком, лисицом или којом другом дивљом животињом, које се налазе „с оне стране" родитељске заштите и уопште света који одрасли оличавају и у који (васпитањем) уводе „мале дивљаке". При свему томе чини се да ипак медвед изазива најснажније емоције и најчудније асоцијације, јер је реч о животињи која се повремено усправља на две ноге, а мечкарима је успело да ову дивљу и опасну зверку натерају да „шени" и забавља радозналу дечицу на сеоским вашарима симболишући тако надмоћ људске свести над немуштом медвеђом снагом. Утолико је јасније зашто медвед има одговарајућу улогу у традиционалним представама о митским прецима људи и зашто одређене категорије митских дивљака служе као погодна замена за специјализоване демоне којима се плаше непослушна деца (Братић, 1993).

Ипак, мора се рећи да мистериозно страшило звано *баук* чудотворном игром колективне имагинације поприма најразличитије форме, па је тако вучја или медвеђа „кожа" понекад замењена правим натприродним обличјем; веровања из Груже приказују *баука* као црно и трапаво биће које се крије по тајанственим, мрачним буџацима, у подрумима, на тавану, али у напуштеним кућама, што је, уосталом, карактеристично и за већину других демона који су добили задатак да „утерају страх у кости" непослушне и недоказане деце (Петровић, 1948: 337). Реч је о идејама које леже у основи свеколиког натприродног света који се дакако скрива тамо где друштво не допире својим непосредним деловањем. Представе о *бауку* само су уне-

колико прилагођене дечјем доживљају, па се невидљиво натприродно страшило радо крије у кући, тако да може одмах и непосредно „деловати", ако деца постану претерано немирна и својим понашањем прекораче социјално дозвољене границе. Јер, *бауци* наводно нападају и даве непослушну децу у мраку, а невидљиво присуство страшних бића нестрпљиви васпитачи, по потреби, дочаравају *баукањем*, односно мумлањем и стварањем чудних, неартикулисаних звукова који плаше наивну дечицу (Петровић, 1948: 337). Тиме је можда најсликовитије изражена сама суштина овог демона који представља *оличење страха* као најмоћнијег и најделотворнијег средства за упућивање у строге законе социјалног живота; онај ко одбије да се повинује постојећим правилима биће, дакако, кажњен изгоном из друштва – сатеран у мрачни буџак куће, бачен дивљим зверима, остављен на милост и немилост *бауку* који у сред друштва живи свој аветињски живот, хранећи се обилато људским страхом. Тако се мама (крадомице) очас „претвара", учећи дете да сигурност и заштиту мора заслужити одричући се свега онога што је „прекривено мраком" па као такво мора остати скривено у буџацима социјалног живота.

Могло би се рећи да *баук* плаши (наивну?) дечицу, али зато своју аветињску егзистенцију заправо потврђује преко одраслих чланова друштва који *баукањем* отеловљују његову огромну моћ; разлика је једино у томе што се деца искрено и с правом плаше *баука*, док су њихови васпитачи заборавили на страх, па се *бауљајући* и несигурно ослањају на своје социјалне улоге које су, уосталом, створене уз помоћ истог натприродног страшила. Кријући своје „мрачно лице" иза сабласне егзистенције *баука* родитељи и васпитачи наивно верују да владају демонском енергијом бића које снагом инерције „везује у чвор" читаве генерације плетући невидљиве конце на којима почива „овај свет". Јер, искрени дечји страх од непознатих и необјашњивих сила временом мора прерасти у ирационалну стрепњу која се више не може објаснити „инфатилним бауком" чија је мистерија наводно откривена, па се натприродно страшило напросто растаче и постаје безопасно биће, обична тлапња. И управо на тој тачки почиње стварна моћ овог чудовишта које дозвољава да му се одрасли подсмевају, уљуљкани наивним уверењем да су га разоткрили; јер, нико „озбиљан" не верује у оностану егзистенцију бића које може непосредно створити *баукањем*, односно смешним мумлањем, које ће, дакако, уплашити само „наивне". Могло би се рећи да је *баук* снажна „ирационална машина" која помаже да се необуздана и неограничена пуноћа живота укроти и сведе на меру коју је одредило друштво; и управо зато се деца искрено плаше непознатог чудовиштва које су њихови старатељи прихватили као неминовност, потпуно несвесни чињенице да је баук, заправо врста невидљивог полицајца који снагом колективне идеје неприметно усмерава њихов живот.

Скриван иза маске смешног и неозбиљног страшила за децу, *баук* плете своје оностране мреже које невидљивим концима везују сваког појединца. Штавише, чини се да управо ова невидљивост баукове мреже представља најјаче упориште колективне идеје која се у њој оваплоћује. Али, тиме се митска прича о овом „смешном бићу" не завршава, јер наши непризнати дечји страхови настављају да живе обучени у ново, пригодно рухо, па *баук* постаје *синоним за страх* уопште, настављајући своју аветињску егзистенцију кроз фолклорне творевине, књижевност или свакодневни језик који је препун скривених значења. П. Ж. Петровић даје кратак преглед ових језичких игара које се готово неосетно провлаче кроз фолклор и домаћу књижевност уопште, показујући снагу и виталност идеје о *бауку* у

коју је друштво тако лукаво и вешто „закључало" наше детиње страхове (Петровић, 1933. 105-107).

Књижевним транскрипцијама представе о *бауку*, међутим, претходе веровања која ово чудовиште уздижу у „ранг озбиљног демона" којем се нико не може подсмевати, јер је идентификован са тако страшним бићима као што су *мањиморго, вукодлак* или *вештица* (Lovrić, 164). Ово веровање, забележено у Далмацији, занимљиво је утолико што показује значењску трансформацију *баука* од плашила за децу до својеврсног синонима за страх од натприродног света уопште. Логику ових веровања није тешко проникнути ако знамо да је натприродни свет врста значењског складишта за све оно што друштво није успело интегрисати у огромно здање „овог света" у који се, уз деликатну помоћ натприродних страшила, увек изнова укључују нова поколења „малих дивљака". Чудноватом игром значења *баук* у овим далматинским веровањима постаје синоним за страх од натприродног, па се на једној значењској равни може повезати са митским називима којима се (у Далмацији такође) означава застрашујући свет оностраних створова у целини; реч је о *стравинама и плашинама*, односно маштовитим називима којима је колективна имгинација тако згодно означила свет натприродних бића у целини, дозвољавајући нам да боље схватимо значењске трансформације појма *баук* који од „безазленог страшила за децу" неосетно прераста у страх од свега што, измичући друштву, тоне у онострано (Ivanišević, 271; Banović, 213-214).

Мада најпознатије страшило за децу у оквиру српских народних веровања, *баук* је члан читаве породице демона којима се на јужнословенском подручју плаше непослушна дечурлија. Занимљиво је да постоји и женски пандан овог чудовишног створа којим у селима Рађевине и Јадра плаше немирну и злочесту децу; ова женсколика утвара назива се *бајука*, а осим имена, о њој се готово више ништа не зна.[2] Тај недостатак, међутим увелико надокнађују друге демонске жене које, као и *баук*, имају задатак да васпитачима помажу у њиховом тешком послу. И управо ове сподобе најбоље сведоче о породици као исходишту оваквих веровања, јер је већина женских страшила означена *врло фамилијарно*, наиме као *бабе*. Најпознатија међу њима на читавом јужнословенском подручју је, свакако, *Бабарога*.

О *Бабароги* је сачувано релативно мало података што је, уосталом, заједничка немила судбиа „неозбиљних" демона који могу заплашити само наивну дечицу (Кулишић, 11; Lovrenčević, 92-93). Постојећи штури записи представљају *Бабарогу* у обличју веома старе жене која на глави има рог, по чему је, наводно, ова застрашујућа бака и добила тако чудноват „рогати назив" (исто). Изгледа да се колективна имагинација већ у називу овог натприродног створа послужила збуњујућом симболиком која једног члана породице наоружава опасним животињским атрибутом што, дакако, чини снажан контраст традиционалним представама о добродушним бакама које безрезервно воле децу, па несташним унуцима дозвољавају да им се „попну на главу". Миротворна мисао очигледно ствара моћну симболичку слику која ће „мале дивљаке" упозорити да њихови несташлуци имају „рогате границе" које израстају из глава (нај)старијих чланова породице. Мит очигледно уважава традиционални образац породичног живота по којем млади уче од старијих, тако да је баба вишезначан и заиста погодан симбол. Јер, жене су у непосредном додиру са децом, на њих пада највећи терет

[2] Према сопственим теренским истраживањима у селима Рађевине и Јадра.

онога што би смо данас назвали васпитањем, док су мушкарци од плачљиве дечурлије најчешће одвојени снагом ауторитета које им великодушно нуди патријархално устројство традиционалне породице.

Занимљиво је, међутим, да мит о *Бабароги* чува и неке необичне поруке које би могле послужити и васпитању одраслих. Јер, претерана строгост и злоупотреба традиционалних метода васпитања може се злокобно одразити на несрећно дете изложено окрутностима одраслих чланова породице који имају потпуну власт над немоћним створењем нагло притиснутим оковима друштва. Управо о овом проблему говори мит који је Звонко Ловренчевић забележио у Нарти и који *Бабарогу* представља као немилосрдну старицу способну да казни окрутне и непажљиве родитеље, ако се олако поиграју њеном демонском снагом (Lovrenčević, 92-93).

Реч је о предању које нас упознаје са неком „проклетом" породицом у којој су свађе и гложења око имања довеле до бездетности, па је на сцени остао тек усамљени брачни пар; супружници су једне ноћи примили на конак старицу обучену у црне хаљине, мршаву и суху као „стара кост". То је заправо била *Бабарога* и она им је, у знак захвалности, обећала сина, али под условом да никад детету не помену њено име. Тако су усамљени супружници постали родитељи, али нису успели одржати обећање већ су несташном десетогодишњем дечаку запретили забрањеним ликом *Бабароге,* после чега је дете нетрагом нестало. Уплашени и осујећени сопственом непажњом родитељи су кренули у потрагу за *Бабарогом* у жељи да је замоле за опроштај. Али, демон чију немилост најбоље осећају деца, није се смиловао ни на родитеље који олако пренебрегавају његову несаломљиву моћ. Тако су усамљени и несрећни родитељи нашли Бабарогу у шуми где храни групу јелена: „Дођу они у неки дубоки јарак, изнд њег' је колибица, пред колибицом баба Рога, а у јарку сила јеленова – туку се и боду роговима. Како који пане, на њег се спусте вране ко осе и кљују га и ждеру док се само кости од њег не забијеле. Дођу муж и жена баба Роги и жена ће јој: „Нуд ми, баба Рога – каже – врати сина!" „Ето гледај међу ове јелене. Један је твој син, а који – то ни ја не знам. Ја ти га вратити не могу (Lovrenčević, 93).

Овим се предање завршава, поучавајући нас да се не ваља играти демонском снагом *Бабароге* која, попут осталих страшила за непослушну децу, симболише челичне окове којима култура покушава моделирати природно испољавање сваког људског бића. Ипак, ова неопходна културна условљавања имају своју границу која се не може прецизно утврдити, па емоције остају несигурно и нада све опасно оружје у чудесној борби између јарко осветљених социјалних захтева и тамних узнемирења неукроћене (анималне) природе, симболисане слободом и окрутном игром јелена у демонском скровишту. Или, другачије речено, *Бабарога* са својим „рогатим знамењем" представља оличење анималне природе у нама коју треба строго контролисати и не дати јој да живи. Супротно томе, слободна игра рогатих животиња представља неукроћену природу коју човек не може зауздати, па несрећни родитељи више не познају свог „рогатог сина" изгубљеног у дивљини. Могло би се рећи да је *Бабарога* опасни посредник између рогате културе и рогате природе које се немилосрдно сукобљавају на попришту традиционалног васпитања.

Тако нам се *Бабарога* представља као рогата бака, односно као најстарији члан породице који деци (па и одраслима) поставља „рогате границе". Ипак, у својој оностраној улози ова демонска жена није сама већ јој се придружују и друге чудовишне баке јужнословенског мита, међу којима можда прво треба поменути њену црногорску варијанту познату као

Бабаруга. В. Караџић за *Бабаругу* каже да њоме плаше децу кад често траже круха: „Немој искати круха, убиће те баба Руга" (Караџић, в. Баба Руга). Чини се да је ово нека ружна и наказна сподоба, јер веровања тврде да су јој се деца ругала, па је по томе и добила име (Кулишић, в. Баба Руга). Тако нам се Бабарога приказује као рогата бака, односно најстарији члан породице који поставља „рогате границе" дечјим несташлуцима, док је *Бабаруга*, како се чини, врста *натприродног ругла* коме ће бити изврнут свако ко занемари социјално успостављен поредак чије темеље, дакако, поставља породично васпитање.

Чини се, међутим, да су бабе заиста омиљени демонски васпитачи, јер су још нека страшила за децу јужнословенског мита добила овај фамилијарни назив. Ту су, пре свега, још две црногорске „баке", које су унеколико специфичне, јер их веровања везују за ускршњи пост, а познате су као *дедова баба* и *баба коризма*. Натприродно чудовиште у које се уз ускршњи пост трансформишу одрасли становници Рисна да би плашили непослушну децу зове се *дедова баба.* То је, заправо, скупина момака који, маскирани у некакве човеколике животиње, пролазе градом; ево како Вук Караџић описује ову збуњујућу поворку: „На бијеле покладе обуку се неколико момака у кожне хаљине изврнувши длаку напоље, наките се различнијем реповима и дроњцима, и објесе низа се звона; једнога обуку у женске хаљине и даду му у наручје као повијено дијете; ови се момци зову *дедови*, а онај у женскијем хаљинама *дедова баба.* Они иду по вароши читав онај дан скачући, грлећи бабу и љубећи њу и дијете и тако збијајући смијех; за њима пристане сила дјеце, која вичу: „бу ђеде! бу баба!" (Караџић, в. Ђедова баба).

Ово страшило се наизглед знатно разликује од осталих демона којима се плаше непослушна деца, али се иза варљиве форме спретно крије дубљи значењски слој ове традиционалне драме у којој се одрасли играју, а деца остају зачуђени посматрачи. Јер, *дедова баба* је заправо интегрисана у један колективни ритуал, што представља својеврсни парадокс, с обзиром на чињеницу да се демони по правилу клоне друштва, које поништава њихову оностану активност. Али, страшила за децу заузимају посебно место на нашем митском небу, јер се њихове оностране појаве плаше само „мали дивљаци"; одрасли чланови заједнице, родитељи и старатељи су, по правилу, оспособљени да „стварају" или имитирају ове демонске појаве, па *дедова баба* у том погледу не чини неки велики изузетак. Видели смо да су у Србији одрасли чланови породице сопствено потомство плашили *баукањем,* односно имитирањем *баука.* Ипак, *баукање* није везано за неки посебан ритуал нити за какав хришћански празник као што је то случај са *дедовом бабом.* Чини се да је пост иза кога следи један весели хришћански празник сасвим погодан за појаву опасног страшила које ће најмлађе чланове друштва упозорити на социјално утврђен ред и потребу за повременим уздржавањем.

Мада је демонска појава *дедове бабе* специфична због своје интегрисаности у један ритуални чин, сами елементи ритуала је вишеструко повезују са осталим створовима којима брижни родитељи одвајкада плаше злочесту децу на различитим странама јужнословенског простора. Ритуална симболика, наиме, инсистира на животињском изгледу учесника, који носе крзно и репове, што је иначе омиљени мотив у готово свим митским представама чији је циљ да страхом уразуме непослушну дечурлију. Тако је баук замишљен у ликовима дивљих звери као што су вук или медвед, *Бабарога* је рогато чудовиште у људском лику, а ни осталим демонима овог типа не мањка анималне симболике, као што ћемо касније видети.

Изгледа да се *дедова баба* заправо нашла у одговарајућем друштву, које очигледно има озбиљан митски задатак да преплаши животињу у нама која се опире стегама социјално створеног реда. Уосталом, и назив овог страшила не одудара од сродних назива који истичу старије чланове породице као преносиоце традиције и строге васпитаче. Зато је централни лик рисанског опхода младић маскиран у женску одећу; ова чудовишна жена је надаље претворена у мајку која носи у пелене умотано дете, да би најзад именом била претворена у деда и бабу, што значи да је у централном лику ритуала симболички представљена читава породица. Или, другачије речено, *дедова баба* је снажна симболичка машина која отеловљује ауторитет традиционалне породице, односно основне институције друштва које мора налазити начине да нова поколења „малих дивљака" научи строгим правилима социјалног живота и тако спречи неконтролисане провале анималних порива.

У групи црногорских „бака" налази се и мршава, строга *баба Коризма,* обучена у црнину, којом су одрасли чланови заједнице плашили непослушну децу. Веровало се да ова невесела сподоба за време поста лута селом и купи непослушну децу која се не уздржавају од мрсних јела, па чим се неки мали неваљалац омрси, мршава и строга *баба Коризма* га одмах покупи, баци у велику врећу заједно са другим преступницима, које онда родитељи о Ускрсу откупљују шареним јајима. Штавише, може се десити да мајка нема јаја која су потребна за откуп, што би маленим халапљивцима требало звучати као сасвим уверљив разлог за строги пост и уздржавање (Карацић, в. Баба Коризма, Кулишић, в. Баба Коризма). Тако ускршњи пост постаје симбол социјалног реда који се традицијом преноси од старијих на младе чланове друштва, а *баба Коризма* у том комплексном процесу има врло значајну симболичку функцију.

У подугачком списку јужнословенских страшила за децу која се обједињена ефектним, фамилијарним називом *бабе*, налазе се још нека створења која употпуњују ову необичну слику наше традиционалне породице. Дражен Ножинић је забележио два оваква назива који несумњиво чине значењску целину са већ поменутим митским „бабетинама"; то је *железна баба* из околине Иванић-града и *крвава баба,* под овим називом позната у околини Сиска.[3] Вероватно је да *железна баба* симболише несаломљиву снагу културног обрасца које се свако мора повиновати, а у Срему је познат још један женски демон „гвозденог имена", наиме *ґвоздензуба* (Карацић, в. Гвоздензуба). Челични окови којима култура неминовно окива сваког свог члана стварају се дакако страхом о чему можда понајбоље сведочи злокобно име *крваве бабе*. Ипак, овај „крвави назив" само на први поглед одудара од породице демона у којој *Бабароґа* деци поставља „рогате границе", дедова баба преузима страшни животињски лик, *железна баба* намеће своју несаломљиву вољу, *Бабаруґа* изврга руглу сваког ко се дрзне да наруши социјално створен ред, мршава *баба Коризма* пази да се малене изелице за пост уздржавају од мрсног јела, а *кучибаба* својим именом само обогаћује ову чудну породицу старца који заводе страховладу да би на најмлађе чланове друштва пренели традицијом утврђене обрасце понашања. Назив кучибаба забележен је у Херцеговини и вероватно је да у себи спаја два главна симбола који обједињују свеколика југословенска страшила за децу; претпостављам, наиме, да је реч о „опасној кучки" која се крије у називу ове хрцеговачке бабе (Миодраговић, 305; Кулишић, в. Кучибаба). Мада би оз-

[3] Из збирке етнографске грађе мр Дражена Ножинића

биљна етимолошка анализа овог назива дала неке другачије резултате, чини ми се да је повезивање *кучибабе* са страшним псоглавом прилично основано, утолико пре ако знамо да је реч о митском дивљаку којим се понекад плаше и непослушна деца (Братић, 1993). Ове претпоставке у сваком случају наводе на закључак да *кучибаба* у свом имену спаја анималну симболику са фамилијарним називима којима јужнословенски мит радо крсти најразноврснија страшила за децу.

Застрашујућа анималне симболика која обележава већину демонских страшила за децу можда је најбоље изражена у слици натприродног глодара која није ублажена фамилијарним називом; реч је о *ґлођану,* чије име асоцира на опасног глодара који не зна за милост. *Глођан* је замишљен као тамна сјена без правог људског обличја. Веровање у ово натприродно страшило сачувано је у кратком опису који је Звонко Ловренчевић направио у Билогорском крају. Колективна уобразиља представила је *ґлођана* као чудовиште са великим исцереним зубима и длакавим рукама, чији застрашујући утисак појачавају прсти са оштрим панџама. Наглашено амбивалентна (над)природа овог бића употпуњена је и другим особинама које му омогућавају да „нањуши" непослушно дете, шчепа га својим снажним панџама и одвуче у мрак. Јер, попут осталих демонских бића овог типа, и *ґлођан* се наводно скрива по мрачним, прашњавим и запуштеним просторима куће, подрума или тавана, одакле вреба злочесту и недоказану децу. Ова застрашујућа слика натприродне звери служила је као моћно оружје (љутитих) мајки, које су несташну децу покушавале умирити крајње узнемирујућом претњом: „Ако не будете добри, доћи ће глођан и оглодати вам кости.

Тако је дете натерано да мајчинску бриг и љубав заслужи послушношћу, која ће га спасити од разјарене натприродне звери која је, како се чини, јако жељна људског меса. Вероватно да *ґлођан* своје име дугује управо оној животињској глади која м омогућава да своје оностране епитете задовољи глодањем костију злочесте и непослушне деце која одбијају да се покоре социјално успостављеном реду. Или, другачије речено, *ґлођан* је оличење наше анималне природе која скривена и притајена живи по прашњавим, мрачним и занемареним ћошковима (породичне) куће да би у својој неукроћеној, дивљој форми оживела у телу сваког новорођеног члана фамилије. Зато глођан радо глоће кости непослушне деце, јер се храни свежим соковима још неукроћене „људске животиње" која свој тегобни животни пут отпочиње у великом раскораку између снажних анималних порива и окрутних социјалних захтева. Ево једног описа овог натприродног глодара који је Ловренчевић забележио у билогорским селима где се страх од глођана, како каже аутор, усекао у свест генерација деце која живе у селима горњег тока Чесме, тако да их нико не може наговорити да сама и без осветљења завире у какав мрачни и скровити кут: „Имала нека мати јако прокшеног сина. Нитко није могао с њиме владати а био је то већ фајн велик дечкић од својија петнајст до шеснајст година. Било љето и мати му рекла да нек оде на таван, награби пар вријећа кукурузе и нек их донесе доље и да их потлам одвезе у млин. Да, неће он ни чут – нег завали се се он на парми у сијено па захрче. „Ел ти мене не буш слушо, не бојиш се? Али чекај већ ти бу глођан оглодо кости!"; довикне мати сва љутита и оде сама на таван да награби кукурузе. Граби она, ал из парме вика. Виче и дречи син као да му ко кожу дере. Потрчи мати у парму и кад она горе на сијено, а он лежи мртав и све му ноге оглодане."

Тако натприродни глодар сасвим неочекивано преузима улогу митским бабама да би заједно са *бауком* представљао „мушки пол" ове

демонске породице у којој се најразноврснија чудовишта напросто натјечу у разноврсности и богатству (застрашујућих) анималних симбола. Мада јужнословенски мит познаје још неке „демонске мушкарце" који плаше непослушну децу, као што су на пример *каранђолоз* и *бучан*, изледа да су женски „васпитачи" ипак популарнији. Могло би се рећи да су „рогате баке" по бројности и разноврсности митских ликова победиле мушка чудовишта која „утерују страх у кости" непослушне деце; ипак, ова демонска породица остаје уједињена анималном симболиком помоћу које колективна уобразиља великодушно креира застрашујуће митске васпитаче.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Петар Ж. Петровић, *О бауку,* Гласник Етнографског музеја у Београду VIII, Београд 1933.

2. Петар Ж. Петровић, *Живот и обичаји народни у Гружи,* Српски Етнографски зборник LVIII, Београд 1948.

3. Вук Стефановић Караџић, *Српски рјечник,* Београд 1898.

4. Велимир Михајловић, *Из наше митологије,* Етнолошке свеске VII, Београд 1986.

5. Ivan Lovrić, *Bilješke o putu po Dalmaciji opata Alberta Fortisa i život Stanislava Sočivice,* Zagreb 1948.

6. J. Миодраговић, *Народна педагогија у Срба или како наш народ подиже пород свој,* Београд 1914.

7. Ш. Кулишић, П. Ж. Петровић, Н. Пантелић, *Српски митолошки речник,* Београд 1970.

8. Luka Grđić-Bjelokosić, *Narodno sujeverije*, Glasnik Zemaljskog muzeja u Sarajevu, VIII, Sarajevo 1896.

9. Frano Ivanišević, *Poljica, Narodni život i običaji, Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena,* Zagreb 1905.

10. Stjepan Banović, *Vjerovanja (Zaostrog u Dalmaciji), Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena XXIII,* Zagreb 1918.

11. Zvonko Lovrenčević, *Mitološke predaje Bilo-gore, Narodna umjetnost ñú*, Zagreb 1969-1970.

Dobrila BRATIĆ

BUGBEAR'S WEB

Apart from reflecting the necessitites of society collective imagination has created a whole family of demons, with whom apprehensive parents and guardians frighten, when necessary, disobedient and wicked children. Strangely transposed in the demonic world, the traditional family speaks of itself through these deterrents for children, without which, as it seems, unsocialized ‚little savages' cannot accept a difficult for children, unified by the effective, familiar name of baba (‚grandmother'), contains various demons — železna baba (‚iron granny'), symbolizing the indestructible powet of the cultural pattern to which everyone must obey. Another female demon with an ‚iron name' is known in Srem — gvozden zuba (‚with iron teeth'). Steel chains in which culture inevitably puts each of its memebres are created through fear. This is best confirmed by the sinister term of krvava baba (‚blody grany'). However, this ‚blody name' stands apart from the family of demons only at first sight. The members of this family are: baba Roga (‚horny grany') who imposes ‚horny boundaries' on childreny, dedova baba (‚granfather's grany') assumes a horrifying animal image; baba Ruga (‚mocking granny') mock everyone who dares to

disturb the socially established order; the thin baba Korizma takes care that little gluttons abstain from fatty foods during fast; the name of kučibaba enrichens this strange family of eldery people who introduce a reign of terror in order to transmit patterns of behaviour established by tradition to the youngest memebers of society. Nevertheless, ‚male' members of this demonic family also exist, and the best known of them are bauk (bugbear, bogeyman) and glodan (‚gnawer'). It could be said that ‚horny grannies' outnumbered male monsters who scare the life out of disobedient children. They are also much more diverse. However, this demonic faminy remains united by animal symbolism without which collective immagination would not be able to create these mythical educators.

Гласник Етнографског Института САНУ, књ. XLIII
Bulletin of the Ethnographical institute SASA, vol. XLIII
Београд, 1994.

Ласта ЂАПОВИЋ
Етнографски институт САНУ, Београд

Претходно саопштење
UDK 213:398.1

ТУМАЧЕЊЕ ЈЕДНЕ ТРАДИЦИЈЕ – СЛИКА СВЕТА

Аутор трага за симболичним значењима два чиниоца нашег традиционалног модела света: 1) облик Земљине плоче – круг, квадрат – која заузима средишње место; и 2) воде на дну осе света.

Откривена симболичка порука доведена је у везу са најновијим научним проучавањима хаоса, космологије и холограма.

Кључне речи: свет, облик Земље, вода, хаос, холограм.

Традиционална слика света многих народа има неке заједничке, можемо рећи опште одлике. Међутим, садржавајући, носећи у себи, можемо рећи архетипске, основе слике света, сваки народ у њу, као у оквир, утискује свој печат, изоставља или додаје и ближе одређује појединости, те она постаје и посебна и одражава поглед на свет одређеног народа.

Космолошка слика нашег народа открива нам се кроз приче, веровања и бајке, јер код нас не постоји целовити космогонијски мит. Највише података, посредно, пружају нам релативно бројне и разнолике приче о настанку планина и узроцима земљотреса. Ова веровања, односно приче забележене у разним нашим крајевима и расуте у многим етнографским публикацијама, сабрана су, класификована и унеколико анализирана у делу Н. Јанковића *Астрономија у предањима Срба*[1] и у раду Тих. Ђорђевића *Природа у веровању и предању нашега народа*[2]. Свака од прича открива само поједини сегмент слике света, на пример замишљени положај Земље у космосу, или облик Земље, или шта је изнад или испод ње. Понекад, како више њих говоре о истом сегменту, наилазимо на разноликости. Ипак, све оне заједно пружају могућност да сагледамо космолошку слику нашег народа.

Проучавајући постојеће податке, учинило нам се да је за анализу најподесније да сачинимо неку врсту модела слике света нашег народа. Испоставило се да су веома изражене две варијације слике света.

Варијација 1

Земља, четвртаста, квадратна или кружна плоча, хоризонтално дели свемир. Изнад Земље је двослојно небо: Ближе Земљи је небо у облику сача, од меког материјала као разапето платно или кожа; на њему бораве демони или нижа божанства; вероватно представља облачно небо. Изнад првог неба је небески свод од чврстог материјала, сребра, камена или кристала; за њега су закачени Сунце, Месец и звезде и, вероватно, представља ведро небо; на њему борави Бог.

Испод Земље можемо распознати три слоја:

први слој су стубови на које се Земља ослања. Наилазимо у причама на четири стуба од белог мермера, или четири сохе, али и на само један дрвени ослонац;

---

[1] Н. Јанковић, *Астрономија у предањима Срба,* СЕЗб II/28, 1951. с. 7-37.

[2] Тих. Ђорђевић, *Природа у веровању и предању нашега народа* СЕЗб II/32, 1959. с. 4-19.

други слој представљају геофорне животиње; најчешће су то четири бика, бивола или вола; ређе во који се ослања на рибу; или само риба или само корњача;

у трећем слоју, дакле на дну света, налази се вода, ређе огањ.

Варијација 2

Изнад, вероватно кружне Земљине плоче је небески свод од 7, 9 или 12 слојева.

Земљина плоча се ослања на један гвоздени стожер, или гвоздени клин, или на једну мотку, или на гране великог глога.

За дно ослонца синџиром је привезан ђаво, ређе велики црни пас или лав, који тежи да се ослободи.

О значају разлике између I и II варијације, нарочито о изостанку геофорних животиња и појави ђавола у II варијацији говорићемо неком другом приликом.

По својим основним одликама представа света нашег народа се уклапа у општу слику света. Истовремено, међутим, уочљива је и њена специфичност изражена у сликовитости и бројности слојева испод Земље, као и то да у њој потпуно изостаје представа космичког јајета, а представе уробора, змије која гризе сопствени реп, нејасна је.

Ова слика света већ сама собом представља одговор на човеково од вајкада постављано питање: „Како изгледа свет и које је место човека у њему?" Смештајући Земљу у средину универзума, човек, који себе сматра врхунцем стварања, посредно одређује и свој положај у васељени.[3]

Ово нас је навело да претпоставимо да митови и приче о стварању, као и слике створеног, теже да одреде и основне одлике света, да оне представљају и пут људског трагања за суштином постојања.

Размотрићемо овом приликом два сегмента, два елемента наше слике света: облик Земљине плоче и најнижи слој, тј. воду (огањ) на дну те слике.

У традиционалној, архетипској[4] слици света круг и квадрат се јављају као једини облици Земљине плоче. Трагајући за одговором зашто је то тако, полазимо од света појава или облика, али не просто виђених, већ оних које је човек својом свешћу оформио, слутњом осмислио, дакле оних кроз свест транспорнованих који већ представљају одређени резултат, па и одговор о смислу постојања. Наслућујући да се баш у избору тих облика скрива порука, покушали смо да до ње допремо анализом особина круга и квадрата и преко њихових симболичких значења.

Круг и квадрат су две геометријске слике. Поседују једноставност и симетричност. За њих је Платон рекао да су „апсолутно лепе саме по себи"[5]. Код обе је средиште подједнако удаљено од ивица, односно углова. Имају заједничко средиште. У обе слике се подједнако лако уписује једнокраки крст који их дели на једнаке делове. Уз то, круг се лако квадрира, а квадрат лако кругује. Повезују се с бројевима 0 и 4, за које се, такође, сматра да су савршени.

---

[3] Види: M. Gaspari, *Kineska kosmološka shvatanja, Početak i kraj sveta*, bibl. "Kulture Istoka", Dečje novine, Gornji Milanovac 1991. c. 30; M. Muink, *Značenje kosmlogije,* иста публикација, с. 2-22.

[4] K. G. Jung *O arhetipovima kolektivno nesvesnog i Dogma i prirodni simboli,* "Psihološke rasprave", MS Novi Sad 1984.

[5] Ernesto Grasi, *Teorija o lepom u antici*, Beograd 1974. s. 107.

Посматрајући симболичка значења круга и квадрата, уочићемо да су она више комплементарна него супротна. Она се допуњују.

Круг најчешће симболизује божанско неманифестно — небо, а квадрат манифестно — статично, Земљу. Божанско савршенство без манифестног није спознајно за човека.

Кретање (круг) јесте спознајно кроз некретање (квадрат), тј. у односу на мировање, круг је савршенство, а квадрат учвршћење у савршенству — значи оба облика су савршенство. Круг је време, вечност, у смислу непрестаног низања истих тренутака, али и квадрат је време у смислу сталности. Квадрат је омеђење, а круг је свеобухватност. Квадрат је простор, а круг време — основне координате постојања.[6]

Симболичка значења круга и квадрата указују на њихову повезаност.

Та заједничка својства на одређеној равни поистовећују њихове симболичке поруке: лепоту, склад, постојање упоришне тачке и могућност оријентације.

Сви космогонијски митови указују да је бог или културни херој при стварању света из ништавила хаоса, аморфне недиференциране масе, извршио диференцирање које је довело до оријентације — просторне и временске — и на крају сваку своју творевину именовао, што је увело и један квалитативно нов елеменат — реч као одраз духа. Разултат стварања је свет, који својим редом, и законитостима представља супротност нереду и нескладу — хаосу.

На дну слике света или замишљене осе света, тј. у трећем слоју испод Земље налази се вода, ређе ватра.

Уз ваздух и земљу, вода и ватра су представљале по схватањима већине народа, основне елементе од којих је сачињен свет.

Вода је, без облика и светлости, неиздеференцирана маса, па тиме може предочити „бесконачност могућности". У својој безобличности она може садржавати клицу свега, али неуобличеног, неразлученог. Она, такође, може све ресорбовати, растворити, тј. обликовано може дезинтегрисати, што представља регресију, али и повратак прапочетку и сједињење са целином. То, међутим, пружа могућност новог настанка, а по религиозним схватањима прочишћење и реинтеграцију на једном вишем ступњу.[7]

Ватра, премда супротност води, у свом симболичком значењу негде се поклапа, односно има исто или слично значење са симболичким значењем воде. Као носилац топлоте и светлости, у сагласју са сунцем, представља генеративну и животодавну моћ. Но она разара, преображава и прочишћује као и вода.[8]

У космогонијским митовима старих народа: Кинеза, Вавилонаца, Египћана, пре света, пре настанка света, свуда је било „мрачно безоблично пространство",[9] „вода, каос првобитна неразлученост".[10] И у књизи Постања „Дух Божији лебдео је над водама".

У неким сликама света вода окружује свет или космичко јаје.

---

[6] Види: Dž. K. Kuper, *Ilustrovana enciklopedija tradicionalnih simbola,* даље IETS, Beograd 1986. под: круг, квадрат: J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Rječnik simbola,* даље RS Zagreb 1987. pod: krug i četvorina.

[7] IETS i RS под: вода

[8] IETS i RS под: ватра

[9] *Historija čovečanstva, kulturni i naučni razvoj,* dalje HČKNR, I/2 s. 434.

[10] RS под: вода

У нашим космолошким причама не помиње се из чега се ствара свет. Међутим, у њима се говори о могућем крају света, а он је повезан са водом која се налази испод Земље. Наиме, ако волови-геофори поклекну „Земља ће се распући, вода ће кроз пукотине продрети и потопити свет".[11]

Вода се тако у космогонијским митовима других народа јавља као „прасупстанција" која претходи стварању, а код нас се може сагледати као „постсупстанција" тј. оно што остаје после пропасти света.

По митовима, хаос је претходио стварању. Хаос је уобичајен симболички назив за нешто недиференцирано, безоблично, баспросторно и безвременско. Назив за једну неразјашњиву масу, која у себи садржи све могућности, све зачетке. Хаос, дакле, представља супротност диференцијације, оријентације, облика, светлости, реда. Сликовито, хаос је у многим космолошким сликама представљен као непрегледна вода, која се истовремено сматра „извориштем свих ствари" и која „претходи уређењу космоса".[12]

Експлицитно изражену идеју да напоредо постоје хаос и свет откривамо још у старом Египту. Налазимо је и у делу Atanasusa Kirhnera *Mundus Subterraneus* из 1678, где стоји да Он, Бог, „ту хаотичну материју – у којој су измешано биле скривене све ствари – није... уклонио, већ је желео да она опстоји до краја света као и на почетку света, тако да је она све до дана данашњег пуна свеукупности свих ствари..."[13]

Седамдесетих година XX века почела је да се развија нова грана науке, која се бави проучавањем хаоса. У приступу проучавања хаоса, хаоисти као да полазе са два супротна краја. С једне стране, почињу да се уочавају разне хаотичне појаве у многим наукама (физици, биологији, математици, хемији) које су до сада биле пренебрегаване или занемариване. С друге стране, откривено је да и у хаосу постоји ред. Наиме, уочено је „да од свих могућих путева нереда природа иде на руку свега неколиким од њих".[14]

Дакле, можемо установити да је током времена стално присутна идеја да напоредо са уређеним светом постоји хаос. Зашто? Навешћемо овде два, како нам се чини, основна разлога:

Наиме, од давнина је запажено да и поред све срећености и реда, понекад, у нашем свету долази до збрке и нереда. На то указују многи ритуали, који постоје у готово свим религијама, а чији је циљ да задрже, обнове, обележе постојећи ред, јер поремећај реда, односно продор хаоса је погубан за свако друштво, за све. То да повремено долази до поремећаја реда очигледно је, једно емпиријско сазнање. Оно је, несумњиво, утицало на то да и хаос, тј. траг хаоса, буде саставни део космолошке слике света.

Други разлог је, свакако, само амбивалентно схватање хаоса: јер хаос, мрачна неиздиференцирана маса, садржи у себи „клицу клица" и, самим тим, означава снагу стварања свега постојећег. Баш та стална потенцијалност стварања, утицала је да се хаос, мада потиснут, задржи на дну вертикале нашег света.

---

[11] Н. Јанковић, op. cit. с. 9-10.

[12] Види: RS под: каос; Д. Срејовић, А. Цермановић, *Речник грчке и римске митологије*, Београд 1979. под: хаос.

[13] K. G. Jung, *Dogma i prirodni simboli*, с. 142

[14] Види: "*Treći program*", br. 84, I 1990, s. 251-292: *Haos-svet iza ogledala*, priredio A. Petrović, "*Galaksija*", br. 193, maj 1988. s. 8-14; James Gleick, *Zagonetka haosa*, "Pregled", ambasada SAD, бр. 231, Београд 1985. с. 56-63; Pol Dejvis, *Haos i spontana samoorganizacija* i Zoran Bijelić, *Iza reda i nereda*, Kulture Istoka, br. 27, I-III 1991. s. 10-20

Овај проблем можемо посматрати још из једног угла. Од старогрчких филозофа преко св. Августина до Емерсона провлачи се идеја да „и најмањи део једне целине, тачка, такође поседује најсавршенију форму природе".[15] Ернст Касирер средином 20-тих година овог века, у покушајима да одреди одлике митског мишљења насупрот „генетичком" спознајном, дефинише митско схватање простора на следећи начин: „Као да је цео просторни свет и са њим космос уопште, изграђен по таквом моделу који нам се може приказати час у увећаној, час у смањеној размери, али и у највећем и у најмањем остаје исти".[16]

У новије време у космолошкој науци важећа је теорија Великог праска. По њој се сматра „да је постојао тренутак, назван Велики прасак, када је Васељена била инфинитезимално мала и бескрајно густа". тј. кад је била тачка. „И Ајнштанова општа теорија релативности, узета издвојено, предвиђа да је простор-време почело сингуларношћу Великог праска и да ће окончати или сингуларношћу Великог сажимања (ако цела Васељена буде колапсирала) или сингуларношћу неке црне рупе..."[17] Другим речима, цео универзум је био садржан у једној тачки.

Са открићем холографије (1965) питање дела и целине поново постаје актуелно. Особина холограма, ласерске тродимензионалне фотографије, састоји се у томе да „свака тачка светлости дифрактована са објекта постаје нејасна и распоређује се преко целе површине филма... Та расподела није, међутим, хаотична (случајна) као што би нас нејасноћа могла навести"[18] Оно што је, међутим, довело до обнове питања дела и целине је то што се при увећању дела холографске фотографије јавља слика целог предмета, а не само део узет за увећање. То би се могло тумачити да делови „памте целину".

Испитивања памћења Карла Прибрама показала су „да је холограм добар модел можданих процеса"[19], односно констатовано је да људски мозак памти на холографском принципу.

У приближно исто време је Дејвид Бом, физичар, „посредством свог рада на физици елементарних честица дошао до закључка... да се иза, или у основи... нама познатог физичког универзума, налази скривени или имплицитни поредак свеобухватног јединства, који је штавише, симултано приступачан сваком експлицитном и дискретном ентитету".[20] „Другим речима физички универзум по себи чини се као гигантски холограм, са сваким делом присутним у целини и целином присутном у сваком делу."[21]

Средином 70-тих, из ових истраживања „настаје тзв. ‚холографска парадигма' нови појмовни оквир за разумевање света и самог процеса разумевања".[22] Наиме, наш „мозак је холограм који опажа, тумачи, и учествује у холографском универзуму". Јер „у експлицитном и манифестном подручју простора и времена ствари и догађаји су стварно раздвојени и засебни. Али испод површине, у имплицитном или фреквентном подручју, све

---

[15] K. G. Jung, *Dogna...*, 141-142

[16] Ernst Kasirer, *Filozofija simboličkih oblika, II deo, Mitsko mišljenje, Književna zajednica* Novi Sad, Novi Sad 1985. s. 97

[17] Stiven Hoking, *Kratka povest vremena,* Beograd 1988. s. 147

[18] Karl Pribram, *Hologram kao nova paradigma stvarnosti,* Kulture Istoka br. 12, s. 10; vidi 1-25, vidi: "Delo" XXXIII, 8-9, Beograd 1987. s. 1-85

[19] M. Ferguson, *Novo viđenje stvarnosti,* Kulture Istoka br. 12. s. 7

[20] M. Gaspari, *Stara znanja i nove paradigme*, Kulture Istoka br. 12. s. 4

[21] S. Blagojević, *Holografska paradigma,* "Delo" XXXIII, s. 3

[22] M. Gaspari, op. cit. s. 4-5

ствари и сви догађаји су бесповратно, безвремено и прирођено једни и недељиви. Бом и Прибрам претпостављају да суштинско религиозно искуство, искуство мистичке јединствености, ‚врхнске истости' врло лако може да се укаже као непатворено и легитимно искуство ове имплицитне и универзалне основе"[23]

Ово гледиште нас наводи на претпоставку да и космолошке митске слике могу бити једна врста таквог искуства, односно да и у поимању означеном као чисто митско, како га је дефинисао Касирер, можда има елемената спознајне реалности.

Схватање да се свет може појмити као гигантски холограм пружа могућност објашњења зашто хаос, несређеност пуна потенцијала, није могао бити брисан из слике света, јер је он део целине, односно, овај наш свет, сређен са својим законитостима, део је хаоса, а самим тим и хаос, тј. елеменат хаоса, мора бити заступљен у овом свету. На нашој традиционалној космолошкој слици света он то и јесте у облику воде или огња на дну axis mundi, осе света.

Lasta ĐAPOVIĆ

AN INTERPRETATION OF A TRADITION — THE VISION OF THE WORLD

In this paper a model of the traditional vision of the World prevailing among the Serbs has been made on the basis of beliefs and tales. The author searches for symbolic, profound meanings of the two elements of that model: 1. the shape of the Earth which has the central position and 2. Water, which is at the very end of the vision.

The syimbolic message of the shape of the Earth — a square or a circle — is, according to the author, beauty, harmony of the World, order, the existance of the foothold, and the possibility of orientation.

In cosmogonic myths of many nations, water is encountered as ‚presubstance' which comes prior to creation, whereas in our case it is seen as ‚postsubstance', i. e. what remains after the destruction of the World and is connected with the water at the lower part of the vision of the World. In myths, chaos, water, preceded cration. Hence, the author concludes, water at the bottom of axis mundi represents chaos.

The author then discusses the latest achievements in researches of chaos, cosmology and holograms and points out that our traditional vision of the World contains some elements reflecting the real nature of the World.

[23] С. Благојевић, op. cit. с. 3

Гласник Етнографског Института САНУ, књ. XLIII
Bulletin of the Ethnographical institute SASA, vol. XLIII
Београд, 1994.

Душан ДРЉАЧА
Етнографски институт САНУ, Београд

Стручни рад
UDK 392:621.397

ВИДЕО-ЗАПИСИ ОБНОВЉЕНИХ ОБИЧАЈА

Ограниченост документарног филма, па и оног на етнографске теме, у постизању пуне документарности. Потискивање сеоских (и неких градских) колективних обреда после Другог светског рата. Обнављање забрањених обреда и њихов одраз у телевизијским филмовима.

Кључне речи: етнографски видео-филм, забрањени обичаји, обнављање обреда, непримерено обредно понашање.

У овом прилогу разрађују се три основна питања: прво је сажето понављање реченог и написаног о стручном одређењу и сврставању етнографског видео-филма; друго је подсећање на важније колективне обреде на нивоу локалне заједнице, њихово потискивање и обнављање; треће је кратак оглед о врлинама и манама аудио-визуелног обликовања обновљених обреда.

1.

У погледу одређења етнографског филма, већина етнолога и раније и сада – прихвата многе условности (*Ј. Кале, М. Повр̄зановић, В. Стојковић*). Најважнија је, свакако, она о филмском документаризму као његовој основној одлици, у прошлости и садашњости (од Р. Флаертија, 1922, преко „филма истине" Ж. Руша, крајем педесетих, до телевизијске серије *Светови у нестајању,* британске ТВ „Гранада" – са изразитим документарно-реалистичким приступом, непосредним говорним исказима и минимумом коментара).

Сви или већина стваралаца и теоретичара сагласни су, затим, са условношћу да пуну документарност није ни могућно постићи, с обзиром на то да је реч о реплици стварног догађаја, пренесеног у други медиј. Према томе, већина је свесна да ми најчешће расправљамо о „документу с великом дозом документарности", фрагменту збиље с неизбежним ауторским печатом првенствено намењеном општем образовању.

Тврдња по којој се многи вреднији филмски резултати не остварују због неслагања између етнолога-консултанта и редитеља-професионалца, којом приликом етнолог наводно инсистира на аутентичности, а редитељ на уметничкој осмишљености заједничког филма, у најмању руку је дубиозна бар кад је реч о нашим документарним остварењима. Оповргавају је многа домаћа и међународна признања нашим управо етнографским филмовима, насталим у тој спрези. Домаћи документарни филм се с правом убраја међу најбоље у Европи, а тиме и његов етнографски жанр, али због тога не би смело да буде места самозадовољству.

У филмографији су ова дела разврстана као: *документарни етнографски* (филм), при чему је оно „документарни" филмски род, а „етнографски" проистиче из примене критеријума сврхе и теме. Пре три деценије приређивали смо балканске смотре *етнограског и фолклорног филма*, а и данас се многи у свету познати фестивали називају етнографским; у иностранству се пре неколико деценија знало само за један велики фестивал *етнолошког и социолошког филма* (у оквиру „Festival dei Popoli" у Фиренци); данас су се многи прозвали фестивалима антрополошког филма. Остаје,

ипак, да је то за већину аутора документ за етнографску тему (тематику), односно филм са етнографским садржајем.

Кад је у питању приступ, слободан сам да наведем како разликујем две основне подврсте етнографског филма: *у служби документа* – једнократни или поновљени запис аутентичног догађаја; и, друга, *уобличавање теме* – између записа и надградње, драматуршке разраде и реконструкције.

Овом приликом свесно изостављам значајна питања етнографског филма, као што су: избор теме, приступа и реализације, реконструкције или стилизације и инсценације односа слике и текста; избора музике и дужине филма; коришћења етнографског филма у образовању, посебно на телевизији; враћања статуса етнографском филму и његовим ауторима.

2.

После уводног разматрања о видео-запису као телевизијском (филмском) документу, неопходно је да се одредимо према сада обновљеним колективним обредима на нивоу локалне заједнице и њиховом медијском оваплоћењу.

Многи од нас смо сведоци да су се неки, посебно општесеоски обичаји (опходи – краљице, лазарице, коледари; заједнички одласци у сечу бадњака, ђурђевдански уранци, обредне ватре, свећење стоке, ритуална стања транса), упражњавани на нивоу локалне заједнице, престали практиковати и по неколико деценија.

„Обред је, до извесног степена, оно што и развијени обичај, увек тесно повезан с уверењем да тако треба поступити; не изводи се рефлексно, попут навика, већ означава подређивање друштвеним нормама" – пише З. Сташчак. Глобалне аспекте колективних сеоских обреда изложио је Д. Бандић у уводном реферату тематског блока XV саветовања етнолошких друштава Југославије (1977), на коме је било више саопштења о колективним народним скуповима и светковинама. По Бандићу, „колективни сеоски обреди представљају својеврстан израз активности села као друштвене заједнице". (с. 112); писац их разврстава по облику на оне у којима је заступљен „принцип делегације" (један од примера: обредне поворке) и на оне у којима је заступљен „принцип партиципације" (један од примера: свећење марве – „воловска богомоља"); најзад, разматра манифестне и латентне функције колективних обреда, истичући њихову друштвену функцију на оба нивоа (Д. Бандић, 1978: 116-117).

О колективном карактеру тих обреда писали су, поред осталих, и Б. Ћупурдија, а о њиховом континуитету и смислу П. Влаховић. „Колективни карактер обреда најчешће долази до изражаја у пролећним обредима (постављање крста од леда, обилажење и оборавање села, краљице, обреди с водом, љуљање – кад се изводи на Божић, има породични карактер; ватре и лила се негде пале пред сваком кућом, а негде пале једну или више ватри у селу); потом се на нивоу села врше заветине, у божићним обичајима – коледари, а у обредима уз послове – установе тежакбаше. Летњи обреди с ватром обављају се на више места у селу или пред сваком кућом; на Покладе пале једну ватру у селу, а негде, нарочито после другог светског рата, по двориштима. Обреди везани за одређене временске прилике (кишу) врше се углавном на нивоу села, док обреде у вези с грáдом, као што смо поменули, осим што може да обави свака породица, обавља један човек за читаво село. „Видимо – пише даље Ћупурдија – да учесници неких обреда (коледари, краљице, додоле) који се врше на нивоу села, обилазе и све куће у селу" (Б.

Ћупурдија, 1982: 86). Пишући о континуитету у етнологији и антропологији, П. Влаховић парафразира С. М. Широкогорова овим речима: „Пример континуитета и традиције представља обред својим симболичким деловањем, којим његови учесници обављају или исказују (ознамењују) за њих важне догађаје из друштвеног или личног живота. Смисао обреда или ритуала као његовог дела који се одржава по традицији у континуитету се своди пре свега на оно што он симболизира и значи за заједницу којој припада" (с. 14). Одмах затим писац додаје: „Улога обреда и обичаја састоји се заправо у томе што учвршћују баш то осећање блискости у оквиру људске заједнице" (П. Влаховић, 1990: 14, 15).

На редукцију па и потискивање колективних обреда на нивоу локалне заједнице, а самим тим и на разбијање поменуте блискости, могли су утицати, после Другог светског рата, различити чиниоци: промена карактера пољопривредне производње увођењем колективизације, а затим много дуже и значајније – индустријализација с масовним пресељавањем сељака у градове; планска премештања становништва – колонизација; изградња саобраћајница, просвећивање и информативна делатност. Дневни рад у сељачким радним задругама исључивао је, у великој мери, могућност за упражњавање хришћанског празничног календара са око тридесетак већих светковина и још безброј заветина. Одласком у град, па на привремени рад у иностранство, село је до сада изгубило најмање два поколења потенцијалних учесника у општесеоским обичајима, а у празничном календару постали су значајни обичаји претежно породичног карактера (слава и обичаји из животног циклуса – нарочито прослављање рођендана) и обреди прелаза, као што је испраћај у војску. Међутим, административним прописима и директним забранама потискивани су и укидани колективни обреди знатно више него атеистичком пропагандом. У Србији, као што знамо, такве забране нису само новијег датума. „Сузбијање сујеверних појава и верских обреда из прехришћанског периода представљало је одувек један од основних задатака државних, односно црквених власти у нас..." пише Д. Николић (1983: 311) и наставља: „Међутим, патријархално српско друштво, с обзиром на специфичне историјске околности и своју друштвену структуру родовско-племенског карактера, вековима је уз званично признавање хришћанских догми задржавало неке, готово неокрњене облике паганске религије..."

У многим послератним проучавањима преображаја у народној култури, питање насилног потискивања обичаја није посебно разрађивано, или је, пак само узгредно помињано. Истина, у пројекту Етнографског института САНУ *Стално праћење промена у народној култури* проблематика ишчезавања обичаја односно њиховог потпуног гашења и редукције јасно је наглашена, али се у каснијим публикацијама подаци о томе налазе само изузетно. У том погледу затајили су и неки врсни познаваоци обичаја. Већина се ограничила на навођење иновација и трансформација, пропуштајући да истакне насилно потискивање појединих обичаја, поготово оних магијско-обредне форме. Следе два примера извесног устручавања да се додирнута тема развије, као и два примера у којима се о потискивању и последицама по обичајни живот недвосмислено пише. И једних и других примера свакако има више у етнолошкој литератури.

Не треба посебно истицати да су изузетно садржајни и драгоцени описи литија („крсти"), лазарица и краљица у Лесковачкој Морави што је у народну ризницу унео Драгутин Ђорђевић (1958: 226-236; 236-316; 316-325), сликајући их углавном у садашњем времену. „Свако село па чак и засеок има своју сеоску славу, или, како се обично каже, литије...", уз следећу пишчеву

опаску: „И данас се славе ти дани по селима, *али се литије кроз поље не носе*" (с. 226, подвукао Д. Д.). На другом месту сазнајемо више: „Због истих услова (?! – Д. Д.), насталих променом друштвених прилика после другог светског рата *и краљице, као и лазарице не одржавају се свуда* (подвлачење Д. Д.). Ипак, краљице још увек живе и неће скоро ишчезнути" (Д. Ђорђевић, 1958: 316). У ову категорију убрајамо и већ помнути Ћупурдијин податак, сада извађен из контекста: „...на Покладе пале једну ватру у селу, а *негде*, нарочито после другог светског рата, *по дворištима*" (подвукао Д. Д.).

Смелија разрада проблематике забрањених обичаја после другог светског рата забележена је у радовима С. Зечевића (1973), Д. Бандића и Р. Ракића (1974), као и Б. Ћупурдије у новом издању његове књиге о Суботици и околини (1993). Тако Д. Бандић и Р. Ракић пишу: „Најуочљивију појаву у процесу трансформације обичајног живота представља ишчезавање појединих обичаја или чак читавих комплекса обичаја у новим условима" (с. 83). Они такође указују на снажне промене у обредној пракси, броју и саставу учесника, посебно на примеру обредних поворки као што су додоле и крстоноше. Описујући обичај литије или ношења крста, ови писци истичу: „У складу *с прописом о забрани одржавања верских скупова и манифестација ван простора који припада верским организацијама* (подвлачење Д. Д.), дошло је до радикалног сажимања овог опхода. Уместо обилажења записа (обично на граници сеоског атара), дозвољено је само обилажење цркве, дакле, кретање по црквеној порти. То је, наравно, изменило и неке обредне елементе: улогу записа игра обично дрво у порти, обредно плетење венчића се обавља у самој цркви, итд.", додавши томе Зечевићеву опаску да је тако власт ненамерно допринела христијанизацији овог прехришћанског обреда, па је стога јасно да у омеђивању литије није само реч о „промени сценског оквира", већ о промени карактера обичаја (Д. Бандић и Р. Ракић, 1974: 84-85). Б. Ћупурдија износи и следећи податак из 1949. године, када је група Срба – старих и нових колониста, настањених у Бајмоку, на Петровдан била привођена па и хапшена у покушају да узме учешћа на прослави црквене славе у Пачиру (1993: 220, напомена 1).

Под претпоставком да су, почетком деведестих година овог столећа, осујећени и забрањени колективни обреди на нивоу локалне заједнице обнављани на најсавеснији могући начин, не сме се никако пренебрегнути чињеница о губитку два колена извршилаца обичајне праксе. Као што је познато, већину становника, посебно брдско-планинских села, чини старији свет и у мањем проценту деца до завршетка осмогодишњег школовања. То што сада за ову врсту обичаја често нема ни неких најнеопходнијих реквизита, није можда ни најбитније. Пре би се рекло да се могућност обнављања неких обреда указала изненада, да се у појединим местима нису стекли сви услови за њихову рестаурацију и ревитализацију, као и да се донедавно забрањени обичај обнавља често и из пркоса. У том смислу, веома је инструктиван опис многих радњи које су Шокци у Сантову извршили 1956. године у настојању да обнове покладни обичај звани „сватове", неупражњаван неколико деценија. Тада обновљен, извођен је следећих шест година (С. Велин, 1982: 221-222). У припрему обнове мора се уложити знатно више труда (помоћ етнолога није наодмет), при чему се не треба либити ни пробе, све док обновљени опходи не почну свој дуги живот. У савесно обновљеном издању, колективни сеоски обреди – иначе дубоко укорењени у народу – преобликоваће се и тако сталожити за неколико година. Неопходност да се о њима сада пише наметнута је понајвише свеприсутношћу телевизије на терену.

3.

У току последње две-три године појавило се десетак, а можда и више, видео-записа колективних сеоских обреда, видљиво измењених (жене с иконама на челу литије, залажење у дворишта, обилно гошћење крстоноша), комбинованим редитељским поступком, што све етнолога не може да остави равнодушним. У поређењу с литерарним описима, видео записи нам данас предочавају поразну општу слику, уз часне изузетке, посебно због непостојања обредног понашања већине учесника у прослави (кревељење главних преобучених протагониста у покладним обичајима – *Прочка*, ТВ Приштина; невичност и недовољна спремност дечака за улогу у божићним опходима Коледање, Студио Зајечар; цигарета у руци, друга рука у џепу, жвакаћа гума у устима – у литијама, црквене заставе ношене на начин навијачких симбола – *Свето дрво*, ТВ Београд и др). Нема никакве сумње да је запис одраз створаног стања на терену и да је документарност, нажалост, потпуна. Телевизијски посленици, и да су хтели, нису могли да је избегну. Питање је, наравно, да ли је ситуација била зрела за снимање етнографског филма. Писцу ових редова се чини да су у реализацији обновљеног обичаја боље поступили они редитељи који су у уводу телевизијског записа, што претходи самом догађају, показали сликом и речју, и тако проверили будуће учеснике светковине, забележили њихово схватање улоге и тешкоћа с којима се суочавају у обнављању обичаја (*Русаље у Дубокој*, ТВ Београд).

Друга примедба се односи на некритичко, у етнографском филму, снимање црквеног обреда скоро у целини. Није ништа ново ако се понови да је црквени обред сам по себи сличан у различитим приликама и местима (молитва и благослов), са изузетком пригодног тропара. Приказан готово у целини у етнографском филму (*Св. Трифун у Рајачким пивницама*, донекле и поменуто *Свето дрво, Премлаз*) хришћански обред прекрива суштину специфичног, најчешће синкретизованог обичаја. Ако се не успостави равнотежа у томе и не нађе права мера, добићемо видео-записе који би се разликовали само по ликовима чинодејствујућих свештеника.

У филмском (видео) обликовању обичаја, ређање чињеница и излагање материје није једино што се очекује од редитеља, мада је то свакако најважније (*Вучари*, ТВ Београд из 1993. према неуспелој стилизацији из 1981. године; изузетно добро и савесно урађена слика обновљене *Воловске богомоље* у трстеничком крају). На редитељу хуманистичког документа, какав је етнографски видео-запис, јесте да осети и исаткне филозофски кредо филма. Таква, ненаметљиво исказана порука у наслову, садржају или на крају – природно се очекује од слике једне животне збиље. Као пример могу да послуже медитације и метафоре, сликом и речју: о депопулацији (у филму *У Кривом Виру, о Ђурђевдану*, Недељка Јешића), о умирујућој снази колектива – подели туге и лакшем подношењу бола међу земљацима у завичају (*Марга за војника*, Каменка Катића), о сеоској домишљатости и „комбинованом поступку" у заштити стоке, савременом техником и традицијском парамедицином (*Воловска богомоља*, Иље Сланог).

Неоправдано би било заобићи чињеницу да су и етнографски видеофилмови делили судбину забрањених обреда (*Вучари* из 1983, *Божић, Воловска богомоља*). Њихово приказивање било је одлагано на дужи рок, наводно услед „реаговања с терена". Еуфемистички се понашала и Телевизија Београд, снимајући дуги низ година успелу серију (*Путем мелографа*, често о опходима и обредима, али под знатно безболнијим општим насловима него што је онај најновији – *Чувари традиција*.

Видео-записи обновљених обичаја делимично указују на последице вишедеценијског прекида традиције и на пропусте брзоплетог обнављања колективних сеоских обреда, у новонасталим околностима.

ЛИТЕРАТУРА:

1 S. Velin, *Obnovljeni pokladni običaji Šokaca u Santovu,* Etnografija Južnih Slavena u Mađarskoj 4, Budimpešta 1982, 215-240

2 P. Vlahović, *Kontinuitet u etnologiji i antropologiji,* Etnoantropološki problemi sv. 8, Beograd 1990, 7-17

3 Д. Бандић, *Колективни сеоски обреди као културни феномен,* Новопазарски зборник 2, Нови Пазар 978, 111-120

4 Д. Бандић и Р. Ракић, *О проучавању савремених промена у обичајима и животу нашег народа,* Симпозијум: Етнолошко проучавање савремених промена у народној култури, Посебна издања Етнографског института САНУ књ. 15, Београд 1974, 379-389

5 Д. Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави,* Српски етнографски зборник књ. LXX, Одељење друштвених наука – Живот и обичаји народни књ. 31, Београд 1958

6 С. Зечевић, *Завештине у североисточној Србији,* Гласник Етнографског музеја у Београду 36, Београд 1973, с. 47

7 J. Kale, *Vizualna antropologija na primeru produkcije TV Zagreb,* Etnološke sveske VIII, Beograd-Kruševac, 1987, 117-120

8 Д. Николић, *Деловање власти на обичајну традицију становништва Србије прве деценије XIX века,* Зборник: Историјски значај српске револуције 1804. године, Научни скупови САНУ књ. XVIII Одељење историјских наука књ. 5, Београд 1983, 301-316, Пројекат ЕИ САНУ Стално праћење промена у народној култури

9 M. Povrzanović, *Ogledalo na ekranu: primer turističkih poklada,* Etnološke sveske VIII, Beograd-Kruševac 1987, 121-129

10 Slownik Etnologiczny, *Terminy ogolne,* Warszawa-Poznan 1987, pojam obradila Z. Staszczak

11 Б. Ћупудрија, *Аграрна магија у традиционалној култури Срба,* Посебна издања Етнографског института САНУ књ. 23, Београд 1982

12 Б. Ћупурдија, *Суботица и околине,* II измењено и допуњено издање, „Прометеј", Нови Сад 1993.

Dušan DRLJAČA

VIDEO-RECORDINGS OF RESTORED CUSTOMS

The limitations of a documentary film, even the one on ethnographic themes, in achieving complete documentarity. Pushing into the background rural, as well as some urban, collective rituals after the World War II. The restoration of forbidden rituals and their reflections in TV films.

Гласник Етнографског Института САНУ, књ. XLIII
Bulletin of the Ethnographical institute SASA, vol. XLIII
Београд, 1994.

Драгомир АНТОНИЋ
Етнографски институт САНУ, Београд

Стручни рад
UDK 394.5 (497.11)

КРСТОНОШЕ У ДОЊОЈ ТРЕПЧИ[1]

На Духовски понедељак 1990 године у селу Доња Трепча одржана је заветина. После 45 година поново су сеоским атаром кренуле крстоноше. Опход је почео у сеоској цркви у седам сати ујутру, а завршио се после обиласка девет записа у два сата поподне све уз песму Богородице, помилуј нас!

Кључне речи: крстоноше, литија, запис, опход, Доња Трепча

Обредне поворке које на одређени дан у години обилазе границе сеоског атара називају се крстоноше. Осим овог назива, у употреби су и следећи: *литија, молитва, преслава, заветина, обетина.*

Назив крстоноше долази од тога што се на челу поворке налазе мушке особе које поред осталих црквених реликвија носе и крст. Реч литија је у српски језик дошла из грчког, где речи лити и литанос значе – понизна молба. Молитва као назив за свеукупну обредну поворку произлази из самог ритуала. Код сваког записа свештаник чита молитву, а и током опхода све време се пева молитва Богородици, као заштитници насеља које се обилази. Име преслава се употребљава по одређеном датуму када крстоноше обилазе насеље, јер тај дан је увек и сеоска преслава. Заветина и обетина су синоними за преславу.

2

Обичај крстоноша је врло распрострањен у српском народу. Захваљујући Вуку Караџићу и његовом Рјечнику, имамо и подробан опис догађаја, који се, судећи по свему, може датирати у другу половину XVIII века. Опис је већ навођен у етнолошкој литератури али неће бити наодмет навести га још једном.

„У Србији свако село има по један дан који слави и светкује (то обично бива љети од Васкресенија до Петрова поста): скупе се сви сељаци (женско и мушко) на какво брдо или друго мјесто у селу, ту изведу своје пријатеље који им дођу из другијех села, и дозову попове и калуђере те чате молитву, свештају масла и свете водицу, па се онда дигну сви с крстовима и с иконама по пољу (по житима и по ливадама) а гдјешто и од куће до куће; по том дођу опет на оно мјесто, па онда ручају и читав се дан часте, играју и пјевају. Тако се весеље у Браничеву зове заветина (Ајдемо на заветину; сутра је заветина у том селу) а у Јадру говоре: носити крста (крсте) или крстоноше (они што иду с крстовима и с иконам по пољу и по селу). У Тршићу гдје сам се ја родио, носе крста други дан Тројичинадне."[2]

---

[1] О крстоношама у Доњој Трепчи снимљен је, у сарадњи са Научним програмом ТВ Београд, видео-филм под истоименим насловом, 5. јуна 1990. године (на Друге Тројице) у трајању од 27. минута. Редитељ филма је Иља Слани, сценарио и спикерски текст написао Драгомир Антонић, а сниматељ је Живота Неимаревић. Филм је више пута емитован у оквиру редовног програма ТВ Београд.

[2] Вук. С. Караџић, *Речник српског језика,* Просвета Београд, одредница заветина.

Опис овог обичаја дали су и: Милан Ђ. Милићевић[3], Сима Тројановић[4], Маринко Станојевић[5], Драгослав Антонијевић[6].

Миленко Филиповић, вршећи истраживања у Таковском крају педесетих година XX века, пише следеће: „Као и другде у западној Србији, и у Такову је општи обичај да села имају и своје сеоске славе, које се у овом крају зову: преслава, обетина, молитва и литија. Те су преславе обично на Спасовдан, Велики или Мали, и на Тројице и имају првенствено верски карактер.

Тога дана кад је преслава у селу се ништа не ради, никакав пољски посао. Раније, до краја другог светског рата, о извођењу преславе старао се сам сеоски кмет: од 1946. те су прославе веома упрошћене, па се обављају код цркве, а нема да иду по селу крстоноше, да се носе литије.

Литија или крстоноше би ишле са свештеником и обилазили сеоски атар. У поворци су ишли поглавито мушкарци, али и женске. Поворка је ишла од записа до записа. Као „записи" служила су разна стабла: већином крушке, али и цер, храст, лужњак, липа, бор, и др... Кад литија или крстоноше дођу до записа, обиђу око њега. Одржи се молитва и у кори на стаблу засече крст: понови се стари, па се под кору стави хартија на којој свештеник напише „запис" тј. слова ИС ХС НИ КА. Оближње куће доносе код записа карлице с млеком, сира, кајмака, белог лука, да почасте крстоноше, а за старије учеснике још и ракије. Крстоноше уз пут певају да им роди летина... Последњих година преслава се обавља сасвим једноставно: у цркви буде служба, а од подне долазе гости из других села појединим домаћинима, а по подне буде весеље код цркве, записа или кафане."[7]

Целовиту студију о Заветини посебним освртом на ритуал опхода око села урадио је и Слободан Зечевић. Његова истраживања, обављена 1971. године, а објављена 1973, садрже, поред целовитог приступа, и једну важну констатацију: „Занимљива је чињеница да су се сви битни елементи заветине, у нешто прилагођеном облику, одржали и после времена када су престале да се толеришу верске манифестације. Народни пољски обред, који не потиче из хришћанства, тада је ограничен на простор црквене порте, а главне обреде изводи свештеник. Међутим, народ овога краја не воли да се у његове обреде меша црквена власт, већ више воли да их обави сам... У овако измењеним условима изменили су се и неки елементи свечаности. Улогу записа који је раније требало да буде храст или дрво његове врсте (цер, брест) негде у пољу, преузело је дрво које се затекло у црквеној порти, без обзира на врсту. Уместо да обиђу три пута око записа, крстоноше обилазе око цркве, кад их жене шкропе водом и посипају житом. Плетење венчића обавља се за време службе у цркви чији је под, због тога, посут свежом травом. Тако је власт својом акцијом ненамерно окупила народ у цркву и допринела даљој христијанизацији ове народне свечаности из прехришћанске епохе."[8]

---

[3] Милан Ђ. Милићевић, *Славе у Срба*, Годишњица Николе Чупића I, Београд 1877, 151-159.

[4] Сима Тројановић, *Главни српски жртвени обичаји*, СЕЗб, XVIII, Београд 1911, сте, 94.

[5] Маринко Станојевић, *Из народног живота на Тимоку*, Зборник прилога за познавање Тимочке крајине III, Зајечар 1931, 106-107.

[6] Драгослав Антонијевић, *Ритуални транс*, Београд 1990.

[7] Миленко Филиповић, *Таковци*, СЕЗб, *Расправе и грађа*, књига 7, Београд 1972. стр.198-200.

[8] Слободан Зечевић, *Заветине у североисточној Србији*, ГЕМ 37, Београд 1975.

У лето 1990.[9] године, на друге Тројице, у селу Доња Трепча, удаљеном 12 км од Чачка, одржане су, први пут после 1945. године, крстоноше. Село има око 1300 становника. Хомогеног је етничког и конфесионалног састава. Становници су Срби православне вере. Већином су пољопривредници, док је мањи део запослен у привредним организацијама у Чачку, а занемарљив број ради и у сеоској земљорадничкој задрузи. У последњих неколико година, почев од 1988. године, осећа се велико комешање, посебно код млађих категорија становништва и њихово окретање, додуше више на речима, ка малој привреди или, како то овде зову, „приватном бизнису". Резултат таквог начина размишљања видљив је кроз отварање два сеоска „кафића" и једне приватне продавнице са мешовитом робом. Није много, али показује одређена усмеравања ка тржишној привреди. Упоредо са променама у економији – скромним за сада – дешавају се и много видљивије промене у политичком животу села. Вишестраначка организација политичког живота постоји и у овој средини. После вишегодишњег једнопартијског система у селу постоји и организована, законски легализована опозиција, оличена пре свега у странци Српски покрет обнове. Њени чланови су и покренули идеју за обнову обиласка крстоноша селом. После почетних сукоба и сасвим разумљивог несналажења међу политичким опонентима, закључено је да је обнова традиције обавеза свих становника села без обзира на политичка уверења.

Опход је почео у седам сати ујутро литургијом у сеоској, још увек недовршеној, цркви. Литургију је у присуству свих крстоноша служио свештеник Мирослав из села Прељине.[10] По завршетку литургије свештеник је осветио обредни колач и попрскао освештаном водом све присутне благосиљајући их пред полазак у опход селом. Затим се приступило формирању поворке. На челу, обучени у свечана народна одела, у плаве антерије, били су браћа Небојша и Славомир Новаковић. Они су носили рипиде са иконом Богородице и велики крст. За њима је ишао свештеник у служешћејој одори, са крстом у руци. Иза њих крстоноше пешаци, а затим колона трактора са приколицама у којима су се налазили старији и мала деца. У колони је било и младих девојака. Тако формирана поворка кренула је према првом запису певајући „Богородице помилуј нас."

Први запис је једна стара крушка и она се налази у дворишту фамилије Урошевић. Обавеза људи на чијем се имању налази запис је да не иду од самог почетка у крстоноше већ да поворку сачекају код „свог" записа и што лепше их угосте. У дворишту домаћин и његова породица, сви празнично обучени, дочекују крстоноше са понудама у храни и пићу. Крстоноше, певајући, три пута обилазе око записа, а свештеник окренут тако да му запис буде на источној[11] страни чита молитву. Кад се молитва очита, запис се попрска водицом и прелије вином. Потом свештеник узима нож и засеца знак крста у стабло записа. Крушка – запис окићена је многобројним даровима. Ту су о гране окачене, кесице бомбона, чоколаде, везице трешања, јагоде, паковања кекса. Све то на посебну радост најмлађих крстоноша, а са простосрдачним веровањем да све воћке у селу дају обилат род. „Да роде онолико колико је запис окићен."

---

[9] Припремајући сценарио за филм, у селу Доња Трепча боравио сам – не рачунајући сам дан одигравања обичаја – два пута. Од 9-12. марта и од 11-14 маја 1990. године. То ми је омогућило да од почетка будем упознат са идејом о обнови крстоноша, као и са општим приликама у селу.

[10] У селу је божји храм у изградњи, па село још нема свог свештеника. Све православне обреде зато обавља свештеник из Прељине, чијој парохији и припада Доња Трепча. Прељина је 5 км. удаљена од села и у надлежности је епископа Жичке епархије – владике Стефана.

[11] Запис замењује олтар у православном храму. Како се олтар налази увек на истоку, тако и свештеник заузима положај да молитву одржи као пред олтаром.

Под записом је дугачак дрвени сто претрпан ђаконијама. Од белог мрса, јагњећег и прасећег печења до најразноврснијих торти. Очита је жеља домаћина да се пред гостима покаже у најлепшем светлу, што он и доказује сталним нуткањем свакојаког пића (ракије, пива, вина, сокова, минералне воде). После послужења, током кога свештеник обавезно скида одору,[12] крстоноше у истом поретку напуштају домаћина и први запис и певајући одлазе према следећем.

У селу Доња Трепча постоји девет записа. Сваки од њих се мора обићи и пред сваким се мора одржати исти ритуал (опход, молитва, освећење, урезивање крста, скидање понуда са дрвета, кратко окрепљење).

Запис се може налазити и ван дворишта. Може бити у пољу, на ливади, поред пута. Оваквих у Трепчи има два и они се налазе на међи са суседним селима Станчићи и Мојсиње. Такав запис има више домаћина и то су увек они из најближих кућа. Они заједнички спремају и понуде за крстоноше.

Опход крстоноша је дуготрајан и напоран. Зато се код сваког записа домаћин труди да буде припремљено што више и лепше хране како би се крстоноше окрепиле и прикупиле снагу за наставак опхода. По казивању старијих учесника који су били и у опходу 1945. године, тада се пред крстоноше износио само бели мрс (сир, кајмак, млеко, сурутка) али данас, на Друге Тројице у селу Доња Трепча испред сваког записа била је права гозба.

Литије су почеле у сеоској цркви око седам сати изјутра. Обилазећи цело село, крстоноше су до последњег записа стигле у два поподне. Температура је износила тридесет степени у хладу и овај седмочасовни опход оставио је трага на свим учесницима.

На месту последњег, деветог, записа налазио се некада стари камени крст. Испред њега је био подигнут и камени сто. Сто је сачуван али камени крст – запис – није. Временом је срушен. Зато су ове године мештани засадили младо дрво и одлучили да им то буде нови запис. Свештеник је у нови запис урезао крст и очитао молитву и тако је ова млада јабука постала девета сеоска молитва.

Опход се практично код последњег записа завршава. Већина крстоноша ће се одавде разићи по кућама да дочека госте из суседних места. Само свештеник и носиоци црквених реликвија уз тиху молитву и појање, продужују до цркве и тако затварају кружни ток опхода.

3

Овде су наведени описи истог обичаја у временском распону који обухвата више од два века. То је дуг период, који омогућава да се и на основу података из литературе и на основу сопственог теренског истраживања утврде сличности и разлике, односно трансформације обичаја.

Обичај је старији него што су први записи из литературе. О његовом пореклу, коренима, генези писано је у етнолошкој литератури и ту неких великих нејасноћа нема.

Опходи око села су стар обичај. Опход јесте понизна молба у прехришћанском периоду упућивана неком неидентификованом божанству, а данас хришћанском Богу. Божанства су се мењала кроз људску историја, али је молба остајала иста. Људи су се молила за заштиту села и целе заједнице од града, суше, поплаве, болести и других недаћа којима је њихов овоземаљски

[12] Како у храму, у току молитве, службе, литургије свештеник не сме да узима ништа од хране и пића, тако и у крстоношама поступа. Међутим, да се не увреди гостопримство домаћина и прекрши обичај, свештеник после завршене молитве скида епитрахиљ и одежду и, остајући у мантији, прихвата се послужења.

живот испуњен. Опход је имао улогу и као појава у оквиру обичајног права. Кретање крстоноша границама сеоског атара јасно ставља на знање суседима где су међусобне међе и границе. Обављајући опход јавно, уз молитвену песму, увек одређеног дана у години, уз ношење симбола мира, они су другима јавно и мирољубиво показивали шта сматрају својином колектива, односно заједнице којој припадају.

Од 1945. до 1990. прошло је 45 година. Огромна већина оних који су ишли у обновљене крстоноше није била рођена 1945. године. Обичај у међувремену није одржаван. Међутим, то није било могућно приметити. Сви учесници познавали су до танчина ритуал обичајних радњи као да су се крстоноше сваке године одржавале.

Покрет, кретање у поворци, ношење хришћанских симбола, сачекивање крстоноша, опходи око записа, молитва, урезивање крста... све је одговарало церемонији обичаја забележених у етнолошкој литератури. Логично, промена има, али те промене нису у структури нити у симболици обичаја, већ у његовој технологији.

Нема крстоноша на јахаћим коњима. Нема више коња у селу. Зато су ту „моторни коњи" — трактори. Како су ове машине замениле коње у свим економским пословима, тако су их замениле и у обичајним ритуалима. То се и не може сматрати променом у класичном смислу. Ништа од ритуала није промењено, само је захваљујући технолошкој иновацији промењено церемонијално средство.

Слично је и са понудама у храни и пићу које се износе пред крстоноше. Богатство и напредак сељана огледа се у врсти и количини хране. Данас је могућно направити праву гозбу. Могућно је понудити пиће не само из домаће производње већ и „куповно". То само говори о материјалним и новчаним могућностима домаћина.

Условно речено, може се говорити да је и певање крстоноша промењео. У литератури је забележен припев или рефрен крстоношке песме типа:

Крста носим, Бога молим
Господе помилуј!
Да зором стигне киша
Господари помилуј!

Ако се и занемари да забележени припев песме потиче из различитих крајева у којима живи српски народ, ни онда нема неке суштинске разлике између онога што је записано да се певало и онога што се данас пева у селу Доња Трепча. Током кретања, непрекидно, понављају само један стих и, како је наведено он гласи:

Богородице помилуј све нас![13]

Нормално, стих је разбијен на слогове, (Бо-го-родице помилуј све нас!) уклопљен у мелодију и безбројним понављањем добија квалитативну милозвучност којом се један стих претвара у читаву песму.

Наведено је оно што може изгледати, као промена. Суштина је, међутим, остала иста. Обичај, без обзира, на немогућност извођења у дугом периоду, опстао је и, кад је то било могућно, поново се појавио у обичајном животу — као да прекида није ни било.

Потојаност духовне културе и обичаја етнолози су на време уочили. Слободан Зечевић о томе пише: „Промене у духовној култури теку спорије,

[13] Код Анахорета (православни монах, испосник, живи као пустињак ван манастира на Светој Гори) највиши подвиг је довести се у такво молитвено стање духа, да се непрекидно може изговарати света молитва, *господе помилуј нас!* Мелодично, бескрајно понављање речи: *богородице, помилуј све нас!* подсетило ме је на молитву светогорских анахорета.

пошто се мање ослањају на елементарне и конкретне животне потребе... обичаји или веровања много су више везани за традицију, која се дубоко укоренила у народну душу и није толико везана са техничким напретком или побољшањем животних услова... Народно стваралаштво се развија нешто брже, док су веровања и обичај много постојанији."[14]

Агнеш Хелер наводи: „Свет обичаја је још више структуиран од света предмета. Питање какве су врсте његови слојеви пресудно зависи од тога какве садржаје он регулише, колико је широк слој у коме се врши то регулисање, колико је јака друштвена потреба (интерес) који одређују то регулисање.[15]

Обичај је сложена, слојевита категорија, чија је суштина непромењива, за разлику од појавник облика који су увек прилагођени одговарајућем времену, простору и владајућем систему вредности. То обичајима обезбеђује дуговечност трајања. Крстоноше то најбоље показују. У доба када се нису могле кретати по селу, крстоноше су отишле у црквену порту. Уместо села, обилазиле су храм. И име су промениле. Сада су се звале литија. Певала се песма која је месту одигравања и приличила. Запис се није могао походити, али се није ни уништавао. А на литијама и касније на сеоским ручковима по кућама текла је прича о томе како се некад ишло по селу. Све са надом да ће једног дана, све се то обновити, а да је сада најважније не заборавити. Управо се тако и десило. Обичај је сачуван и кад се указало време да се обнови у првобитном облику, он се и појавио као што се то десило у селу Доња Трепча на Друге Тројице 1990. године.

Dragomir ANTONIĆ

CRUCIFERS AT DONJA TREPČA

Crucifers are participants of a ritual procession, who, on a particular day of the year, visit village farms, fields and meadows, carrying Cristian symbols and singing prayers for salvation. Nowadays, crucifers are followed by everyone who wants to join them. On their way, which usaully goes along the borders of the village territory, crucigers stop at the village cross where they carve a cross, white the priest chants.

Village processions are an ancient custom. The term ‚krstonoše' (‚crossbearers') is a recent popular expression and it means ‚people who carry a cross'. The term ‚litije' originates from the Greek words ‚litanos' or ‚liti', meaning ‚humble request' and is an ortodox expression.

A procession actually is a humble request, formely directed to an unknown deity, and today to Cristian God. Deities have changed in the course of history, but the request remained the same. People prayed for the protection of their village and community from the city, drought, floods, diseases and other misfortunes with which their life abounded.

According to ethnologists, the procession was also important in terms of common law. The movements of crucifers within the village boundaries clearly demonstrated to their neighbours where the borders were. Performing the procession publicly, with a prayer, always on the same day of the year, they openly and quietly showed to the others what they considered to be the property of the community they belonged to.

In the village of Donja Trepča there are nine crosses. Each of them has to be visited, and the same ritual has to be perfomed in front of each (prayer, carving of a cross, consecration, taking offerings down from tree branches, sharing out food and drinks).

The crucifers at Donja Trepča started a procession at the village church at 7 o'clock in the morning. Going around the village, they reached the last cross at 2 o'clock p. m. The temperature was 30° in the shade, and the traces of the seven-hour procession were evident in all participants.

---

[14] Слободан Зечевић, *Промене материјалне, а постојаност духовне културе у североисточној Србији*, Симпозијум Етнографског института, Београд 1974, стр. 183.

[15] Агнеш Хелер, *Свакодневни живот*, Београд 1978, стр. 263.

Гласник Етнографског Института САНУ, књ. XLIII
Bulletin of the Ethnographical institute SASA, vol. XLIII
Београд, 1994.

РАСПРАВЕ И ЧЛАНЦИ

Мирјана ПАВЛОВИЋ
Етнографски институт САНУ, Београд

Претходно саопштење
UDK 323.15 (=861) (439.175)

ФАКТОРИ ЕТНИЧНОСТИ СРБА У БАТАЊИ

Припадници етничких група, па и Срби у Батањи, живе у троуглу утицаја већинског друштва и других етничких група, своје етничке заједнице и земље матице. Различите институције тих група стварају и представљају факторе који утичу на обликовање и испољавање етничког идентитета. Обрадом неких основних показатеља етничности које сами казивачи сматрају битним за свој идентитет (вера, језик, традиционални обичаји, окупљања и међуетнички контакти) издвојени су и анализирани фактори који су деловали или и даље делују на етничност Срба у Батањи.

Кључне речи: већинско друштво, етничке групе, етнички идентитет, међуетнички контакти.

Очување етничког идентитета мањинске заједнице у дијаспори не зависи само од њене жеље да се одупре асимилацији и очува своја национална и културна обележја већ на њу делује више објективних и субјективних фактора. Тако се и живот српске мањине у Батањи одвија у троуглу утицаја већинског друштва и других етничких група, посебно Румуна, српске етничке групе и земље матице. Различите институције свих њих стварају и представљају факторе који утичу на етнички идентитет[1].

Анализом основних показатеља етничности које сами казивачи сматрају битним за свој идентитет (вера, језик, традиционални обичаји, окупљања и међуетнички контакти) издвојићу неке од фактора који су деловали, или и данас делују, на етничност Срба у Батањи[2]. Фактори се могу разматрати како на многим подацима из литературе тако и на архивској грађи. У овом раду, међутим, биће сагледани само на основу казивања, сећања и породичних предања самих Срба у Батањи[3].

---

[1] О факторима који утичу на етнички идентитет српске заједнице у исељеништву видети у: М. Павловић, *Срби у Чикагу,* Проблем етничког идентитета, Посебна издања Етнографског института САНУ, књ. 32, Београд 1990, 107-133.

[2] Етнографски институт Српске академије наука и уметности, у сарадњи са Етнографским институтом Мађарске академије наука, започео је, у оквиру свог сталног пројекта *Етниче и етнолошке одлике исељеништва из Србије,* проучавање етничког идентитета Срба у месту Батања, округ Бекеш, Мађарска. Материјал који сам прикупила на терену заједно са колегиницом М. Лукић-Крстановић у току 1990. и 1991. године представља основу овог рада.

[3] О улози казивања и животописа у истраживању етничког идентитета група у дијаспори видети у: М. Лукић-Крстановић, *Исељеничка прича — мит и реалност,* Гласник Етнографског института САНУ, 38, Београд 1989, 69-83.

На први поглед и посматрана појединачно, казивања су фрагментарна, често и недоречена, сагледана заједно она су стопљена у једну причу, у једну слику, слику времена. Предратни, послератни период и садашње време оцртани су оштрим линијама и јасним разликама. Било је добро или лоше. Били смо богати или сиромашни, срећни или несрећни. Живели смо у слози или јавиле су се и несугласице. Прошлост заједнице, посебно предратни период, добија тако обрисе идеалног, а послератни, са својим великим друштвеним променама, постаје оличење проблема.

Осим тога, као да је то замислио неки велики драматург, у спонтаним казивањима неочекивано искрсавају елементи потпуне супротности. У идеалној слози и заједништву српског сокака у предратном периоду, казивач се изненада присети свађа и подељености. У потрази за одговором откуда то несагласје, истраживач отркива значајне факторе деловања који уз сву идеализацију у казивањима, нису прећутани.

Ипак, та црно-бела техника казивања, појединим деловима прича даје нестваран изглед. Међутим, размотрена у целини, они губе своју оштрину и непрецизност и омогућавају нам сагледавање многих различитих фактора који доприносе постојању одређених елемената групе.

Сваки исказ обично подвлачи деловање само једног фактора. У својој свести казивачи праве одређене генерализације лоше-добро, али само да би се у целини могло уочити да је било и лоше и добро. У појединостима нестварно, нереално, само црно или само бело, у целини добија и своје нијансе. Одсликава прави живот. Све у њему није ни само лоше, ни само добро и ниједан фактор није ни само позитиван ни само негативан, или сваки је и позитиван и негативан, зависно од тога да ли га посматрамо са становишта етничке заједнице или већинског друштва.

Срби у Батањи данас представљају једну бројно малу групу. У својим сећањима они, међутим, чувају успомену на период када су били оснивачи Батање, представљали већину становништва и њен најутицајнији слој. „У нашим рукама била је цела Батања." Један од фактора слабљења њихове заједнице је одлазак већег броја Срба из места. Он се одвијао у два наврата и био је изазван различитим узроцима.

Маркатан тренутак у сећањима предратног периода је репатријација 1923. године. Тај догађај описује и Батањски летопис. Тада се из Батање у Краљевину СХС, на Овчије поље и Косово, организовано иселило 180 породица, са 710 душа. Исељавање се наставило и у неколико наредних година, али не више у великом броју[4], а о томе наши казивачи не говоре. Први негативни ефекат уочен је већ следеће школске године. Пошто је много деце отишло из Батање, затворена је једна школска зграда.

Други велики одлазак Срба из Батање последица је промене друштвеног уређења у Мађарској и везан је за одузимање земље, такозвано кулачко питање, и стварање земљорадничких задруга. Свако од ових питања захтева посебну анализу, јер је имало велики значај за мађарско друштво у целини, а не само на етничке групе, али ћемо за сада сагледати њихове ефекте на одлазак Срба из Батање и последице смањења становништва.

Разлике између ова два исељавања су значајне и уочљиве. Друго напуштање није организовано и није у земљу матицу, већ бројне породице напуштају Батању и одлазе у веће градове по целој Мађарској, где је њихова асимилација била знатно бржа. Тренд одлазака из Батање се и даље наставља и траје и данас. У потрази за већим могућностима запошљавања и бољим ус-

[4] Летопис Српске православне цркве у Батањи, 6-8.

ловима живота најчешће одлазе млади, па српска батањска заједница, бар њен активни део, данас већином обухвата старо становништво. Зато последице смањења становништва по своју заједницу Батањци сматрају пресудним. „Сви су отишли. До 1947. живело је српство"; „Кад су млади отишли, нестале су славе и обичаји". „Остали смо само стари. Шта ће бити кад и ми умремо, не знам".

Не само бројност већ и *територијални распоред* етничке групе у једном месту може утицати на њен етнички идентитет. Већа концетрација у једној улици или кварту, за разлику од дисперзије, повољно утиче на очување етничности. Већина старијих казивача наглашава да су Срби у Батањи у предратном периоду имали свој сокак. Он је представљао српску оазу. У њему су живеле већином српске породице. На крају сокака, у центру Батање, била је, а и сада је, Српска црква и школа. У близини се налазила и биртија. У рано по подне старији су на сокаку диванили, а момци и девојке се дружили и певали сокачке песме. Цео живот се практично одвијао на сокаку и под будним оком сокачке јавности. На тај начин затворена етничка средина преносила је елементе српске традиције и спречавала усвајање нових вредности.

Међутим, ма колико била конзервативна, та средина није спречавала, а вероватно ни покушавала да спречи, успостављање добрих односа и са другим етничким групама Батање. С Мађарима су се дружили посебно млади, стари су с њима застали у разговору, али нису стваране дубље пријатељске везе. У таквој средини, разумљиво, католички празници се нису славили, али на те дане ни српске породице нису радиле, посебно не на земљи. „Дали смо част". Утицај средине српског сокака ипак је одлучно спречавао дубље везе, посебно брачне. И данас се у Батањи прича о првом мешовитом браку између Српкиње и Мађара. „Па то су се сви чудили. Било је страшно, а за породицу трагедија".

Не само да је етничка средина сокака спречавала напуштање традиције, она је у једно време била и довољно снажна да и другима намеће своје вредности. Мешовитих бракова између Срба и Румуна је одувек било, али тада се у мешовитим браковима живело по српским нормама.

Та српска оаза знатно је допринела да старије генерације умногоме очувају елементе традиције. У послератном периоду долази до растурања сокака. Многе породице су, као што је речено, напустиле Батању или су се преселиле у друге делове града. У српском сокаку било је све више румунских, а затим и мађарских кућа. Данас у њему живи пет до шест српских породица, па и српска средина нема више много утицаја.

Социо-економски положај наши казивачи такође препознају као веома важан фактор очувања своје заједнице. „Пре рата Срби су били богати и породице су биле чврсте и нису се разилазили. Али када им је земља одузета, породице су се разбиле и дошло је до мешаних бракова." „Земља је држала породицу", сумира свој исказ један казивач.

Батању су напуштали већином богати којима је одузета земља, а у селу је остао знатно мањи број становништва, осиромашен и без могућности за очување и издржавање институција.

Економски фактор, међутим, може бити и разједињујући фактор у унутаргрупним односима и повезујући на интергрупним релацијама. „Газда се дружио са газдом, а сирома са сирома." „Сад било је и оних који су стали у разговор са сиромашнима." Сиромашни Срби нису могли да иду у друштво богатих. „Они с њима нису могли да се прате." Зато су често одлазили код Румуна на њихове игранке док су богатији Румуни одлазили код Срба „на

игру". За већ поменути први брак између Српкиње и Мађара, једна казивачица наглашава: „Газдашка кћи да се уда за Мађара, па још сиромаха. Да је богат то би се још некако поднело. Овако било је страшно." Дакле, тај брак није био подвргнут осуди сокака само зато што су супружници били различите етничке припадности, већ и зато што им је и класна припадност била различита.

Етничке институције такође имају важну улогу у животу заједнице у дијаспори. У вишенационалној средини каква је била и јесте Батања, наши људи су имали могућност да се укључе у рад својих институција, у организације већинског друштва или неке друге етничке групе. Којим ће се од њих прикључити зависило је од њихове свеобухватности. Ако у својим етничким организацијама припадници етничке или националне групе могу да задовоље све своје потребе, прикључиће се њима, а ако не, укључиће се у рад већинских организација[5]. Зато погледајмо шта нам о том кажу сами казивачи:

„Највише смо се окупљали на сокаку. Касније је ту било и Срба, и Румуна и Мађара." Али свако је ишао на „своју игру". Оне су организоване суботом и недељом по подне, а за велике празнике: Божић, Ускрс и на великог свеца „били су велики балови – ноћом". Поред школе и цркве, које смо већ поменули и чији ћемо утицај посебно разматрати, Срби су имали и своју биртију, кафану, свирце и црквени хор. Постојали су: спортско друштво, читаоница и клуб. У свима њима окупљали су се и дружили Срби. Понеки Румун, а касније и Мађар, „ако је и дошо, било је то само на игранку". Чак и тада био је он само драги гост у другачијој културној средини. У предратном периоду, дакле, друштвени и културни живот Срба одвијао се у оквиру њихове заједнице, што је допринело очувању различитих облика традиције код припадника старијих генерација.

После рата игранке се губе. Замире рад клуба и читаонице. Потпуно је нестало спортско друштво и тамбурашки оркестар. Изузев цркве и школе није било српских институција, али јавља се Културни дом у Батањи у коме се скупљају сви грађани. Један казивач овако описује то време: „Шездесетих година почеле су задруге. И онда увек сви заједно и Срби и Румуни и Мађари. Заједно по задругама, заједно на радном месту, заједно у Дому културе. Онда је у том дому постојала и плесна група чији су чланови били припадници свих етничких група. Тамо су се ови млади упознали и када је требало да се жене, овамо, онамо, нисмо ни приметили, ето удала се за Мађара или се оженио Мађарицом."

Дакле, етничке институције су фактор очувања групе, али често, мада не увек и фактор спречавања међуетничких контаката. С друге стране, етнички мешовите институције доприносе међуетничким контактима. Ако се у њима негују културни елементи различитих група, они не морају бити фактор губитка традиције већ, напротив, доприносе упознавању с традицијом и припаднике других етничких група. Данас при школи, на пример, постоји фолклорна група чији су чланови деца све три етничке групе. Тако се и мађарска деца могу упознати са српским и румунским традиционалним играма.

---

[5] О учешћу у раду етничких организација као фактору утицаја на етнички идентитет видети у: R. Breton, *Institutional Completeness of Ethnic Communities and the Personal Relations of Imigrants,* The American Journal of Sociology 70, Chicago 1965, 193-205. i N. Lovrich, *Asimilacija i očuvanje etniciteta u Sjedinjenim Američkim Državama: Etničke organizacije i etnička privrženost među Amerikancima jugoslovenskog i italijanskog porekla*, Sociološki pregled 2-3, Beograd 1974.

Сви казивачи без разлике *школу* сматрају једним од најзначајнијих фактора. У њој деца науче српски језик, а то је по нашим казивачима најважнији симбол њихове етничке припадности. Њено деловање у прошлости није било тако важно као данас, јер су деца учила језик у породици. Данас у Батањи постоји и Српско забавиште и Српска школа. Уз сав труд наставника и васпитача, деца ипак не науче добро наш језик ако бар почетна знања нису стекла у породици. Оно што им школа преноси то су понеки елемент културе. На часу матерњег језика уче се српска поезија и родољубива лирика, а у кружоцима – секцијама, деца науче и понешто из наше историје. Свесни значаја познавања земље порекла, директор и наставници желе да осим предавања мађарске историје уведу и изучавање српске историје. То, међутим, до данас нису успели. Некада се у Српској школи говорио само српски језик, данас су предавања већином на мађарском, а посебна су објашњења кад ученик нешто не разуме. У предратном периоду то није била етнички мешовита школа. Данас у њу иду и Румуни и Мађари. Дакле, језик комуникације у Српској школи је мађарски. Зато већина млађих казивача, чија су деца научила језик у кући сматрајући да га она ни у школи неће боље научити („то је кухињски језик који могу и у кући научити"), нису или неће да своју децу пошаљу у Српску школу. Последњих година школа организује многе активности: разни кружоци, камповања, фолклорна такмичења с циљем да родитеље и децу привуку у школу и на тај начин спречи њено евентуално укидање због малог броја ученика.

Као један од значајних фактора очувања своје заједнице и њених етничких обележја казивачи препознају цркву[6]. Један казивач каже: „Сада је овде Српство закопано. Овако даље неће моћи. Јел' ко је чувао Српство? Црква и учитељи. Док је било цркве није било зло"; или „Само црква, језик и вера спасава овај народ"; или „Кад отпадне вера, то је као човек без једне руке." „Ако ће се вера и веронаука вратити, доћи ће и до побољшања."

У послератном периоду јача процес атеизације мађарског друштва, што се одражава и на живот српске заједнице. Српска школа је подржављена и одвојена од цркве. Укинута је веронаука, а деца из школе нису смела да иду у цркву. „То није било забрањено, ако ко је ишао у цркву није могао да добије добре оцене" истичу казивачи. Они који су били у Задрузи плашили су се да иду у цркву. Ни данас није много боља ситуација. Једне недеље јула 1990. године на служби смо срели само неколико старих људи.

Због атеизације друштва најпре је дошло до нестанка верских елемената у прославама, а затим и до редукције, па и нестајања етничких празника и њиховог прослављања на традиционалан начин. Славу држи, ал' не иде у цркву. У кућу се скупи сва породица. Прате се, пију, разоноде се и тако. Па кажу, „свечари смо, и готово". Али не иду у цркву. „Нема свећа, нема цркве, нема ништа." Крштења је било ретко и кријући, увече касно, ако дође поп. Обележавање је добило световни карактер. Очувале су се бабине, рођендани, погреби, и у њима се јављао по неки традиционални елемент уклопљен у општи модел, али без цркве и религије. С ревитализацијом цркве, у мађарском друштву данас долази и до промена у српској заједници. Мада стидљиво, школа поново успоставља сарадњу са црквом, појединци почињу да славе, иконе се скидају са тавана.

Дакле, у односу на католичко окружење, православна вера представља диференцирајући елемент, а црква је доприносила очувању етничких

[6] О односу религије и етничког идентитета написан је велики број радова. Поред осталих, погледати: J. Kumpes, *Refleksije o odnosu religije i etničkog identiteta*, Gledišta 3-4, Beograd 1990, 184-191 и ту наведену литературу.

обележја и унутаргрупне кохезије. Вера, међутим, може бити и повезујући фактор на међугрупним релацијама. „Сто година су батањски Румуни држали богослужење у Српској цркви." „И они су некако удесили и гробље нам је заједничко."

Иста верска припадност допринела је и томе да се мешовити брак с Румунима у свести наших казивача или не јавља као мешовити брак или бар нема негативну конотацију. Уосталом, скоро сви казивачи су имали бар неког у породици и румунског порекла. Тако су у прослављање наших празника улазили елементи румунског порекла, деца су добијала румунска имена, а јавно мнење, чак ни у време сокака, то није сматрало лошим.

Породица је један од најважнијих преносилаца традиције. У њој се деца у најранијој младости упознају са традицијом, нормама и вредностима своје заједнице. Стичу прва схватања о пожељном и непожељном, којих се касније, чак и када желе, теже ослобађају. И поред великог утицаја школе, породица је и даље главни чувар матерњег језика. То се од ње и очекује. „Дужност родитеља је да науче децу матерњи језик", резимира један казивач, док други коментарише: „Родитељи се данас буне што деца у српској школи нису научила матерњи језик, а што их они нису научили, него чекају од школе". Често су бабе и деде они који унуке уче матерњи језик, јер родитељи, како кажу немају времена. Осим тога, старији казивачи наводе да се на велике празнике: слава, Божић, Ускрс, обично код њих окупља цела породица. Тако се с неким елементима традиционалног прослављања упознаје и трећа генерација.

Мешовити брак наши казивачи, међутим, сматрају најважнијим фактором губитка својих етничких обележја. Раније су они били права реткост. „Од 1940. године почиње мешање. Сад више немамо чистих породица. Зато што је мешано ни српски језик се не говори више", а Срби све чешће славе имендан. Посебно одлике етничке припадности нестају из породичног живота ако је жена Мађарица, сматрају наши казивачи. У мешовитим породицама лакше је усвајање образаца већинске културе, на пример прослављање и српских и мађарских празника, али се у њима и Мађари упознају са српском традицијом. Тако једна казивачица којој на славу долазе и пријатељи Мађари каже: „Шта више, сад већ када смо се толико измешали воде рачуна. Знају прави датум. И Мађари сами дођу на славу без да мораш да их зовеш".

Као лајт мотив свих казивања, а и претходне анализе јавља се један фактор већинског друштва. промена друштвеног уређења у Мађарској после другог светског рата. Иако не посебно, о овом фактору смо практично све време говорили, јер његове последице су и одузимање земље и одлазак многих породица из Батање, затим стварање задруга и атеизација друштва. Међутим, сигурно најзначајнији фактори већинског друштва су закони о положају националних мањина. Али они се у причама наших казивача уопште не помињу, па их зато нисмо ни разматрали.

Трећу групу фактора представља *контакт са земљом матицом.* Таквих контаката раније није било или су били ретки. О њима наши казивачи такође не говоре. Једино се помиње да је Српска школа успоставила контакт са једном школом у Кикинди и да су батањски ученици били у посети 1991. године. Ту сарадњу Батањци желе да наставе, јер, како рече један њихов функционер: „Била би нам жеља да у првом реду наши ученици што боље усавршавају језик. Деца у оној околини када нису имала друге прилике, сами су у ситуацији да констатују да ипак нешто вреди учити српски језик. С тим језиком може се споразумевати".

Анализа исказа Срба у Батањи показује да су казивачи већином свесни значаја само одређеног броја фактора које најчешће ствара сама заједница. Зато овај рад представља само један поглед на факторе етничности из угла самих казивача. За потпуније разумевање њихове етничности неопходно је сагледати и деловање друге две групе фактора, али на основу других извора (литературе, архивске грађе, многих прописа и др.). Сигурно је, међутим, да опстанак ове заједнице и њених културних особености пре свега зависи од потреба њених чланова и њиховог умећа да се прилагоде тренутку у коме живе и процесима који их окружују.

Mirjana PAVLOVIĆ

ETHNICITY FACTORS AMONG THE BATTONYA SERBS

The aim of the paper was to single out some of the factors which have impacted in the past, and indeed still do at present, the Serbian ethnicity in Battonya. Some basic indicators of ethnicity which the informers themselves consider essential for safeguarding their identity (religion, language, traditional customs, gatherings and inter-ethnic contacts) were analyzed to this end. The Battonya Serbs accounts, memories and family life histories are used as the data base, while the information contained in voluminous literature as well as in archival funds, are left out for the time being.

The analyses indicates that the majority of the informers is well aware how important some factors (number of ethnic group, spatial distribution within a settlement of region, socioeconomies position, uni-ethnic organization, mixed marriages, familly), created mainly by the community itself are for their survival and advancement.

Гласник Етнографског Института САНУ, књ. XLIII
Bulletin of the Ethnographical institute SASA, vol. XLIII
Београд, 1994.

Мирослава МАЛЕШЕВИЋ
Етнографски институт САНУ, Београд

Прегледни чланак
UDK 392.17

ПРОСТОРНЕ ГРАНИЦЕ У ИНИЦИЈАЦИЈСКИМ РИТУАЛИМА

Традиционална сеоска породица обележавала је појаву прве менструације у девојчице тихо и без учешћа шире заједнице. Но, и поред интимне природе овога догађаја, он је праћен низом правила, забрана и радњи којих је девојчица дужна да се строго придржава. У овом раду говори се о значењу тих правила, односно социјалним разлозима ограничавања слободе кретања иницијанткиње у ритуалу којим се она преводи у класу девојака.
Кључне речи: девојка, менарха, породица, тело, слобода.

Маргинална фаза у ритуалима означава у социјалном смислу не-постојеће раздобље у коме се одвија сама трансформација друштвеног стања. То је онај међуположај у друштвеној структури који особа заузима након напуштања претходне, јасне позиције, а пре заузимања нове; кад више није оно што је била пре, а још нема своје ново социјално место и име, кад не спада никуда. То стање је неодредљиво, прелазно, нејасно, гранично. Прелазак друштвених граница подразумева стање нереда, па стога он симболизује нечистоћу, опасност и моћ[1]. Особа која прелази из једног стања у друго на извору је моћи, истовремено угрожена и опасна по друге.

Насталим померањем ослобођена опасност контролише се ритуалима, који зато и испуњавају социјално не-време, омогућавајући својим специфичним, симбличким средствима да се трансформација изведе безбедно и привремено поремећени обрасци у друштвеној структури поново уреде.[2]

Као што је познато, у садржај ритуалног исказа уписана је слика друштва; уређујући и контролишући, ритуали истовремено и говоре о друштвеној стварности или оном њеном делу на који се односе.

У овом прилогу посматраћу из те перспективе „понашање" простора у ритуалу којим се у традиционалној култури Срба обележавала појава прве менструације девојчица. Тачније, овде ме занима друштвени смисао контроле кретања иницијанткиње у прелазном, граничном временском интервалу. Материјал који је послужио као основа овом разматрању изложила сам у целости на другом месту.[3] У описаном облику ритуал је извођен током читаве прве половине овог века. Данас постоји још само спорадично и у веома редукованом облику.[4]

Појава прве менструације код девојчица у патријархалном српском селу није само проста чињеница њеног одрастања већ има и додатно социјално значење. Овим догађајем девојчица напушта улогу и положај детета и улази у ред одраслих девојака. Појаву менархе прати ритуал којим се промена социјалног статуса девојчице не само обележава него и омогућује.

---

1 Lič, E., *Kultura i komunikacija,* Beograd 1983, 51-56; Turner, V., The Ritual Process, Penguin Books, London 1969, 80-92, 95-97; Даглас, М., *Чисто и опасно,* Београд 993, 131-136.

2 Даглас, М., н.д.

3 Малешевић, М., *Ритуализација социјалног развоја жене,* Посебни отисак из Зборника радова Етнографског института САНУ, књ. 19, Београд 1986, 36-41.

4 Подаци из мојих теренских истраживања у селима западне Србије.

Бројне радње које током крварења девојка изводи, усмерене су ка пуном остварењу њеног будућег живота. Магијска средства треба да јој омогуће материнство, лаке порођаје и много деце, као и добро здравље од кога ће зависити будуће трудноће.[5] И радње и забране, којих се менструална девојчица строго придржава, остају у домену породичне и личне интиме, њихов садржај није јавни, али се сам биолошки догађај убрзо посредно оглашава широј заједници, првим свечаним извођењем девојке у јавност, на вашар или игранку, чиме се обавља и другостепена верификација њене друштвене и физичке зрелости, односно спремности за удају.

Од тренутка кад је њено крварење правилно идентификовано као менструално, па током целог периода крварења, девојка се налази у посебном, неуобичајеном стању. За њу важе нека нова, ритуална правила понашања. Постаје „нечиста", а нечистом је чини крв која тече из њеног тела. Менструална крв стога постаје мета свих симболичких активности и свих забрана. За менструалну крв се верује да поседује опасне особине, и зато је преко ње и због ње и девојка изложена многим забранама. Сматра се да је у менструалном раздобљу девојка истовремено и слаба и моћна, и незаштићена и опасна: рањива је јер јој преко те крви може нанети зло свако ко дође у непосредни додир с њом. А будући да се та мистична сила налази у њеном телу, у стању је и сама да разорно делује на своју околину. Забране се, стога, доносе с циљем да штите и њу и од ње. У складу с тим схватањем организује се и физички простор око „нечисте" особе. Прво и најважније је раздвајање простора на слободну и забрањену зону – ону по којој јој је дозвољено кретање и ону у коју не сме да ступи. Веровање је да несрећа долази споља, изван куће и простора око ње, па се зато девојци свако напуштање те безбедне зоне у току критичних дана најстрожије забрањује.[6]

За девојку, простор постаје подељен на две зоне: унутрашњу (у кући), која је позната, слободна, сигурна, и спољашњу (ван куће), која је опасна, непредвидљива, ненаклоњена, и стога забрањена. Девојчино кретање контролише и усмерава мајка. Она је та која ће распоредити послове (чување стоке, одлазак у посете), тако да девојчина изолованост на кућу остане непримећена.

Све док трају „нечисти" дани, мајка остаје једини неми сведок девојчине тајне. Она зна образац по коме ће живот њене кћери морати да се одвија, по коме се одвија њен и по коме је живела њена мајка. По истом обрасцу усмеравала је одрастање девојчице до овог критичног тренутка. Њена је дужност да збуњеној и уплашеној девојчици олакша суочавање са новим, „нечистим" стањем, тако драстично различитим од претходног, и упути је у строга правила понашања.

Подела простора на слободни и забрањени одговара социјалним категоријама: породица – шира заједница. Опасност, дакле, вреба споља, из друштва које ту девојку још не „познаје", односно где као девојка још не постоји. Њеној рањивости једину поуздану заштиту пружа познати оквир, њена породица и њена кућа, исто оно окружење у које је и иначе упућен њен живот жене у патријархалној средини. Безбедност девојчице се, значи, остварује једноставним издвајањем из спољашње средине.

---

[5] Малешевић, М., н.д., 42.

[6] Исто, 44-45. (Девојка се у забрањеном интервалу кретала далеко од куће само по ритуалном задатку – да обави магијске радње за које је потребно потпуно одсуство друштва (шума, виноград, извор), увек у потаји и само у ту сврху).

Тиме се, међутим, не поништава опасност од тајанствене силе којом је испуњено девојчино тело, која је у стању да угрози практично све са чим дође у додир; подручје у коме је девојчица заштићена изложено је опасностима самим њеним присуством: што је спољашња средина за њу, то је она за простор сопствене куће. Осим што јој је забрањено кретање, девојци се не дозвољава ни обављање неких послова. Рад у башти, брање плодова, изазвало би, верује се, сушење биља. Пеге на лишћу, захваћеном пламењачом, знак су, каже се, да је „нечиста" особа у незнању прекршила забрану. Девојчици се, даље, не дозвољава да улази у башту са цвећем, нити да се пење на воћке, да би се спречило њихово сушење. Помоћ старијој жени око муже стоке или прављења сира такође се изричито забрањује – све би упропастила својом нечистом руком. Верује се да би стоку поклале дивље звери ако би јој нечиста особа давала соли. Напослетку, своје рубље морала је да држи строго одвојено од рубља осталих укућана. Мушкарци су нарочито угрожени њеном мистичном моћи. Додир с менструалном крвљу може да донесе болест, да онеспособи, па се зато спречава не само физички контакт него и сваки помен девојчиног стања пред мушкарцима. У каснијем животу забрањује се сексуални однос са менструалном женом, јер може да проузрокује трајну полну немоћ. Неке од радњи које девојка изводи приликом прве менструације (које нису предмет овог текста) заснивају се на уверењу да ће девојка имати у потпуној власти момка ухваћеног у замку њене љубавне магије.[7]

Својом ритуалном нечистоћом девојчица угрожава практично сав простор око себе: воду, храну, изворе живота. Другим речима, она наједном постаје поседница моћи разорне снаге, на коју ни сама није у стању да утиче, опасна господарица свега са чим дође у додир. Ван контроле, која се, као што видимо, постиже системом забрана, та њена моћ је напросто разарајућа. Треба истаћи да је извор њене мистичне моћи менструална крв, не било која крв, не нека друга телесна маргина. Менструална крв је девојчино главно, дистинктивно полно обележје, њена женска специфичност. Она значи да је од тог тренутка девојка способна да рађа, и управо у тој (неконтролисаној) способности лежи сва потенцијална опасност. Нечиста сила која се настанила у њеном телу заправо је њена репродуктивна моћ.

Слободна, препуштена личном афинитету, она заиста, мерено нормама патријархалне друштвене заједнице, може да буде опасна и за девојку и за њену најближу социјалну околину. Треба подсетити да је уз патријархалне друштвене односе, у којима је девојци припадало последње место у породичној и друштвеној хијерархији и потпуна потчињеност ауторитету мушких и старијих, ишао и строги сексуални морал. Од девојке се захтева предбрачно љубавно неискуство, а физички доказ подноси на увид јавности после прве брачне ноћи. Отворене љубавне везе између момка и девојке нису толерисане, а сваки излет у недозвољено непоправљиво је срамотио и девојку и њен род.[8] Кад се има на уму девојчина потпуна немогућност да утиче на сопствени живот и немање права на лични избор у реалном друштвеном контексту, тада је сасвим јасно да је њена ритуална моћ метафора за неукрећену „женску природу". Потреба да се мистична сила онеспособи и поништи заштитом рањивог простора око девојке, проистиче у одговарајућој

[7] О примерима љубавне магије забележеним у домаћој етнографској литератури, видети, на пример: Ђ о р ђ е в и ћ, Т., *Чудновате љубавне чини*, Наш народни живот II, Београд 1930; Л а з а р е в и ћ, А., *Сексуална потенција – импотенција као појам у нашим народним обичајима*, ГЕИ САНУ XXIV, Београд 1975.

[8] Ђ о р ђ е в и ћ, Т., *Положај жене*, Наш народни живот IV, Београд 1931; E r l i h, V., Jugoslavenska porodica u transformaciji, Zagreb 1971, 114-115, 127-130; 160.

социјалној ситуацији из потребе за контролом над њеном сексуалном природом, понашањем које друштво не сме да препусти индивидуалним жељама. Неутралисањем доминације „природе" заштитом физичког простора куће у критичном раздобљу, које се за девојку отвара као могућност (строго забрањене) слободне воље, предупређује се и онеспособљава могућна стварна доминација жене, која се у конкретном случају може испољити као власт над сопственим телом.

Симболичном заштитом простора штити се друштвени простор у ширем смислу, постојеће позиције, односи и улоге. Ритуал овде драстично наглашава оно што друштво, из разлога сопствене стабилности, неће толерисати: женино „слободно кретање". Забранама се у девојчино тело урезује њен будући статус, вредносна оријентација заједнице. Од ње се очекује да своје стање прихвати без остатка, као да јој је одувек дато – онако како треба да чува себи наклоњен, заштитнички простор родитељске куће од себе саме, у страху од моћи којом располаже, а којој не познаје границе, мора и власт над својим телом да стави под гвоздени надзор заједнице којој припада. Породица је та која ће девојчиним могућним грешкама бити угрожена, породица зато мора и да предупреди одступање од обрасца.

Преведена на план социјалних односа, порука ритуала гласи: од овог тренутка свет вреба девојку својим опасним изазовима који, удружени с њеном природом, прете да угрозе и девојку, а преко ње и њену ужу заједницу. Између девојке и света, као заштитни зид, мора да стоји породица, да усмерава и контролише њено понашање и кретање и својим протекторатом спречи могућне деструктивне последице девојчиног личног, слободног ступања у свет.

Престанком крварења завршава се време ритуалне нечистоће. Девојка се потом пере и пресвлачи напољу, и тако у сваком погледу чиста улази у кућу да је својим новим постојањем деконтаминира. Тим чином она ослобађа простор своје симболичке власти и враћа га из свог поседа у посед стварних носилаца доминације. Она више није нечисто и опасно тело, већ смерна, послушна девојка која тачно зна своје место, права, обавезе и правила на којима се заснива њена друштвена улога. Симболичном влашћу у граничном интервалу спречена је њена потенцијално реална власт над собом, преузимање личне иницијативе у мери већој него што њена социјална околина може да одобри.

Miroslava MALEŠEVIĆ

SPACE BOUNDARIES IN THE RITES OF INITIATION

In this paper, the ways in which the space „behaves" during the ritual that marks sexual maturition of girls, have been analyzed. The basic frame in which the examined ritual of initiation happens is the rural family in Serbia in the beginning of this century. Special attention has been drawn to the social meannings of forbidding certain activities during that transitional interval of time. The analyses gives the explanation for the restrictive relationship to a menstruating girl and uncovers real social reasons for the fear of the misterious powerful force the girl is filled with during the menarche.

Иван ЧОЛОВИЋ
Етнографски институт САНУ, БЕОГРАД

Прегледни чланак
UDK 39:215

ЕТНОЛОГИЈА И РЕЛИГИЈА[1]

Преглед неких од најважнијих етнолошких истраживања религије и етнолошких схватања природе религијских феномена. Аутор се, пре свега, бави доприносом европске и англо-америчке етнологије проучавању религије.

Кључне речи: религија, митологија, тотемизам, функција, комуникација

Од мене ћете добити основна и сумарна обавештења о томе шта научници који себе називају етнолозима, етнографима, културним или социјалним антрополозима имају да кажу о религији. Покушаћу да изложим најважније моменте историје етнолошких, односно антрополошких проучавања религијских појава и да поменем главне ауторе, теме и проблеме на којима се таква проучавања највише задржавају. Нагласак ће бити на развоју антрополошких истраживања у Европи и Америци од средине XIX века до данас, а на садашње стање тих истраживања само ћу се на крају укратко осврнути.

На самом почетку овог излагања морам вашу пажњу да задржим на проблему имена и дефиниција научног приступа или научних приступа о којима је овде реч. Јер, као што сте већ приметили, овде сам поменуо четири различита имена науке – етнологија, етнографија, културна антропологија и социјална антропологија. Сва та имена су данас у употреби, и то на три основна начина. Прво, као синоними, с тим што у науци једне земље преовлађује термин етнографија (на пример, у бившем Совјетском Савезу), у другој етнологија (то је био случај донедавно у Француској и Немачкој), у трећој социјална антропологија (на пример, у Британији), у четвртој културна антропологија (на пример, у Сједињеним Државама). Друго, сваки од ових назива одговара одређеној фази развоја друштвених наука у појединим земљама, тако да су, на пример, у Француској најпре називана етнологијом и етнографијом проучавања која се данас радије називају антрополошким, а у Совјетском Савезу и код нас у Југославији све више се етнологијом, а у последње време антропологијом, назива наука која се одмах после рата називала искључиво етнографијом. Институт САНУ у коме ја радим основан је 1947. под именом Етнографски институт, али се данас ту запослени научници искључиво називају етнолозима.

Најзад, има више предлога да се ови називи користе за поједине врсте или дисциплине комплементарних етнолошко-антрополошких истраживања. При том се као мерило разграничења узима или предмет проучавања или његов угао. У првом случају, предлаже се назив антропологија, социјална и културна, за проучавање такозваних примитивних или егзотичних друштава, а термин етнологија резервише се за истраживање остатака традиционалне руралне културе у данашњим комплексним друштвима. У другом случају, истиче се јединство предмета етнолошких и антрополошких студија и разноликост нивоа тих студија и приступа проучаваном предмету. Ово друго становиште заступали су најупорније Кребер и Леви-Строс. Сажео га је Пол Мерсије у својој *Историји антропологије*. Етнографија је, каже он, посмат-

[1] Предавање одржано 20. августа 1993. на Међународној летњој школи за међуконфесионални дијалог и сарадњу, Сјеница 14-28 августа 1993.

рање и опис, теренски рад, „етнологија тежи ширим закључцима и не почива на знањима из прве руке, док антропологија тежи систематском познавању свих људских друштава" (Mersier, стр. 12-14).

Још једна уводна напомена, овога пута да би се поменуо проблем одређења места етнологије и/или антропологије у крилу друштвених и природних наука. Тај проблем, уосталом као и проблем дефиниција и имена, треба посматрати пре свега историјски. Зависно од тога да ли су подстрек етнолошким и антрополошким истраживањима давале природна историја или историја културе, социологија, психологија, психоанализа, лингвистика или генетика, та истраживања су везивана за неку од ових наука. Али, од самог почетка, за антрополошку вокацију карактеристична је амбиција да се дође до глобалне интерпретације човека, друштва и културе. Такве амбиције данас најбоље оличава монументално дело Леви-Строса: „Антропологија тежи глобалном познавању човека", каже чувени француски антрополог, „свој предмет обухвата у свој његовој историјској и географској ширини; тежи сазнању применљивом на целину човековог развоја; тежи закључцима, позитивним и негативним, али који важе за сва људска друштва, од великог модерног града до најмањег меланезијског племена." (Mersier, стр.12).

Историчари антропологије и/или етнологије слажу се у томе да се она од самог почетка, то јест од седамдесетих година XIX века, интересује за религијске феномене и да се у првим радовима из области религијске антропологије осећа јак утицај Дарвиновог еволуционизма и Контовог позитивзма. Британац Едвард Б. Тејлор поставио је темељ првим антрополошким проучавањима религије. Он је аутор тезе о анимизму, који је описао као „теорију која феноменима природе дарује лични живот". То анимистичко веровање, веровање у духовна бића, по његовом мишљењу, даје „минималну дефиницију религије". Анима, то јест дух или душа, „узрок је живота и мисли у индивидуи коју покреће; поседујући независно личну свест и вољу свога телесног имаоца, бившег или садашњег; способна да напусти тело и да оде далеко, да се брзо креће од места до места, углавном неопипљива и невидљива, али ипак манифестујући своју физичку моћ и, јављајући се посебно будним или поспаним људима као фантом одвојен од тела чију сличност задржава; настављајући да се јавља људима после смрти односног тела; способна да уђе у тело других људи, животиња, па чак и ствари и да дела у њима" (Џемс, стр. 35).

Други Британац, Џејмс Џорџ Фрејзер, који је, захваљујући пре свега *Златној грани,* постао највећи популаризатор антропологије, увео је у проучавање религије примитивних народа три проблема који ће дуго бити у средишту пажње антрополога: магију и њен однос према религији и науци, тотемизам и култове плодности. Његова једнолинијска еволуционистичка схема развоја људске мисли од магије, преко религије до науке претрпела је у међувремену озбиљну критику, и данас је напуштена, али су неке Фрејзерове идеје остале на снази или су бар и даље предмет расправа, а то важи пре свега за његову дескрипцију магијских операција, које је он поделио на хомеопатске (слично производи слично) и преносне (што је једном било у вези остаје то занавек).

Пошто је Марет (R. Marett) 1900. године, у једном чланку објављеном у часопису "Folk-Lore", довео у питање тезу о анимизму као најстаријем религијском веровању, почело је истраживање преанимистичких религија или аниматизма. Таква истраживања посебно су била подстакнута открићем веровања Меланежана у неку свеопшту, свепрожимајућу натприродну силу

по имену *мана,* чему су следила открића сличних веровања међу америчким Индијанцима (*манитту* код Алгонкинаца, *оренда* код Ирокеза).

Првих деценија XX века, на развој европске и америчке антропологије и, посебно, религијске антропологије, велики утицај вршила је француска социолошка школа, чији је оснивач био Емил Диркем, аутор чувених *Елементарних облика религијског живота.* Диркем је дошао до опште теорије религије на основу проучавања ограничених на религијски живот аустралијских урођеника, у чијем средишту је тотемизам. Критикујући Тејлорову идеју о анимизму и натуралистичка гледишта Макса Милера и Алберта Куна о „елементарној религији", према којима света бића воде порекло од природних ствари, (Диркем, стр. 78), Диркем се заложио за тезу да је најједноставнија позната религија тотемизам. Тотемизмом је названа пракса да се нека друштвена група или њени чланови означавају истим именом као неке „врсте материјалних ствари за које се верује да са том групом и њеним припадницима одржавају сасвим посебне односе... Врста ствари која служи да би се колективно означио клан назива се његовим тотемом. Тотем клана је и тотем сваког његовог члана" (исто, стр. 94). Сама реч, како је то утврдио Морган у *Древном друштву,* употребљава се само међу Ожибвама, једном алгонкиншком племену.

Међутим, главна Диркемова идеја о религији јесте да је њена основна функција социјална. „Видели смо", пише он у закључку свог главног дела, „да је друштво она стварност коју су митологије предочавале у толиким различитим бићима, али стварност која је објективни, универзални и вечни узрок осећаја *sui generis* од којих је саздано религијско искуство. Показали смо које моралне силе оно развија и како буди оно осећање подршке, сигурности и заштитничке зависности које верника везује за његов култ. Друштво га узвисује изнад њега самог и, чак, ствара. Јер човека чини управо онај скуп интелектуалних добара који твори цивилизацију, а цивилизација је дело друштва. Ето, тако се објашњава претежна улога култа у свим религијама... Религијским животом влада, дакле, делатност самим тим што је друштво његов извор" (Диркем, стр. 379-380.

На антрополошко проучавање религије утицао је између два светска рата још један француски аутор – филозоф Лисијен Леви-Брил. Његове контроверзне идеје о примитивном менталитету, изложене у књигама *Менталне функције у инфериорним друштвима* (1912) и *Примитивни менталитет* (1922) биле су предмет живих научних дискусија све до новијих времена. По његовом мишљењу, људска друштва се могу поделити на два основна типа, према два основна и међусобно супротстављена типа мишљења. Један је цивилизовани менталитет, својствен европском човеку. За њега је карактеристично да се ослања на логику, у том смислу што се траже природни узроци феномена; насупрот томе је примитивни менталитет, који је окренут натприродном. „Сви предмети и сва бића у њему су повезана у мрежу мистичних учешћа и исључења" (Lévy-Bruhl, стр. 117-118).

На овом месту можемо прихватити оцену Еванса-Причарда да се са научницима и мислиоцима које предводе Тејлор, Фрејзер, Макс Милер, Диркем или Леви-Брил, чијим делима доминира „филозофско умовање учених људи који никад нису видели неку примитивну заједницу" (Evans-Pritchard, 1971, стр. 119-120), завршава један период историје антропологије, а тиме и историје антрополошког истраживања религије. После њих долази време експерименталних проучавања и теренског рада. Једна од главних последица те промене је – каже Еванс-Причард – „престанак бављења залудним послом трагања за пореклом религије и крај свађа разли-

читих школа око тог проблема. Нико више не брани у међувремену изнете хипотезе о настанку религије: фетишизам, мит о природи, анимизам, тотемизам, динамизам (мана итд.), магија, политеизам и разна психичка стања" (Исто, стр. 124).

Бронислав Малиновски је први и најуверљивије показао важност, ако не и неопходност, теренског рада у антропологији. Пример његових истраживања међу житељима малих острва крај Нове Гвинеје, пре свега међу Тробријанђанима, којима је посветио монографију *Аргонаути западног Пацифика* (1922), одлучујуће је утицао на британску антропологију, у којој је одлазак на терен постао услов сваког признатог професионалног рада. Теренским проучавањем примитивних друштава и, у том склопу, њима својствених религијских феномена посветили су се и друга два славна савременика Малиновског – Редклиф-Браун и Еванс-Причард. Први је између 1906. и 1912. проучавао становнике Андаманског острвља у Бенгалском заливу и аустралијске домороце. Други је, између 1926. и 1936. године, предводио више експедиција у средњу, источну и северну Африку, а највише се био посветио проучавању два суданска народа – Азанде и Нуери. У оба случаја, у првом плану су религијске појаве, о чему сведоче наслови главних дела посвећених овим народима – *Врачбина, пророштво и магија међу Азандама* (1937) *и Религија Нуера* (1956).

У тумачењима религијских феномена Малиновски, Редклиф-Браун и Еванс-Причард посебно су се задржавали на настојању да опишу њихову друштвену функцију, настављајући тиме традицију коју је у проучавању ових проблема увео Диркем. Малиновски је о томе развио теорију познату као антрополошки функционализам. Мада та теорија није сасвим хомогена, она, кад је реч о религији и сродним феноменима (магији, миту), пре свега упућује на њихову социјалну утилитарност. Малиновски пише, у огледу „Магија, наука и религија" (1949), да „религијска вера успоставља, утврђује и појачава све значајне менталне ставове као што су поштовање традиције, склад са средином, храброст и поверење у борби са тешкоћама и пред смрћу. Ово веровање, које је укључено и које се одржава у култу и обреду, има огромну биолошку вредност и тако примитивном човеку открива истину у ширем прагматичком смислу речи" (Малиновски, 1968, стр. 86). Функција магије је комплементарна са функцијом религије: „Функција магије је да ритуализира човеков оптимизам, да појача његову веру у победу наде над страхом. Магија изражава да је поверење вредније од сумње, постојаност од колебљивости, оптимизам од песимизма" (Исто, 86).

И Редклиф-Браун истиче међузависност друштвених институција и религије. Социјална функција религије је „независна од њене истинитости или лажности", а она је свуда иста, у том смислу што се „у свим религијама изражава осећање зависности... и управо сталним подржавањем тог осећања зависности религије остварују друштвену функцију" (Редклиф-Браун, 1982, стр. 214). На истом месту Редклиф-Браун прецизније одређује природу те зависности: „Усудио сам се", каже он, „да као општу формулу предложим гледиште да је религија свуда израз, у једном или другом облику, осећања зависности од силе изван нас самих, силе о којој можемо да говоримо као о духовној или моралној сили" (Исто, стр. 219).

И Еванс-Причард је у почетку био под утицајем функционалистичких схватања Малиновског и Редклиф-Брауна, али је он одбацивао њихов утилитаризам. За њега је функција ствар релације међу деловима неког система, а не усмереност ка некој коначној сврси. То значи да „приликом објашњавања религијских појава треба водити рачуна о целини културе и друштва у

којима се оне сусрећу; треба покушати да их разумемо у оквиру *Kulturganze,* како кажу психолози присталице *Gestalt* теорије, у кључу онога што Мос назива *le fait total.* На религијске појаве треба гледати као на међусобни однос делова неког кохерентног система..." (Еванс-Причард, 1971, стр. 132). С друге стране, у својим позним радовима, у које спада и рад о религији Нуера, овај аутор је напустио оквире функционализма и, кад је реч о религији, предложио је једно тумачење у коме полази од субјективности и иманенције. Религијске идеје су *sui generis,* а суштинска природа нуерске религије не може се схватити указивањем на функције које тај систем обавља у односу према ширем друштву. „Разумевање суштине нуерске религије постиже се не кроз функционалну анализу, већ откривањем значења самих религијских појмова" (Уп: Хач, II, стр. 58).

За Еванс-Причардово схватање функције важи оно што је Леви-Строс рекао за функционализам Марсела Моса, наиме да је то „алгебарски функционализам", за разлику од функционализма код Малиновског, који је „емпиријски". По Леви-Стросовом мишљењу, Малиновски је употребљавао појам функције „у смислу наивног емпиризма, тако да још једино означава практичну услугу коју друштву чине његови обичаји и институције", а Мос је „појам функције" замислио по угледу на алгебру, то јест подразумевајући да се друштвене вредности могу сазнати у међусобној функцији", то јест „имајући на уму стални однос међу феноменима, у чему се налази и њихово објашњење" (Леви-Строс, 1982, стр. 41).

Полазећи од овог алгебарског схватања функције и аналитичких метода које су увели оснивачи структуралне лингвистике, пре свега, Трубецкој и Јакобсон, Леви-Строс је развио своју структуралну антропологију, чији се снажан утицај осећа и у савременој науци и филозофији. Мада и сам има искуство теренског истраживања у Јужној Америци и Канади, Леви-Строс је свој рад посветио пре свега критици антрополошке традиције и њених теорија и анализи докумената из друге руке, пре свега материјала о митологији америчких Индијанаца, којој је посветио капитално четворотомно дело *Митологике* (1964-1969).

За Леви-Строса проблем етнологије је проблем комуникације. Један од његових познатих ставова гласи: култура је структуирана као језик. То, у перспективи његовог учења, подједнако важи и за религијске феномене. Међу важним појмовима у Леви-Стросовом објашњењу религијских феномена налазе се појмови кода, корелације и опозиције, који играју важну улогу у теоријама структуралних лингвиста.

У студији о тотемизму, он долази до закључка да се везивање кланова примитивних друштава за поједине животињске врсте или друге ствари из природе може протумачити само као „посебан пример неких начина мишљења". „Помоћу специјалне номенклатуре, створене од животињских и биљних израза (и у томе је његово једино особено својство), тобожњи тотемизам само изражава, на свој начин, (данас би се рекло помоћу посебног кода), корелације и опозиције које се могу формализовати и друкчије... Тотемизам се стога своди на известан начин формулисања једног општег проблема: учинити тако да супротност, уместо да буде препрека за интеграцију, послужи њеном стварању" (Леви-Строс, 1990, стр. 117). Другим речима, „тобожњи тотемизам темељи се на расуђивању, а захтеви на које он одговара, начини на које покушава да их задовољи, пре свега су интелектуалног реда. У том смислу у њему нема ничег архаичног или далеког" (Исто, 136).

Сличним указивањем на квалитетну истоветност такозване „дивље" и „позитивне" мисли, односно уверењем да је „човек увек подједнако добро

мислио", завршава се и његов текст о „Структуралном изучавању мита" из 1955: „Логика митске мисли", каже ту Леви-Строс, „поставља исто толико много захтева колико и логика на којој почива позитивна и, у основи, не много различита мисао. Јер разлика мање зависи од квалитета интелектуалних операција него од природе ствари на које се односе ове операције" (Levi-Strauss, 1958, стр. 76).

На основу проучавања тотемизма и мита Леви-Строс долази до закључака који вреде за свако научно проучавање религије. Оно ће, по његовом мишљењу, бити ваљано утемељено смо „ако се религијским идејама прида иста вредност као и сваком другом концептуалном систему, то јест ако сматрамо да нас и оне приближавају механизму мисли" (Леви-Строс, 1990. стр. 137).

Под утицајем Леви-Стросових схватања, и други савремени антрополози, на пример, Виктор Тернер, Мери Даглас, Клифорд Герц и Едмунд Лич, кренули су путем логичке, симболичке или семиолошке анализе културних и религијских феномена. У есеју „Религија као културни систем" (објављеном у Америци 1965, код нас, у часопису „Култура" 1971), Герц истиче да је религија, пре свега, „систем симбола" и да њено проучавање треба да започне анализом тог система: „Антрополошко проучавање религије се, дакле, одвија на два ступња: прво, анализа система значења утеловљеног у симболима који сачињавају саму религију и, затим, повезивање тих система са друштвеним и психолошким процесима" (Герц, стр. 42). Герц се посебно залаже да се разради „теоријска анализа симболичког делања" (Исто, стр. 43).

Слично тражи и Лич, који се експлицитно позива на тековине Леви-Стросовог структурализма, али мисли да метод његове анализе треба кориговати и усавршити. „Лингвистички модел којим се он служи", пише Лич у закључку своје књиге о Леви-Стросу из 1970. године, „данас је углавном застарео. Савремени теоретичари структуралне лингвистике дошли су до уверења да дубоки процеси генезе и препознавања образаца, што код човека подразумева способност да за говорне изразе везује комплексно семантичко значење, морају зависити од механизама неупоредиво веће сложености него што то наговештава модел на коме почивају Јакобсонове и Леви-Стросове теорије" (Лич, 1982, стр. 138).

Лич је методом структуралне анализе приступио проучавању низа културних и религијских појава, међу њима и обреду жртвовања, у књизи *Култура и комуникација*. Ту он полази од става да „елементи ритуала не значе ништа сами по себи; они добијају значење захваљујући контрасту с другим елементима", а ти елементи ритуала „могу се преструктурисати на разне начине како би произвели целовите поруке" (Лич, 1983, стр. 143).

На истом месту, Лич упозорава да аналогију између ритуала и језика треба узимати крајње опрезно. Вербална и невербална комуникација се разликују. Друга се „обично постиже онако као што диригент оркестра својим слушаоцима преноси музичку информацију, а не онако како писац књиге преноси вербалну поруку својим читаоцима... Главни изведени став је да знаци и симболи преносе значење у комбинацији а не само као скупови бинарних знакова у линеарном редоследу или као скупови метафоричних симбола у парадигматској вези" (Исто, стр. 144). Лич придаје највећи значај „структурним трансформацијама кодова", употпуњујући и развијајући идеје које је Леви-Строс изложио у *Митологикама*.

Цео век, од Тејлора до Леви-Строса и Лича, антропологија религије била је усмерена на проучавање такозваних примитивних народа. Тејлор је, како на једном месту каже Малиновски, морао да побије у његово време

владајуће мишљење да примитивни народи не знају за религију, док данас „збуњују открића да је за примитивног човека све религија", тако да се питамо да ли ту уопште нешто остаје изван религије (Малиновски, 1971, стр. 38). Антрополози су, једно за другим, откривали анимизам, аниматизам, ману, магију, култ плодности, обреде жртвовања, тотемизам, фетишизам, табу и, настојећи да их протумаче, користили све концепте и методе које им је на располоагање стављало њихово доба, од Контовог позитивизма и Дарвиновог еволуционизма до симболичке логике и постструктуралистичке лингвистике.

Многи од проблема којима се антропологија религије дуго и приљежно бавила данас нису актуелни. На пример, мало ко данас поставља питање о пореклу религије или неких облика религијског мишљења и понашања. Понуђене дефиниције и дистинкције, као што су поделе на природну и откривену религију, на примитивни и цивилизовани менталитет, на магију, религију и науку, у највећем броју случајева нису остале на снази.

Међутим, остаје бар један значајан резултат антрополошког изучавања примитивних религија, који је остварен, пре свега, захваљујући чињеници да су та изучавања често била компаративна и историјска или су давала материјал за компаративне и историјске студије. Тај резултат се огледа у сазнању да је религија универзална. „Чини се", каже Едвард Сапир, „да је она свеопшта попут говора или употребе материјалних оруђа. Тешко да се ма које од мерила што се обично користе за дефинисање религије може применити на религијско понашање примитивних народа, а ипак ни одсуство посебних религијских званичника, нити одсуство ауторитативних религијских текстова нити ма који конвеционални недостатак могу озбиљног проучаваоца навести на то да тим људима оспори истинску религију. Етнолози су једнодушни у приписивању религијског понашања доиста и најпростијим познатим друштвима" (Сапир, стр. 153-4).

Религија је универзално присутна не само у простору него и у времену. Најстарија сведочанства о човеку указују на њене трагове. Још пећински човек, човек палеолитика знао је за неку врсту религије. То је резултат до којег је дошао Андре Лероа-Гуран, француски археолог и етнолог, у студији *Религије претхисторије.* Извесно је, по његовом мишљењу, „да је спољски човјек развио сложене обредне радње" (Лероа-Гуран, стр. 193), а константност симболичког распореда ликова палеолитског пећинског сликарства „доказује постојање одређене митологије" (Исто, стр. 197).

Данас је интересовање антрополога за примитивне народе и њима својствене религијске појаве много мање него раније. Већ средином XX века амерички антрополози се јасно одвајају од главног тока традиције класичне антропологије, о чему сведочи зборник *Антропологија данас*, који је 1953. године објављен у редакцији А. К. Кребера (код нас 1972), у коме има 50 прилога, од којих се ни један не бави примитивном религијом. Таква тенденција се много касније испољила и у европској антропологији, а данас је она и ту упадљива. Најважнији француски антрополошки часопис *L'-Homme* објавио је 1986. зборник сличан Креберовом, мада скромнијег обима, под насловом, *„Антропологија, стање ствари"*. Само је један од ту објављених тридесетак прилога непосредно посвећен предмету који спада у шири круг религијских феномена – шаманизму (Michel Perrin, *"Une interprétation morphogénétique de l'initiation chamanique"*), и још у неколико радова се узгред говори о стварима у вези са религијом примитивних народа.

Разлоге тог преокрета Кармен Бернан (Carmen Bernard) и Жан-Пјер Дигар (Jean-Pierre Digar), аутори једног од прилога објављених у овом зборнику виде у томе што је дошао крај теорија са претензијама да обухвате целину друштвеног и психичког живота и у томе што је „прошло време примитивних, простих, елементарних друштава, друштава без писма или без историје, ако су таква друштва икад постојала" (*Anthropologie: état des lieux,* стр. 68). Још један аутор заступљен у овом зборнику, Ален Тестар (Alain Testart) кризу која се данас осећа у антропологији објашњава „уништењем примитивних друштава до кога је довео капитализам" (Исто, стр. 148).

Мање заокупљени примитивним народима и њиховом религијом, данашњи антрополози на проблеме религије наилазе у другим подручјима истраживања. Окренути такозваним „комплексним друштвима", они су суочени са чињеницом да се ту, поред организованог и етаблираног религијског живота у крилу великих религија и њихових црквa и институција, јавља низ понашања, веровања или идеја чија је религијска природа несумњива. Неколико нових подручја антрополошких проучавања религије у савременим индустријским друштвима привлаче данас пажњу: секуларизовани ритуали, тривијална митологија, нова гноса, популарна религија.

На пример, у Француској, под утицајем нове историјске школе и нове генерације етнолога порасло је интересовање за популарну религију, које је уродило низом значајних радова. Први резултат тог интересовања био је међунродни научни скуп одржан у Паризу октобра 1977. под насловом „Схватање 'популарне религије' у Западној Европи, од средњег века до данас", чији су прилози и дискусија објављени две године касније (*La religion populaire, CNRS,* 1979).

Извесни концепти и методи класичне религијске антропологије, као што су мит, магија, табу, тотем, иницијација и други сада се јављају у служби проучавања религијског, односно парарелигијског живота човека савременог масовног друштва. Али преглед радова те врсте захтевао би ново предавање. На крају овога додао бих још само неколико речи о проучавању религијских појава у југословенској етнологији и антропологији.

То истраживање је од самог почетка, то јест од времена првих Вукових етнографских радова, имало један предмет: народни живот, односно проучавање обичаја, обреда и веровања у срединама које су остале делимично или потпуно везане за традиционални начин живота балканских сељака. На основу информација из друге руке или сопственог познавања села, научници су се посвећивали описивању и тумачењу остатака традицијске, паганске или анимистичке религије у народу или су на основу тих остатака покушали да реконструишу митолошки и религијски систем Срба и Хрвата. На пример, Натко Нодило је између 1885. и 1890. објавио своја истраживања народне религије под насловом *Stara vjera Srba i Hrvata* (ponovljeno izdanje 1981, Split), а Веселин Чајкановић је у својим студијама о миту и религији Срба, објављеним између два светска рата, настојао да реконструише стару српску религију и да открије њеног врховног бога.

У овој врсти истраживања појам народног живота, народне културе или народне религије имао је место слично оном које је појам примитивног човека или „дивљака" имао у класичној европској и америчкој антропологији, то јест он је био ознака Другог, алтеритета, нечег истовремено блиског (у генеричком или етничком смислу) истраживачу и довољно од њега далеког (у еволуцијском или цивилизацијском смислу). Тако је амбивалентност идентитета-алтеритета проучаваоца и проучаваног заједничка антрополош-

ким проучавањима примитивних религија и етнолошким и културно-историјским студијама народне религије.

БИБЛИОГРАФИЈА

Antropologija danas, 1972, Ured. A. L. Kreber, Beograd.
Anthropologie: état des lieux, 1986, Paris.
Чајкановић, Веселин, 1973. *Миш и религија у Срба*, Београд.
Dirkem, Emil, 1983. *Elementarni oblici religijskog života*, Beograd
Џемс, Е. О., 1978. *Упоредна религија*, Нови Сад.
Evans-Pričard, E.E., 1983. *Socijalna antropologija,* Beograd, 1983.
Evans-Prichard, E.E., 1971, *La religion des primitifs*, Paris, 1971.
Frejzer, Y. Y., 1977. Zlatna grana I/II, Beograd.
Gerc, Kliford, 1971. "Religija kao kulturni sistem", Kultura, Beograd, br. 13-14.
Hač, Elvin, 1979. *Antropološke teorije* I/II, Beograd.
La religion populaire, 1979. Paris.
Leroa-Guran, Andre, 1990. *Religije prethistorije,* Beograd
Lič, Edmund, 1982. *Klod Levi-Stros*, Beograd.
Lič, Edmund, 1983. *Kultura i komunikacija*, Beograd.
Levi-Strauss, Claude, 1958. *Anthropologie structurale*, Paris.
Levi-Stros, Klod, 1982. *"Uvod u delo Marsela Moasa*", u: M. Mos, *Sociologija i antropologija* I, Beograd.
Levi-Stros, Klod, 1990. *Totemizam danas*, Beograd.
Levy-Bruhle, L, 1922, *La Mentalité Primitive*, Paris.
Малиновски, Бронислав, 1971. *Магија, наука и религија*, Београд.
Malinovski, Bronislav, 1979. *Argonauti zapadnog Pacifika*, Beograd.
Mercier, Paul, 1971. *Histoire de l'anthropologie*, Paris.
Nodilo, Natko, 1981. *Stara vjera Srba i Hrvata*, Split.
Redklif-Braun, 1982. *Struktura i funkcija u primitivnom društvu,* Beograd.
Sapir, Edvard, 1984. *Ogledi iz kulturne antropologije*, Beograd.

Ivan ČOLOVIĆ

ANTHROPOLOGY (ETHNOLOGY) AND RELIGION

The author's intention is to present the basic and concise information on what consider themselves ethnologists, ethnographers, cultural and social anthropologists. He intends to present the most important parts of the history of ethnological, i.e. anthropological researches of religious phenomena, and to mention major researches. The emphasis is made on the developement of anthropological researches from the mid 19 th century to the present days, whereas the present situation of those researches will be only touched upon.

Гласник Етнографског Института САНУ, књ. XLIII
Bulletin of the Ethnographical institute SASA, vol. XLIII
Београд, 1994.

Јован Ф. ТРИФУНОСКИ
Београд

Стручни рад
UDK 398.1 (497.17):631.67

НАВОДЊАВАЊЕ У ТИКВЕШКОЈ КОТЛИНИ

Тиквешка котлина или Тиквеш је значајна географска целина, једна од најпространијих у доскорашњем југословенском делу Македоније. Површина области је око 1.750 km^2. Шири се десно и лево од Вардара, као и око ушћа његових притока – Бабуне, Брегалнице, Црне реке, Кавадарске (или Ваташке) реке и Бошавице. Кроз Тиквешку котлину Вардар тече од Велешке клисуре на северозападу до Демиркапијске клисуре на југоистоку.

Котлина је веома добро ограничена, јер се у њеним ивичним деловима издижу планински масиви различите висине. Планине су: Ниџе (2.521 m), Кожуф (2163 m) и Градечка планина (1002 m) са југа и југоистока; Серта (1157 m) и Сландол (674 m) са североистока; Клепа (1180 m) и Иланча (662 m) са северозапада и Дреновска планина (1430 m) са југозапада.

Између наведених планина спуштено је пространо котлинско дно апсолутне висине око 100 до 260 m. Почев од Велешке клисуре па низ Вардар до Демиркапијске клисуре, дужина Тиквешке котлине износи око 50 km, док је ширина различита[1].

Према томе, границе Тиквешке котлине су особито јасне јер је од суседних области одвојена не само планинским масивима већ и клисурама. А суседне области су ове: Валандовско-Ђевђелијска котлина, Мариово, Прилепска котлина, па Велешки, Штипски, Радовишки и Струмички крај.

По морфолошким особинама котлине и по геолошком саставу обода може се закључити да је она тектонски предиспонована. Да је у котлини постојало језеро види се по томе што су у њој сталожени језерски слојеви, који леже на различитим висинама; према томе и после језерске фазе било је вертикалних покрета земљишта.

У прошлости, Тиквешка колтина била је један од забаченијих делова земље све до 1873. г. када је изграђена железничка пруга правца Солун-Скопље. До тада је котлина била упућена на самосталан живот. Касније је у њој изграђен и део међународног ауто-пута правца Београд-Скопље-Солун.[1a]

До 1873. г. главни саобраћај у правцу север-југ водио је источно од Тиквешке колтине – преко Штипа и Струмице.[2] Тиквеш има и четири попречне, али споредније комуникације које га везују са Прилепом, Мариовом, Штипом и Струмицом.

Са јужне стране Тиквешка котлина заграђена је врло високим планинама Ниџе и Кожуф, које су тешко проходне јер прелазе висину од 2000 m. На тој страни је и дуга али кањонска Демиркапијска клисура, која је до 1873. г. такође била непроходна. Због тога се у Тиквешкој котлини не осећају знатни културни утицаји из суседног Јегејског приморја.

---

[1] Излагања се могу пратити помоћу специјалне карте Југославије, размер 1:100.000 и 1:50.000 – Видети и: Ј. Трифуноски, *По Тиквешкој котлини*, „Глобус", св. 15-16, Београд 1984, стр. 63-68.

[1a] Тежа приступачност ове области у прошлости допринела је да она буде збег становништву које се повлачило испред Турака.

[2] Б. Ж. Милојевић, *Главне долине у Југославији*, Београд 1951, стр. 172.

У овој котлини до наших дана живели су дубоко патријархални људи врло простог начина живота. Суседни становници Мариовци (из области Мариова) по материјалној култури спадају међу најпримитивније, а такви су били и становници многих Тиквешких села.

Тек 1873. г. када је успостављен железнички саобраћај правца Солун-Скопље, па у међуратном периоду и после Другог светског рата Тиквешка котлина се знатно „одвезала" и могла размахнути. У њој су развијана насеља и изграђени добри унутрашњи аутопутеви повезани са суседним областима. Данас у Тиквешу има и врло живих градских насеља – Кавадар (24511 ст.), Неготино (10296 ст.), Демир Капија (3197 ст.) Росоман (2046 ст.) и Градско (1917 ст.).[3]

На тај начин саобраћајно-географски положај Тиквешке котлине тек у новије време постао је веома повољан. Поменута обласна средишта јаче су развијена у ери општег привредног развитка после другог светског рата, нарочито од 1960. г.

Клима Тиквешке котлине је под извесним утицајем медитеранске климе и зато су кишна доба само почетак пролећа и позна јесен.[4] Међутим, од краја пролећа, током лета и почетком јесени киша ретко пада. Тада је температура ваздуха висока и испаравања знатна, па област има веома жарка лета: летње врућине су готово несносне и то је најтоплије земљишта на Балканском полуострву.[5]

Варошица Градско у северозападном делу котлине добија свега 409 mm падавина. Старији становници кажу да су необична и врло тешка поједина лета, па човеку који дође са стране изгледа да ће се угушити.

Тиквешка котлина припада вододржљивим теренима, у којима је хидрографија развијена нормално. Услед тога је речна мрежа главне реке Вардара у овој области правилно разграната и земљиште је намрешкано долинама бројних притока. Оно је меко и подложно распадању, те су у њему интезивне флувијална ерозија и денудација.

Реке малих токова, међутим, лети сасвим пресуше, док су веће реке са мало воде и њихова се вода тада и пије. На тај начин Тиквешка котлина у нижим деловима је изразито аридна област, па је таква природна средина оставила дубок траг на људе који у њој живе. Најмање атмосферског талога падне управо у доба развитка вегетације. Тиквеш и суседни предео Овче поље су најсувља подручја БЈР Македоније. Већ крајем јуна наступа велика жега.

Због тога у Тиквешкој котлини влада права битка за опстанак биљних култура потребних човеку. У оним деловима области који се не могу вештачки наводњавати повремено су, услед јаке суше, наступале неродне године и глад. Године 1900. Јован Цвијић је источно од Вардара, управо у Тиквешу видео напуштена села у развалинама. Због суше, која је владала претходних година, тамо је настала глад и становници су исељени у друге крајеве.[6] Не само да су људи страдали, већ је и стока страдала.

У овом раду ми ћемо сажето изнети развитак и значај вештачког наводњавања у Тиквешкој котлини. О томе до сада у литератури није ништа забележено. А наводњавање у овој великој котлини има огроман значај: 1) за пољопривреду, 2) за насеља и 3) за живот становништва. Наводњавање је

---

[3] Статистички подаци су из 1981. г.

[4] Ј. Цвијић, *Основе за географију и геологију Македоније и Старе Србије,* књ. I, Београд 1906. стр. 316.

[5] Ј. Цвијић, *Наведено дело,* стр. 300.

[6] Ј. Цвијић, *Балканско полуострво и јужнословенске земље*, Београд 1966, стр. 154.

неопходно у јуну, јулу и августу, а повремено још у другој половини маја и у првој половини септембра.

Услед свега тога наводњавање у Тиквешкој котлини потиче из далеке прошлости. Али због оскудних техничких средстава наводњаване површине су дуго биле ограничене на мале просторе.

Тек у новије време држава обилато помаже наводњавање, па је оно: 1) изменило пољопривредну структуру области; 2) знатно је повећан принос култура; 3) у појединим нижим деловима Тиквеша наводњавање је изменило географски пејзаж.

Према том, наводњавање је главни фактор који отклања или ублажава неповољни утицај климатских услова Тиквеша и који у наше време омогућава интезивно гајење пољопривредних култура. Зато ће се наводњавање одржавати и у будућности.

Распрострањење вештачког наводњавања у Тиквешкој котлини зависи од количине воде и од рељефа. Површине подесне за наводњавање ограничене су на низије у речним долинама, ређе су и на вишем земљишту, у зони плочастог побрђа и заравни састављених од песка и бигровитог кречњака.

1) Долина Вардара је главна артерија Тиквешке котлине и пружа се око 50 km у правцу северозапад-југоисток. Корито Вардара усечено је у алувијалне наслаге: глине, пескове и шљунак. Ти седименти несумњиво покривају старије слојеве, који су у већој дубини, али су бушењем утврђени на више места.

Равница десно и лево од поменуте клисуре издужена је од Велешке клисуре на северозападу до Демиркапијске клисуре на југоистоку; ретко је широка око 1 km, већ је махом ужа[7]. То је простор са најразвијенијим вештачким наводњавањем, и ту су најплоднији делови равнице између села Уланца и варошице Градског, затим испод села Ногајевца и Грнчишта[8] итд.

Апсолутне висине алувијалне равни Вардара износе од 97 до 141 m. По западној ивици равни воде железничка пруга и аутопут правца Скопље-Солун. Да би се прешло са запада у источни део низије, користе се три моста на Вардару: по један код насеља Градско, Криволак и Демир Капија[9]. На мосту код Криволака води и аутопут правца Прилеп – Кавадар – Неготино – Штип.

Иначе алувијална раван око корита Вардара, као што је поменуто, најплодније је подручје целе Тиквешке котлине. Плодност ове низије условљена је наводњавањем јер услед повољног речног пада лако је из Вардара извести ваде, јазове и канале. Из Вардара је изведено десет главних канала, дугих 3-6 km. Сви су изграђени од бетона. Најдужи канал је десно од реке, између варошице Градског и железничке станице „Кукуречане". Од тог главног канала одвајају се краћи, споредији канали.

Десно и лево од равнице Вардара издиже се зона побрђа и површи. На додиру побрђа и алувијалне равни развила су се многа села, чији су становници целу речну низију потчинили свом раду и животу. Овде се налазе и три тиквешка градска насеља – Градско, Неготино и Демир Капија.

2) Долина Црне Реке је друкчија од долине Вардара. Пружа се у правцу југозапад-североисток и у свом делу Тиквеша, између села Полошког и Возарца, Црна Река тече кроз клисуру. Тек низводно од Возарца река се шири

---

[7] Ј. Ц в и ј и ћ, *Основе...*, стр. 319.

[8] Исто, стр. 319.

[9] Поједини наши писци именом Демир-Капија погрешно означавају и целу Демиркапијску клисуру.

има низију са каналима за наводњавање. У новије време и Црна Река је добила повећан значај у наводњавању, јер је у њеном клисурастом делу саграђена бетонска брана, а узводно од ње створено језеро „Тиквеш".

Језеро има полинаменски карактер – служи за производњу електричне енергије, за водоснабдевање града Кавадара, за наводњавање и има рекреативно-спортску функцију. Недалеко од ушћа Црне реке у Вардар, код села Пепелишта, шири се пространа раван звана Пепелишко поље. Тамо је 1948-1950. г. уз помоћ друштвене заједнице, изграђен канал из кога се може наводњавати површина већа од 1000 ha плодне земље.

3) Река Бошавица значајна је за наводњавање у југоисточном делу Тиквешке котлине. У свом доњем делу, близу варошице Демир Капије, Бошавица са десне стране прима већу притоку Дошницу. Низводно од тог састава из Бошавице могле су се саградити неколико вада десно и лево од корита. Те ваде обухватају не само ширу алувијалну раван већ и долинске стране до знатних висина. Један канал, богат водом, води кроз варошицу Демир Капију.

4) Долина Брегалнице у свом доњем делу, који се налази у Тиквешкој котлини, нема повољне морфолошке услове за вештачко наводњавање, јер тај долински део нема ширу алувијалну раван. За потребе наводњавања по околним вишим заравнима требало би издизати воду из Брегалнице на већу висину. То до данас међутим, није урађено јер је ово подручје, после исељавања турских становника након ратова 1912-1918. г. остало ненасељено и необрађено.

5) Кратко време се за наводњавање користе и неки мањи токови у Тиквешкој котлини, на пример Кавадарска и Пепелишка речица, док остали мали токови потпуно пресушују за време лета или се њихова вода постепено губи у песковитом наносу.

6) За наводњавање се користе и подземне воде у алувијалним равнима: та се вода овде-онде извлачи помоћу пумпи. Систем тог наводњавања и сада се шири.

7) Долина реке Бабуне географски чини целину са широм околином Велеса, док Тиквешкој котлини ова река припада само својим ушћем. Зато Бабуна нема непосредну улогу у наводњавању Тиквеша.

8) Подручје побрђа и заравни десно од Вардара са висинам од 220 до 260 m, веома је пространо и састављено готово од једног комада код вароши Кавадара и Неготина. Та побрђа и заравни раније су били повољнији само за суве културе – жито, винова лоза, дуван, мак („афион"), сусам. Било је и утрина. Међутим, жеља да се и ово земљиште донекле наводњава остварена је после другог светског рата: помоћу бетонских канала спроведена је вода из поменуте језерске акумулације „Тиквеш" у долини Црне Реке. Тим наводњавањем сад се омогућава гајење нових култура (поврће, воће и детелина).

9) Високи планински оквир Тиквешке котлине је без вештачког наводњавања. Изузетак чини једино горњи део слива реке Бошавице, који је најлепши предео тиквешке области. Томе много доприноси наведена река и питома планина Кожуф. Становници из насеља на високом котлинском оквиру настоје да купе по који комад земље у нижим деловима области како би, помоћу наводњавања могли гајити поврће, кукуруз и друге усеве.

Најстарије вештачко наводњавање на територији доскорашње Југославије било је познато у њеним најсувљим областима – а то су Македонија и Јадранско приморје. Једна лети веома сува област Македоније је Тиквешка котлина.

Први моћни освајачи ове области били су Римљани, који су дуго владали — од II века пре нове ере до краја IV века нове ере. Римска империја је високо издигла многе области на Балканском полуострву, па и Тиквешку котлину. Чак и почетак виноградарства у Тиквешу потиче из времена римског цара Проба. Римљани су нам, као траг свог владања оставили бројне остатке, на пример развалине града Стобија и др.[10] Они су ширили и систем наводњавања, па је прво време наводњавања тек тада дошло. Међутим, одређенијих података о томе нема.

Следеће значајно историјско раздобље је с почетка средњег века, када су насељени Словени. Они су се брзо ширили, асимилујући и потискујући представнике старијих етничких целина. Тако је ранији етнички састав Тиквешке котлине измењен. Прилагођавајући се новој географској средини, словенски досељеници у Тиквешу морали су што-шта променити у свом животу и раду. Овде су упознали и вештачко наводњавање, па су га примењивали.

Тиквешка котлина посебно је богата траговима средњевековног живота: насеља, храмови и гробља. То сведочи да је област тада била добро насељена и обрађена, па у вези с тим и наводњавана. Многа данашња села постојала су и у средњем веку. Према овој јужној котлини гравитирало је становништво и из других крајева, поглавито из Рашке на северу. Српски средњевековни владари поклањали су читава села са обрађеном земљом појединим манастирима и црквама. Непосредно пред почетак турске најезде крајем XIV века и ова котлина имала је властелинске породице богате земљом.

О коришћењу воде за наводњавање постојали су специјални прописи. Крајем средњег века у Тиквешу је земљорадња била јаче развијена него доцније под турском владавином[12].

По каналима, званим „ваће" или ваде, још у средњем веку добили су називе разна места и читави потеси у Тиквешкој котлини. Наводимо следеће примере: село Водоврат, потес Ваће крај варошице Демир Капија, место Вада у селу Росоману, Голема бразда у селу Чифлику, Долна бразда у селу Корешници итд. И ови подаци сведоче да је вештачко наводњавање у Тиквешу раног постанка. Данас у овој области има толико старих вада-канала да нико од становника није имао прилику да чује када су ископани, на пример, код села Дубљана, Бистренца, Војшанца и других. Наведена села имају родове који су веома стари, свакако старинци („Од векот туа били").

Најтеже је свакако било ископати прву ваду („јаз") и утврдити привредну корист од наводњавања. После тога брзо су спроведене друге ваде тамо где је могло. Свакако су постојали средњевековни и народни договори о подели воде и о начину наводњавања. Тим договорима покоравали су се скоро сви корисници воде. Међутим, о томе нема писаних података јер је све било усмено. Из тиквешких села повремено је вршено и исељавање, али је у појединим насељима остајао део старог становништва који је чувао традицију о наводњавању.

Вештачко наводњавање у Тиквешкој котлини, са промењеним степеном коришћења, одржавало се и за време турске владавине, започете 1394. г. Под Турцима је наводњавање чак местимично и проширено у вези са ширењем нових култура — пиринча и кукуруза. Гајење пиринча у Тивешкој кот-

---

[10] J. Трифуноски, Стоби, *„Земље и људи"*, св. 34, Београд, 1984, стр. 68-75.

[11] В. Радовановић, *Тиквеш и Рајец, Насеља*, књ. XVII, Београд 1924, стр. 174-183; J. Цвијић, *Балканско полуострво,* стр. 208.

[12] J. Цвијић, *Балканско полуострво,* стр. 215.

лини било је развијено у доњем делу долине реке Бошавице, као и на појединим местима крај корита Вардара код варошице Неготина[13].

Истичемо и ово. Током турске владавине Тиквешка котлина је само једном видела страну војску крајем XVII века. Тада су Аустријанци, уз помоћ словенских устаника, дошли до Скопља, Велеса и Штипа, па је један њихов одред ушао и у ову област. Међутим, поменута војска брзо се повукла испред Турака који су се вратили. Том приликом се и део словенских хришћана иселио из тиквешких насеља, па је тада за неко време опало и вештачко наводњавање.

Тиквешка земљорадња и наводњавање опадали су и касније услед масовног новог насељавања анадолских турско-јуручких колониста пореклом из Мале Азије. Даване су разне привилегије онима који су се насељавали. Зато је тада из појединих тиквешких села потискивано домаће словенско становништво. Анадолски колонисти, међутим, нису били навикнути на влажне земљорадничке културе и углавном нису посвећивали пажњу вештачком наводњавању.

Нису само сеобе прекидале или успоравале развитак земљорадње, већ је било и повремених елементарних непогода. Реч је о повременим великим речним поплавама које су наносиле штету рушењем канала. Од поплава су често угрожавани атари села у близини Вардара (нпр. 1962. г.) и села у доњем делу реке Бошавице. Након поплава рашчишћавање и оправка канала је доста тежак посао, али се живот у селима упркос свему обнављао.

Број становника у тиквешким селима знатно је повећан пред крај турске владавине и између два светска рата. После 1912-1918. г. чифчијство је укинуто и сељак више није економски био спутан као раније[14]. Постигнут је висок степен коришћења воде у вештачком наводњавању. У неколико села Тиквешке котлине: Кореница, Криволак, Пепелиште, Тимјаник, Тремник, Росоман, Сираково, Војшанце, насељени су и српски колонисти из разних крајева Југославије, који су од македонских староседеоца примили знање вештачког наводњавања[14a].

Након другог светског рата, у новим друштвено-економским условима, брзо расту тиквешка градска насеља, па се у вези с тим осећа стална потреба за више земљорадничких производа. Због тога се јавила снажна иницијатива друштвене заједнице с циљем да се унапреди наводњавање. У долини Црне Рсеке изграђена је поменута вештачка акумулација „Тиквеш", и у неким деловима котлине изграђени су нови бетонски канали. Агрономи посебно обилазе тиквешке реоне, поучавају становнике које културе треба гајити, и друго.

Уопште, у новије време настао је снажан преокрет у наводњавању. До данас су већ искоришћене све воде колико их лети има у Тиквешкој котлини. Последица тога је да је област постала значајно земљорадничко подручје за производњу грожђа, вина, поврћа, воћа (бресквe, крушке), бостана (лубенице и диње), шећерне репе итд. Па ипак, има и делова на котлинском дну који нису захваћени вештачким наводњавањем, јер за њих нема довољно воде.

---

[13] Гајење пиринча сасвим је напуштено тек после другог светског рата. Сада постоје потеси на сеоским атарима са именом Оризиште.

[14] Македонски сељаци земљу су добијали аграрном реформом или су куповали земљу коју су пре тога обрађивали као чифчије.

[14a] Видети: Ј. Трифуноски, *Међуратна колонизација Срба у Македонији*, Београд 1991, стр. 91 (пишчево издање).

У Тиквешкој котлини наводњавање ни сада није у свим насељима у сталном развитку: јер од око 1960. г. услед исељавања млађег сеоског света и због брзог распадања породичних задруга, овде-онде видљиво је и занемаривање земљорадње, па, у вези с тим, и вештачког наводњавања. У старим каналима има и тога да се вода губи — пропада, а то умањује принос усева.

Ваћа је ископан канал којим из речног корита отиче вода у сеоске атаре под разним биљним културама. У пролеће становници добровољно и заједнички очисте и поправе многе ваде око својих насеља. Рад почиње од места где се вода издваја од речног корита. То се место зове „глава бразде". Ради се недељом, кад људи нису на другим пословима.

Сваке године се по селима бира водар — лице које се стара о мрежи вештачког наводњавања и врши поделу воде. Избор водара је у време кад треба да почне наводњавање. Исти водар може опстати и по више година. Рад у вези с поделом воде започиње од почетка јуна. У селима где је мало становника и где је незнатна површина за наводњавање не бира се водар (Паликура, Курија и друга села). Два суседна села могу имати и заједничког водара.

Услед јачег исељавања у правцу село-град, које је вршено током последњих четири-пет деценија, сада је радна снага ретка у многим селима, па је по негде тешко наћи водара. Ипак, та се дужност нигде не поверава женама. Водар обавља дужност око четири месеца — од средине маја до средине септембра (период: Св. Ћирило и Методије — Усековање главе светог Јована Крститеља). Плаћа се у новцу, зависно од површине земље. Многа тиквешка насеља посебно плаћају и државној установи званој „Водна заједница". Цена за водара и цена поменутој заједници није иста у свим селима. Не плаћа се једино за наводњавање малих башти у непосредној близини кућа.

Водар је човек који познаје сеоска домаћинства, као и величину и распоред парцела на њиховим имањима. Обавештава становнике о реду наводњавања, обилази канале с водом, пази да неко не узима воду преко утврђеног реда. Лети нема довољно воде колико је потребно, па зато једне седмице нека домаћинства наводњавају дању, а остала ноћу. Следеће седмице то је обрнуто.

Сељаци — удеоничари користе воду за наводњавање углавном по следећем реду. Најпре наводњавају они који су са својом земљом најближи горњем делу канала (код „главе"). Затим су на реду парцеле у доњем делу канала. Нико не може два пута да наводњава док се „ред" не изведе до краја. Овом договру покоравају се сви. Дужина трајања реда зависи од величине земљишта[15]. Па ипак, чуо сам да се ред у наводњавању понекад и крши спретно и помало, али он „увек постоји".

Тиквешка котлина има стара сеоска насеља и у њима је очувано и стариначко становништво. Зато су могле бити очуване и старе регуле у наводњавању. Спорове („кавге") решава водар у заједници са селима. Међутим, поменути спорови ретко се дешавају.

У новије време, тамо где је издан близу површине земље, добија значај наводњавање биљних култура и помоћу специјалних мотора. Затим, на неколико места, помоћу наведених мотора, извлачи се вода и из корита Вардара. Треба поменути и наводњавање помоћу такозване „вештачке кише", која се практикује искључиво на великим парцелама Пољопривредног добра „Повардарја" из Неготина и Пољопривредног добра „Тиквеша" из Кавадара.

Због свега изложеног, ја сам на терену често слушао како поједина лета у Тиквешу више нису тако тешка као што је то било некада.

---

[15] Упоредити: С. Вукосављевић, *Писма са села*, Београд 1962, стр. 49, 50.

Велика примена наводњавања у новије време је у гајењу поврћа. У вези са нараслим потребама градског становништва и прерађивачке индустрије много се гаје: паприка, парадајз, црни лук, купус, спанаћ и салата.

Поврће се наводњава пре подне или пред вече у размацима од пет-шест дана. Започиње средином маја и траје до средине септембра. Од уредног натапања поврћа зависи приход бројних тиквешких домаћинстава — сеоских и градских. Не постоји сеоско домаћинство које у новије време не гаји поврће.

Продајом поврћа појединци су успели да се економски издигну до знатне висине. Повртарска делатност, захваљујући наводњавању, током једне вегетативне године даје две до три жетве, односно два или три пута веће приносе. Зато продајом повртарских култура произвођач може да постигне највеће приходе од обрађене земље. На другом месту по рентабилности је гајење винове лозе, дувана итд.

Велики труд такође се улаже у наводњавање њива под кукурузом, природних ливада и детелине. Наводњавање кукуруза је прилично тежак посао, јер се ради у води и блату настојећи да земља добро упије воду. И од овог рада зависи важан део прихода становника, поглавито у равници око корита Вардара [16].

Наводњавање кукуруза започиње од средине јуна. Тамо где има довољно воде, ова култура се обавезно наводњава пет пута. Размак између два наводњавања је око десет дана. Међутим, број наводњавања једне њиве не зависи само од количине воде, већ и од рељефа и састава земљишта. На природним ливадама које се чешће наводњавају приноси од сена су такође велики.

Тамо где има довољно воде наводњавају се и друге културе осим стрних жита и дувана. Те културе су: детелина, бостан, јагоде, сунцокрет, шећерна репа, винова лоза и воћњаци. Благодарећи наводњавању, луцерка се коси и пет пута у току вегетационе периоде. На просторима друштвених добара видео сам велике површине под бресквама и луцерком.

Винова лоза има дубок корен и она из дубине црпи влагу, па може да поднесе летњу сушу. Ипак, да би се добио већи и бољи род, и многи тиквешки виногради се наводњавају два пута. Исто је и са воћњацима у којима се гаје бресквe. Квалитетно грожђе и одличне бресквe из Тиквешке котлине стижу на главна тржишта земље, а извозе се и у друге државе[17].

У време наводњавања, у Тиквешкој котлини нема свуда довољно воде, па су због тога поједини земљорадници у то доба осетљиви — настају препирке и свађе. Уопште земљорадња има велики привредни значај и исплати се наводњавати било коју врсту земљишта само ако има воде. Помоћу наводњавања и захваљујући дугом вегетационом периоду омогућене су им најмање две жетве.

Варошица Демир Капија је у југоисточном делу Тиквешке котлине и за ово насеље се каже да се налази „на води": лежи између две реке — Вардара и његове десне притоке Бошавице. Зато се у овој варошици сви становници издржавају од гајења поврћа, кукуруза, воћњака и винове лозе. Домаћинства производе и такозвану индустријску паприку. Захваљујући наводњавању, чак се и домаћинства са мало земље добро издржавају од свог поседа[18].

---

[16] У њивама, недалеко од корита Вардара, редовно се могу видети стабљике кукуруза са по два-три крупна клипа („цомбурки")

[17] Највише су раширени виногради са стоним врстама грожђа, које су због одличног квалитета много тражена на тржиштима и изван земље.

[18] И појединци са добром државном службом у овој варошици баве се обрадом земље. – Задовољство је поседети крај ушћа Бошавице у Вардар; са тог места се тешко устаје.

На једном повећем комплексу земљишта код тиквешке варошице Демир Капија између два светска рата налазили су се Краљево пољопривредно добро – по краљу Александру Карађорђевићу – и Државна ергела.

Сада у Тиквешкој котлини има животних намирница у довољним количинама, тако да и сиромах може лакше доћи до њих. У новије време организована је и заштита од града, али су ипак градобитне године страх и трепет за становништво многих насеља. Због тога је разумљиво што се народ, услед страха од града, придржава и неких старих веровања и обреда.

И на крају ово. О вештачком наводњавању, колико је нама познато, у нашој етнографској и антропогеографској литератури нема ни једног исцрпног дела, иако је тај начин живота и рада доста раширен. Оно што је овде изнето највећим делом је резултат личних пишчевих посматрања на терену, вршених око 1980. године.

Jovan TRIFUNOSKI

WATERING IN TIKVEŠ DEPRESSION

Tikveš depression is a very important geographic region and one of the widest in the south part of former Yugoslavia. It spreads both to the left and to the right from the Vardar river, and around it's tributaries — Babuna, Bregalnica, Crna Reka, and Bošavica. This is the region of very hot and dry summers, and for that reason artifficial watering has had an old tradition here.

Thanks to the artifficial watering which enables constant successful produce of various fruits and vegetables, one can say that the standard of living raises; on the other hand it leads to the increasing number of inhabitants in this region.

Загорка ГОЛУБОВИЋ
Филозофски факултет, Београд

UDK 572.9:39

ОСВРТ

АНТРОПОЛОГИЈА И ЕТНОЛОГИЈА – ЈЕДНА ИЛИ ДВЕ НАУЧНЕ ДИСЦИПЛИНЕ?*

Постоји тенденција у круговима етнолога да се избришу разлике између две научне дисциплине, које нису различите само по имену (мада већ те разлике указују на садржинску диференцијацију)[1] већ су доста јасно диференциране по свом предмету и методологији. Ту тенденцију изражава и Н. Павковић у чланку *Антропологија/етнологија: наука о „другима"*, употребљавајући термине антропологија и етнологија као синониме. Међутим, овај се наслов може оспорити у целини: с једне стране, у погледу неоправданог изједначавања две научне дисциплине, а с друге стране, у смислу дефинисања антропологије као „науке о другима".

Да антропологија и етнологија нису идентичне науке (нити науке које се разликују само по степену синтезе), мада антропологија једном својом граном настаје из етнологије, може се уверити анализом универзитетских програма из оба предмета и књига са насловом „антропологија". У доказивању разлике нећу поћи од цитата познатих антрополога о томе шта је предмет ове дисциплине, већ од њене садржине. Иако се у неким елементима антропологија поклапа са етнологијом, то не исцрпљује њен садржај, она је већ код Моргана, Боаса и Малиновског, а да и не говорим о Еванс Причарду (Evans-Prichard) и Редклиф-Брауну (Redcliff Brown), много више него што обухвата садржај етнологије (у британској социјалној антропологији већа је блискост са социологијом, јер је основни предмет испитивања социјална структура примитивних друштава).

Антропологија као *наука о човеку* различита је од етнологије по ономе што ова последња не садржи у свом предмету, а то је следеће: проучавање људске природе и универзалија културе (етнологија се бави *културама* различитих народа а не културом као људским универзумом); 2) проучавање биолошке и социо-културне еволуције људског рода, будући да је предмет антропологије и био-физичка и социјална конституција човека и процес његовог настајања, те је она и *природна* и *друштвена* наука (док је етнологија превасходно друштвена дисциплина); и 3) проучавање културе и личности као важног подручја науке о човеку, будући да су како културна тако и персонална диференцијација differentia specifica Homo Sapiensa (ни једна етнологија то не укључује у свој програм).

Поткрепимо речено текстовима неких познатих антрополога.

Иако Клод Леви-Строс (Claude Levi-Strauss) понекад неизменично употребљава термине антропологија и етнологија, он је, ипак, јасно разграничио те две научне дисциплине већ тиме што је истакао као предмет антропологије да испитује „општа својства друштвеног живота" (propriétés générales) и да се поред етнографске методе ослања и на лингвистичку али и

---

* Поводом текста Н. Павковића *Антропологија/етнологија: наука о „другима"*, Гласник Етнографског института XLI, 1992, стр. 205-211.

[1] Етнологија означава науку о народима, што произлази из самог термина, а антропологија наука о човеку, што, као што ћемо видети, није разлика само у нивоу апстракција.

на археолошку анализу.[2] Леви-Строс пише о разлици између *етнографије*, која је прва фаза проучавања и односи се на рад на терену и посматрање и дескрипцију, *етнологије*, која се усмерава ка синтези претходно сакупљеног материјала, и социјалне и културне *антропологије* која, као последња фаза синтезе, тежи да прибави глобално сазнање о човеку, обухватајући свој предмет у свим историјским и географским димензијама – од хоминида до модерних раса (388). Стога треба разликовати „три етапе" истраживања, па антропологија, као последња етапа, обухвата етнологију, али се с њом не изједначава. Виши степен синтезе који представља антропологија није само виши ниво уопштавања истог предмета, већ и обухватање предмета (настајања и постојања човека) *у тоталитету*, који се испољава, с једне сране, у својим продукцијама, а с друге стране, у својим репрезентацијама (391). Стога је антропологија тесно повезана не само са лингвистиком и археологијом већ и са психологијом и социологијом. Леви-Строс изричито каже да термин „антропологија" означава јединство та три момента истраживања (392). А да постоје разлике показује и тиме што се на Париском универзитету могу стећи три врсте диплома: из етнологије (на faculté des lettres), из физичке антропологије (на faculté des sciences) и из социјалне и културне антропологије (која обједињује ова два факултета (382-383), из чега произлази да антропологија повезује природне и друштвене науке.

У уводу за књигу Марсела Моса (Marcel Mauss) *Sociologie et anthropologie* Леви-Строс понавља да антропологија објашњава истовремено физички, физиолошки, психолошки и социолошки вид свих врста људског понашања[3], односно, да обухвата човека као тоталну појаву тродимензионално: 1) различите модалитете друштвеног, 2) различите тренутке индивидуалне историје и 3) различите облике изражавања – од физичких феномена све до свесних и несвесних индивидуалних и колективних представа (30).

Он то још више прецизира кад каже да антропологија проучава друштвени живот као свеукупност симболичких система и односа, у комплексности индивидуалне психолошке и друштвене структуре (22 и 270. А Мос укључује чак и психологију и социологију у „антрополошке науке" (255). Антропологија, дакле, каже на другом месту Леви-Строс[4], не подваја материјалну и духовну културу будући да представља „конверзацију човека с човеком" помоћу симбола. Њен циљ је да обухвати „унивезалност људске природе" и установи типове људског понашања и мишљења да би проучила оно што је у људима заједничко. У том смислу он говори о филозофском методу који је својствен антропологији, која не пропушта да испитује и вредности и да повезује унутрашњу и спољашњу страну човека, односно и персоналну и социјалну димензију.

На овај начин дистинкција је јасно одређена и етнологија се само може укључити у антропологију, али не и претендовати да је исцрпи својим предметом.

Данас се антрополози углавним слажу у томе да се антропологија не ограничава на проучавање примитивних друштава, нити само различитих култура, већ да је њен предмет човек као тотална појава, тј. да она проучава све аспекте људске егзистенције у свим историјским периодима[5]. Роберт

---

[2] C. Levi-Strauss, *Anthropologi e structurale,* Plon, Paris 1961, str. 379.

[3] Марсел Мос, *Социологија и антропологија,* т. I, Просвета, Београд 1982, стр. 29.

[4] C. Levi-Strauss, *The Scope of Anthropology,* Jonathan Cape, London 1967, str. 20.

[5] C. R. Ember & M. Ember, *Cultural Anthropology,* Prentice-Hall, New Jersay 1977, str. 4-16.

Редфилд (Robert Redfield)[6] на известан начин сумира таква мишљења кад пише да антропологија треба да открије оно што је људима *људско,* тј. да проучава: 1) личност као испољавање људског у појединцима, 2) културу као људску манифестацију у друштвеним групама и 3) људску природу као манифестацију људског код свих.

Ово истицање разлике између антропологије и етнологије не значи да се инсистира на њиховом потпуном раздвајању, што сигурно није могућно јер им се предмет једним делом преплиће, али се мора уочити где се секу а где разилазе. Другим речима, мора се признати да се антропологија не исцрпљује етнологијом и да се не може узимати као замена за антропологију, односно да се не може између њих ставити знак једнакости.

Из до сада реченог такође произлази да се антропологија – иако је на почетку била наука о другим (примитивним) културама – не може изједначити ни са „науком о другима", будући да се она односи на све димензије људске егзистенције у свим историјским варијацијама. То је управо зато што антропологију интересује *начин људске егзистенције*, а не само начин живота овог или оног народа. А да ни етнологија не мора да буде само наука о другима потврђује и Н. Павковић, наводећи као пример етнологију код нас, која се првенствено оријентисала на проучавање властите културе. Антрополози се, стога, морају позабавити и испитивањима на свом терену (више нису Африка или Пацифик главна подручја антрополошког истраживања), обухватајући не само примитивне културе (а архаичне племенске културе могу се наћи и на нашем тлу) и старе цивилизације већ и савремено друштво, на чему увелико ради модерна антропологија. Само тако, конфронтирајући „своје" и „стране" културе, антропологија може помоћи разумевању међу народима, што је један од њених задатака, и унапређењу њихове комуникације. Све док остаје на испитивању само других култура, нужно се намеће европоцентрички концепт, јер се а приори (не пропитујући) полази од „нашег" модела као свеважећег мерила за друге. Модерна антропологија поручује да и ми (у до сада повлашћеном моделу цивилизације) имамо шта да научимо у контакту са другим културама (зашто не и од примитивних?), што је једини пут да се избегне идеализовање и погрешно уопштавање било којег модела културе.

Да би се, међутим, могле проучавати различите културе, мора се разумети како поједини народи и скупине људи интерпретирају своје симболе и културне појаве, будући да културне појаве нису нешто непосредно дато већ су увек доживљено, опосредовано искуством и значењима која им се придају. Зато у антропологији не може бити реч о дилеми: да ли је она *експликативна* или *интерпретативна наука* (како Н. Павковић поставља), будући да у антропологији експликација мора узети у обзир интерпретацију, а не радити тако као да је тумачење ирелевантно. Права дилема је да ли је антропологија дескриптивна или интерпретативна наука, мада се ни интерпретација не може оглушити о чињенице и искуствени материјал, али су у људском свету и чињенице ствар тумачења, а не просте перцепције (будући да укључују и аперцепцију). Етнологија је, међутим, у највећем броју случајева до сада била дескриптивна дисциплина, често не разликујући се од етнографије.

Кад се све то има у виду, уочава се разлика у приступу проучаваним проблемима. Методологија којом се служи антропологија знатно је дифе-

[6] R. Redfield, *Relations of Anthropology to the Social Sciences and to the Humanities, u Human Nature and the Study of Society,* Univ. of Chicago Press.

ренцираниија: осим метода биофизичке антропологије, она користи „field study" на потпунији начин, укључујући поред анкета и интервјуа и „life histories", биографски метод, „case study" и „cross-cultural study". Може се рећи да је у антропологији најбитнији упоредни метод, да би се открило оно што је манифестација људског у свим друштвима и културама и облицима индивидуалне егзистенције.

Не може, дакле, бити ствар конвенције да ли ће се једна наука звати етнологија или антропологија, без обзира на то што и поједини светски признати аутори праве ту конфузију.

Антропологија, поред свега реченог, за разлику од етнологије има и своју филозофску подлогу, јер су проблеми људске егзистенције филозофски проблеми par exellence и зато антропологија стоји између природних и друштвених наука, с једне стране, и хуманистике, с друге стране. Другим речима, њен предмет се не може исцрпсти чисто научним поступцима сазнања (то важи за све симболичке форме, а пре свега за мит, магију и религију).

Произлази, дакле, да изједначавање две науке са диференцираним предметом и методологијом нема никаквог смисла и врло је нејасна мотивација која на то наводи поједине ауторе. Тиме што ће се етнологији дати други назив (антропологија) не долази се до унапређења струке, али се тиме може осиромашити садржај антрополошке науке, чија ће многа подручја остати занемарена (на пример, култура и личност). Зато мислим да је неопходно разјаснити овај неспоразум и дефинисати прави однос између етнологије и антропологије да ни једна не би трпела услед неоправданог изједначавања.

Zagorka GOLUBOVIĆ

ANTHROPOLOGY AND ETHNOLOGY — ONE OR TWO SCIENTIFIC DISCIPLINES

The author contests a thesis of N. Pavković (in his article „Anthropology/etnology as a science of the others"): a/ that the terms „anthropology" and „ethnology" may be used as sinonimus; and b/ that anthropology is a „science of the others".

Anthropology is a distinct discipline from ethnology not only because it is the last phases of the research of man (the other two are ethnography and ethnology), as it is stated by Claude Levi-Strauss indicating that it embrasses human phenomenon in its totality, but also for the reasons that its subject-matter is more complex. i. e. the latter includes more than ethnology and that is: 1. an investigation of „human nature" in terms of cultural universals which all peoples share (and not only a culture of the specific peoples), 2. bio-physical and socio-cultural evolution of man, and 3. culture and personality as the meating place of social, cultural and personal dimensions of human existence. Hence, anthropology cannot be a „science of others" (primarily primitve cultures) but should study human existence in all its dimensions in all historical variants and times.

The conclusion states: ethnology is a part of anthropology and not its substitute.

IN MEMORIAM

Мирко Барјактаровић
Београд

УДК 929 : 39

ПОВОДОМ ПЕДЕСЕТОГОДИШЊИЦЕ ОД СМРТИ ТИХОМИРА ЂОРЂЕВИЋА И ЈОВАНА ЕРДЕЉАНОВИЋА

За поједине научне гране, или струке буде добрих и, како би народ казао, „берићетних" година, док за друге оне могу бити не само лоше већ и поразне. За нашу, посебно српску етнологију, година 1944. била је више него лоша и више него поразна. Те, иначе ратне, године, и под окупацијом, умрла су наша два, и једина професора етнологије (додуше, један од њих већ је био пензионисан), док је пожаром уништена семинарска библиотека и све просторије и имовина Етнолошког семинара.

Али, пре свега да саопштимо неке основне податке о историјату Етнолошког семинара (катедре) на Филозофском факултету у Београду.

Године 1906. заузимањем, Ј. Цвијића, основана је посебна катедра за *етнологију са етнографијом* (онда се под етнологијом рачунало оно што је данас општа, а под етнографијом оно што је сада посебна етнологија). Од тада су тај предмет као други студијски (под Б), могли да узму и слушају студенти који су као први предмет учили антропогеографију. (Тада је на Филозофском факултету вредео режим двостручности: студирање једног предмета осам, а другог шест семестара. Завршни испити из једног или другог називани су „дипломски" под А или под Б, а обављани су писмено и усмено. Као помоћни предмети (под Ц) бирани су два и они су полагани у прве две године).

Од године 1927, по Новој универзитетској уредби, етнологија са етнографијом могла је да се учи као први студијски предмет (под А). Тако је и тада ова студијска група потпуно изједначена са другим групама. Студент који би узео тај предмет под А бирао је под Б један од следећих предмета: општа историја, национална историја, географија, југословенска књижевност, српскохрватски језик са старословенским. Али, на ту (XXIV) групу наука уписивао се веома мали број студената: тек по који годишње (у Београду и Скопљу), свакако због тога што није било места за дипломиране етнологе (Етнографски институт САНУ и многи завичајни музеји као и неке друге институције основани су тек после другог светског рата). Ни после школске 1930/31, када је етнологија уведена као обавезан предмет у гимназији (VII), са по два часа наставе недељно, стање се није поправило.

Научно-наставни рад се обављао у Етнолошком семинару. „Указних" асистената није било (јер није било буџетске могућности), већ су, волонтерски обављали тај посао дипломирани или студенти завршних семестара. Када је 1933. године дипломирао Богдан Чиплић, професори су му од својих средстава нудили 500 динара да остане у семинару и врши дужност асистента. Тек су 1938. и 1939. добијена и два буџетска места за асистенте, која су одмах попуњена. Асистенти су обављали и библиотекарски посао, а библиотека Семинара са осталим училима и помоћним средствима била је доста богата. Тако је, најзад, и Етнолошки семинар, комплетиран и

млађим особљем, имао изгледа за свој даљи развој. Али, избио је рат 1941. (праћен четворогодишњом окупацијом), који је све то не само пореметио, већ једноставно уништио.

а) Јован Ердељановић, угледни научник, редовни члан Српске краљевске академије наука, савестан педагог, писац првог уџбеника *Основе етнологије* за VII разред гимназије (1932, 1939) код нас, познат особито као проучавалац и истраживач Црне Горе и њених племена. Док је био млађи и бољег здравља проучавао је и Шумадију, Банат, Буњевце.

Проф. Ердељановића су као и многе друге београдске интелектуалце хапсиле окупационе власти 1941. После двомесечног затвора до смрти није излазио из свог стана „да се не би сретао са немачким војницима". Умро је фебруара 1944. године у Београду у седамдесетој години живота, не дочекавши ослобођење своје земље.

Ердељановић није имао деце. Своју имовину опоруком је оставио на слободно располагање својој супрузи Зорки. После завршетка рата, госпођа Ердељановић је библиотеку свога супруга поклонила Етнолошком семинару уз истицање „да је то била његова друга кућа". Кућу је хтела да остави Српској академији али ју је ондашњи председник Академије одговорио да то не ради, па је њу оставила сестри (удатој Николајевић) и њеној деци.

б) Тихомир Р. Ђорђевић познати стручњак и научник, редовни члан Српске краљевске академије наука, изврстан педагог, рано (1907) превео уџбеник Шурца *„Етнологија"*. Ђорђевић је био претежно кабинетски и архивски радник истраживач. Обрађивао је разноврсне теме. Пензионисан је 1938. кад је напунио 70 година живота. Његовим залагањем и заслугом је школске 1930/31 етнологија уведена као средњошколски предмет, који је тек после другог светског рата нестао из наставе.

Године 1941. и Ђорђевић је краће време био у окупацијском затвору. Није заснивао породицу. Своју богату библиотеку оставио је Народној библиотеци у Београду, чије су књиге приликом немачког бомбардовања Београда (1941) до последње спаљене. Умро је априла 1944. у Београду.

в) Библиотека Етнолошког семинара, доста богата и разноврсна, октобра 1944. је изгорела. Запалили су је немачки војници приликом напуштања Београда тих дана. Као и неке друге семинарске библиотеке Филозофског факултета, она се налазила као и семинарске просторије уопште, у згради данашњег Филолошког факултета (на Студентском тргу) од које су остали само црни зидови. Остало је свега неколко књига, међу којима и комплет Фрејзерове *Златне гране,* које је раније био узео професор Ђорђевић на послугу. У просторијама Етнолошког семинара налазила се и имовина и документација „аустралијанске задужбине", коју је после Цвијићеве смрти водио Ердељановић. Ова задужбина је имала велика средства којима је помагала научно-истраживачки рад у етнологији и сродним наукама. (Напоменимо овде и следећу појединост. Кад су немачки војници постављали експлозив и у подруму суседне зграде, где се налазио и где се и сада налази Ректорат Београдског универзитета, ту се десио шћућорен као у склоништу, асистент Германистичког семинара (Миљан Мојашевић), који је проговорио немачки и припитао војнике знају ли да се на спрату налази пребогата библиотека Немачког семинара? Војници су после тога одвукли жице и кутије са експлозивом. Тако је зграда ректората остала очувана).

Ето тако је наша етнологија, која је 1906. почела да се уобличава као посебна научно-наставна група захваљујући Ердељановићу и Ђорђевићу, године 1944. остала баш без њих двојице, без своје библиотеке и без својих просторија. Ту комплетну невољу преживела су само два асистента почет-

ника, од којих ће један ускоро да оде за Скопље. Иначе Универзитет у Београду од 1941. до 1945. „није радио". Обављан је понеки заостао испит, али наставе није било. И домаће „власти" и окупатори у то време бојали су се окупљања већег броја младих људи. (Етнографски музеј у Београду, сељакао се, а његов Гласник за време рата није излазио).

Може се појмити колико је требало труда и времена, крећући од ничега, да се отпочне обнављање најпре „предмета са саветом", касније Етнолошког семинара, потом Одељења за етнологију (данас Одељења за етнологију и антропологију).

Ваљало је пре свега мислити на образовање стручног кадра, стварање библиотека, проналажења било каквог кутка простора, (колико је само било потуцања и сеоба до изградње нове зграде Филозофског факултета у Чика Љубиној улици?).

Београд, 1994
Присећања јединог преосталог
члана некадашњег Етнолошког семинара
(Мирко Барјактаревић)

ХРОНИКА

ИЗДАЊА ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУА САНУ У 1993. ГОДИНЕ*

Протекла 1993. година била је, од оснивања Етнографског института Српске академије наука и уметности, једна од најтежих како за истраживачки рад, тако и за издавачку делатност. Прикупљање научне грађе, а нарочито непосредна истраживања на терену била су замрзла, а други видови и поступци етнолошких испитивања били су крајње отежани услед тешког материјалног положаја науке у целини изазваног неправедном међународном блокадом наше земље. У таквим условима Етнографски институт, његови истраживачи и сарадници окупљени око пројекта *Етнологија српског народа и Србије* усмерили су своја настојања на обраду грађе и израду студија на основу теренских и других истраживања обављених претежно у претходним годинама и на рад који се могао обављати у институцијама (институти, музеји, библиотеке, архиви). Из истих разлога је било тешко, као што сви знамо, и објављивање резултата рада у редовним, серијским и другим издањима Етнографског института. Ипак, уз помоћ и учешће средстава Министарства за науку и технологију Републике Србије, средстава Кредибел банке из Београда, других добротвора и средстава која је издвојио Институт успели смо да у 1993. години припремимо и објавимо две свеске Гласника Етнографског института САНУ, број 41 и 42, као и 38. књигу посебних издања под насловом *Горња села* аутора Мирка Раичевића.

У 41. свесци Гласника налази се 28 од укупно 30 саопштених радова на међународном научном скупу *Етнологија пред новим изазовима,* одржаном у децембру 1992. године, поводом 45 година од оснивања и почетка делатности Етнографског института САНУ. Научна саопштења сврстана су у три групе – *Етнологија и друге науке, Етнос, етногенеза и народна култура* и *Нови погледи и истраживања.* У уводној речи сажето је приказана делатност Етнографског института у протеклих 45 година и садржај скупа. Посебно су приказани лик и дело Војислава Радовановића, првог директора Института, а објављена је и Библиографија издања Института од 1986. до 1992. године. Тематику скупа одредило је трајно настојање Етнографског института на преиспитивању истраживачких планова и програмских опредељења. Сматрали смо да је то потребно учинити и на научном скупу на крају XX века. Значи, проверити савремене погледе и идеје о традицији и народној култури, као и стање етнолошких проучавања, комплексније сагледати шта треба чинити у предстојећим годинама. Објављена саопштења доносе мишљења и виђења о положају и перспективама етнолошких истраживања, о питањима и проблемима етничког идентитета и алтеритета, о социодемографским питањима и другим етничким процесима, па друштвеним и културним вредностима – вредносним системима.

* Саопштено приликом представљања књиге Мирка Раичевића *Горња села,* 19. априла 1994.

У Гласнику 42, објављено је 20 научних прилога и већи број осврта и приказа. Поред осталог, овај број доноси и три саопштења истраживача Етнографског института – Н. Пантелића, *Национална мањина као чувар архаичних културних елемената већинског народа;* Д. Дрљаче, *Цинцари међу Србима у Мађарској* и З. Дивац, *Међунационална сарадња миграната на основи локално-завичајне припадности* (штампани на енглеском) – који су саопштени на V међународној конференцији о етнографији мањина у Бекешчаби (Мађарска) октобра 1993. године. На конференцији су расправљана *Начела, практична питања и задаци етнографских истраживања међу националним мањинама у средњој Европи.* Осим поменутих, на овом међународном научном скупу учествовало је још шест сарадника из Института чија ће саопштења бити објављена у заједничком зборнику у Мађарској. И остали радови објављени у овој свесци Гласника односе се на теме везане за пројекат Института, а различите су тематике.

На крају, рецимо да данас имамо задовољство да представимо најновије издање Института, књигу господина Мирка Раичевића, *Горња села – насеља и становништво,* код Берана. По садржају и духу књига продужава дугу ниску драгоцених студија, расправа и грађе какве се објављују у Српском етнографском зборнику. У књизи су изложени изворни материјали о поменутом крају, са тежиштем на природне особине предела, настанак и прошлост насеља, а посебно се говори о становништву, његовом пореклу и сменама током времена. Ту је и краћи осврт на историјску прошлост краја, чиме је слика о Горњим селима употпуњена.

О садржају књиге, њеним вредностима и својим виђењима овог дела говорили су дописни члан САНУ Драгослав Антонијевић и проф. др Светозар Стијовић.

Никола Пантелић

ЕТНИЧКА ТРАДИЦИОНАЛНА КУЛТУРА И НАРОДНА ЗНАЊА

У Москви је од 21-24. марта 1994. године одржана интернационална конференција под називом *Етничка традиционална култура и народна знања.* Конференцију је организовао Институт етнологије и антропологије Руске академије наука.

Осим домаћина, на конференцији су са рефератима учествовали научници из САД, Велике Британије, Индије, Португалије, Чешке, Мађарске, Словеније. Из Југославије су били: Десанка Николић и Ласта Ђаповић из Етнографског института САНУ и Љубинко Раденковић из Балканолошког института САНУ.

Рад се одвијао по следећим секцијама:

1) Магија, шаманизам између семантике и рационалности
2) Духовни живот и физичка активност у народној култури
3) Човек, околина и народна економија
4) Дијагностицирање и третман у традиционалној народној медицини
5) Време, цикличност времена, календар
6) Народно знање (искуство) и модерне природне науке
7) Исхрана и навике у исхрани
8) Филозофски аспекти народне културе
9) Настањивање, станиште и култивисање простора

Први пут се, колико нам је познато, у оквиру етнолошке науке на овај посебан начин приступило посматрању народних знања, њиховој улози и значају у оквиру традиционалне културе.

Изнета је систематизација и типологизација традиционалне културе и означен њен однос према интернационалној култури.

Посебна пажња је посвећена традиционалним народним знањима и њиховом односу према егзактним наукама. Разматрана је проблематика космологије и метеорологије, затим екологије, као и етномедицине, с посебним нагласком на шаманизам и екстрасенсе.

Присуство и учешће у дискусији сарадника других научних дисциплина дао је конференцији интердисциплинарни тон.

Садржина и коришћена методологија, сучељавање народних знања са знањима модерних природних наука могу бити од изванредног значаја како за даљи развитак етнологије и антропологије, тако и целокупних научних токова.

На завршним разматрањима се установило да неки елементи народних знања могу бити примењиви и данас, да могу проширити или новим светлом осветлити нека открића егзактних наука.

Такође се залагало за смањење баријере између народних знања у оквиру медицине и фармакопеје и официјелне медицине.

Дороти Билингтон (САД) указала је на проблем, како објективни, тако и етнички, америчких антрополога чија истраживања „егзотичних" земаља или заједница (једино финансирана) представљају претходницу беспоштедној експлоатацији тих подручја. А то, пак, доводи до мењања, често и загађивања животне околине, као и насилног уништења специфичности дотичних култура. Др Билингтон је пледирала на Уједињене нације (UNESCO) да поведу рачуна о том проблему и нађу начин да заштите та угрожена подручја и народе или етничке заједнице.

Представник UNESCO-a, Koundiouba Dimitri изнео је предлог да се енциклопедијски обраде и издају народна знања, и то по областима, у посебним томовима, на пример енциклопедија народног знања из астрологије, па психологије итд.

Нови приступ постављен на овом скупу значајан је због успостављања мостова између антрополога и научника других научних дисциплина (лекара, биолога, геолога, физичара, метеоролога...). Он омогућава у даљем раду, лакши проток знања и идеја, као и интердисциплинарна проучавања знања традиционалне културе.

Напоменимо да су се реферати наших сарадника у потпуности уклопили у ову оријентацију разматрања традиционалне културе и да су били запажени.

Ласта Ђаповић

ОСВРТИ И ПРИКАЗИ

SPRAWY NARODOWOSCIOWE *(Народносна/национална питања)* Seria Nowa tom I, II i III, Poznan, 1992–1994

Почев од 1992. године, у издању Завода за народносна питања у Познању изашле су четири свеске (три годишта, од којих други том има две свеске) нове серије часописа Sprawy Narodowosciowe који је у међуратном периоду (1927-1939) излазио у Варшави.

Уредници Кшиштоф Квашњевски и Јежи Вислоцки у уводној речи говоре о времену обнављања часописа у коме се и наука и друштвена пракса опредељују за постмодернистички, умерени релативизам, као и о нараслој потреби за проучавањем проблема етничких група, народа и националних мањина. По њиховом мишљењу, и у интеграционим процесима у Европи, а не само у глобалној перспективи, сви народи јесу и биће мањине.

Уредници су предвидели да часопис објављује теоријске и емпиријске радове стручњака различитих, првенствено хуманистичких дисциплина. И не само емпиријски прилози већ ће се на страницама ове публикације појављивати и летописно бележена грађа, као најава каснијих монографских обрада проблема. У часопису је задржана некадашња подела на рубрике: 1) чланци, 2) хроника и обавештења, 3) рецензије и прикази, 4) библиографија.

У досад изашлим свескама, уредници су се у целини придржавали обећаног. Међу чланцима теоријског и ширег међународног значаја треба истаћи: *Социологија мањина у односу на дефиницију националне мањине* (I/1) К. Квашњевског и *Етнички конфликт* (III/1) од истог писца; *Повратак историји: национализам у посткомунистичкој ери* (III/1) Јежи Вјатра; *Национална питања у међународним односима* (II/2) Станислава Шјерповског; *Међународна заштита мањина* (I/1) Ане Михалске; *Стварање заједничке Европе* (II/1) Станислава Ковалика. Од аналитичких студија пажњу заслужују оне о етничкој структури СССР (етнодемографска анализа) С. Ширкијевича и рад о руским и украјинским Немцима (све до наших дана) М. Цигањског, као и неки други прилози.

У часопису се, сасвим разумљиво, у већој мери разматра проблематика пољског народа и његових етничких група (Мазури), пољске националне мањине у суседним државама (Литванија, Русија), националних мањина на тлу Пољске (Белоруси, Украјинци, Русини, Лемки, Јевреји, Јермени, Грци и Македонци); пољских радника, на пример у Француској; објављени су шири прегледи етничке структуре појединих вишенационалних држава и предела (Русија, Украјина, Кавказ, Канада); студије и прилози о неким европским и азијским народима (Фламанци, Валонци, Фризијци, Украјинци, Муслимани у Србији, Кримски Татари, Козаци, Абхази, Грузини, Јермени, Авганистанци, Курди и др.), као и делова народа Европе и Азије који као националне мањине живе у другим земљама (Немци у Мађарској, Украјини, Русији, Турци и Муслимани у Бугарској). Богате изворе грађе дају календари интеграционих и дезинтеграционих процеса и савремених догађаја у Украјини, Белорусији, Југославији, Горњем Карабаху, као и преглед српске научне етничке документације (т. II/2).

Из чланака теоријског карактера и ширег значаја могуће је, у реченици-две поменути само неке основне мисли.

Како у литератури, не без разлога, постоји извесно поистовећење етничког с друштвеним конфликтом, додуше насталим из етничких узрока и међу етничким субјектима, социолог и етнолог *К. Квашњевски* настоји да укаже на специфичне црте етничког сукоба. „Као најуже схваћен, етнички конфликт треба разумети онај коначни, насилни резултат међугрупне супротстављености, у којем су стране народи (етничке групе), а у конфликту је странама више стало до властитог културног и етничког идентитета, него до поседа, власти и информација."

Истакнути психолог *С. Ковалик* најпре указује на недовољну спремност хуманистичких наука да предвиде развој савремених догађаја, нарочито у макро скали. Затим помиње различито реаговање људи на најновије друштвене промене — од пасивизације, прихватања једноставних решења, честог мењања погледа и ставова, па све до

раста унутрашњих антагонизама. Етничка предубеђења и с тим повезана одбојност према појединим народима представљају по аутору препреку за њихово интегрисање у европску заједницу.

Ако је једнонационална држава, како нас историја учи, најбољи гарант испуњења оптималних права једног народа, јесу ли онда та права ускраћена народима који немају своју државу и како све то повезати с процесима уједињења Европе – пита се *С. Шјерйовски.* Није случајно – пише он даље, што у насталим етничким конфликтима сукобљене стране лако налазе спољну подршку; а ангажовање међународних чинилаца неминовно води ширењу конфликта, чак и кад се поменути руководе добрим намерама.

Познати социолог *Ј. Вјатр* анализира (новембра 1993) питање национализма у посткомунистичкој ери, наводећи неке од узрока катастрофе вишенационалних држава упоређујући у том погледу промене у Југославији и СССР-у. По њему, у случају наше земље, превага оптимистичких оцена била је изразитија. Међу узроке распада Југославије убраја политику вишегодишње репресије према албанском сепаратизму, у чему су Словенци и Хрвати видели симбол растућег српског национализма; несумњиви узрок је, свакако, и лакомислено признавање самосталности Босне и Херцеговине од стране међународне заједнице, и др. И у случају СССР-а и наше земље, процеси дезинтеграције претекли су процесе демократизације (изостанак општих избора на савезном нивоу). Вјатр Бившу Југословнеску Републику Македонију и крњу Југославију, обе с високим процентом албанског становништва, убраја у државе „несигурне будућности". Њима прибраја и Хрватску и Босну и Херцеговину у којима је веома отежана примена принципа територијалне аутономије. Решење види Ј. Вјатр у постепеном преобликовању националне свести, угледањем на мирну коегзистенцију некад непријатељски супротстављених народа.

Обимна и изврсно документована студија о националним мањинама *К. Кваш-њевског,* једног од сауредника часописа завршава се новом, истина нешто опширнијом дефиницијом предметног појма. „Национална мањина је категорија или подгрупа лица која се одликују етничком посебношћу (језик, култура, традиција, ев. и друге особине), која су по правилу алохтони (или су то њихови преци) и немају територијалну аутономију у земљи у којој су се одлучили да живе, а у којој, с обзиром на своју бројну заступљеност не представљају најважнији државни народ. То је, дакле, скуп лица која желе да сачувају елементе своје националне посебности, понекад и да је пренесу на децу; у колико постоји држава народа с којом су по свом осећању везани, не показују жељу да се тамо преселе, већ с њом одржавају контакте у културној сфери, не нарушавајући политичку лојалност према држави у којој живе. С обзиром на правом гарантовану посебност, што свесно прихватају, негују је у жељеној мери, стварајући своја удружења. У земљи коју настањују задржавају и право на асимилацију, сагласно властитој вољи."

Правник по струци, професор *А. Михалска* даје најпре историјски поглед на питања међународне заштите мањина, анализира различита правна акта и њихове интерпретације, износећи на крају перспективе нормативне регулативе и проучавања овог проблема. Занимљиво је да и она помиње савремене ставове о користи од асимилације, посебно економске и друштвене, коју она доноси мањинама.

Одличним избором сарадника и изврсним уредничким радом, актуелношћу у избору тема и ажурношћу у излажењу, обновљени часопис Sprawy Narodowosciowe већ је превазишао предратни ниво и сврстао се међу угледне часописе ове врсте (Europa Ethnica /од 1943/ – Беч, Les minorites nationales /од 1928/ – Брисел, Ethnic Studies /од 1977/ Мелбурн).

Душан Дрљача

THE ANTHROPOLOGY OF EAST EUROPEAN REVIEW, Special Issue, War Among the Yugoslavs, Volume 11, Numbers 1 and 2, Spring and Fall, 1993. (priređivači: David A. Kidckel i Joel M. Halpern)

The Anhropology of East European Review излази под овим именом од 1989. године као часопис који објављује дуже научне радове, с првенственом намером да се са антрополошког становишта бави актуелним процесима и расветљавањем кризе која је захватила овај део света (заменивши Newsletters of the East European Anthropology Group, покренутог 1981, који је доносио само кратке информације о значајним збивањима, научним скуповима, новим публикацијама, и сл.). Идеја да се један посебан број посвети проблемима (сада бивше) Југославије, родила се на међународном скупу антрополога у Загребу 1988, а тема – грађански рат – искристалисала се са његовим избијањем 1991. године. Готово необјашњива ескалација и суровост сукоба који су захватили ове просторе, распад државе, експлозија деструктивности сваке врсте, ефикасна маргинализација другачијих мишљења на свим зараћеним странама и опстајање најекстремнијих ставова, била је шокантна за антропологе, дугогодишње посматраче југословенских друштава – бар исто толико колико и за многе њихове грађане.

Аутори радова у овом зборнику су амерички и западноевропски антрополози (осим историчарке E. Despalatović), професионално опредељени и посвећени проблематици наше земље, који су у њој обављали (неки и дуги низ година) значајан теренски рад. Уз њих, међу радове су уврштена и два чији су аутори из Београда, односно Загреба. Ипак, ради се првенствено о погледу „споља", и о радовима антрополога – припадника различитих традиција и разноврсних теренских искустава, који су покушали да „унесу неки ред и смисао у једну од највећих и најбесмисленијих трагедија XX века" (Kideckel, str. 4).

После уводне белешке приређивача Дејвида Кидекела и уводног текста Џоела Халперна, следи још 14 прилога: A. Simić — *Први и последњи југословен: нека размишљања о растакању државе;* B. C. Bennett — *Идеолошко прилагођавање и усклађивање хрватске државе;* N. Botev i R. A. Wagner — *Етнички мешовити бракови у Југославији у последње три деценије;* E. A. Hammel — *Југословенски лавиринт;* B. Denich — *Уништавање мултиетничности у Југославији: Посматрање метаморфозе;* M. K. Gilliland Olsen — *Мост на Сави: Етницитет у Источној Хрватској 1981-1991;* R. M. Hayden — *Тријумф шовинистичког национализма у Југославији: Тешке последице по антропологију;* T. R. Bringa — *Категорије националности, национална идентификација, и формирање идентитета у „мултинационалној" Босни;* R. G. Minnich — *Размишљања о насилној смрти мултиетничке државе: Словеначка перспектива;* J. Reineck — *Освајање прошлости, фалсификовање садашњости: Мењање погледа на себе и націју међу косовским Албанцима;* J. Schwartz — *Македонија: Земља под знацима навода;* E. Despalatović — *Размишљања о Хрватској 1960-1992;* M. Prošić-Dvornić — *Доста! Студентски протест '92;* M. Povrzanović — *Етнографија рата: Хрватска 1991-1992.*

Приметно је да су тематски заступљене све „стране" – данас сукобљене бивше федералне јединице (и једна покрајина – Косово). Не кријући одређени степен пристрасности, неизбежне кад је реч о интерпретацији културних антрополога, аутори текстова ипак, пре свега, настоје да се овим темама баве рационално и критички. Суочени са проблемом приступа сложеним и често хаотичним процесима, многи своје прилоге и нису означили као научне радове у строгом смислу, него као „есеје". Турбулентност и деструктивност догађаја оставља недоумице о методу и могућности анализе, а у исто време баш она представља изазов и подстицај (који у овом случају није само интелектуалне него и моралне природе).

Већина радова бави се друштвима/ /културама/ међуетничким односима у периоду пре избијања ратних сукоба (само два – домаћих аутора – баве се временом рата), покушавајући да у времену које је претходило ескалацији непријатељстава нађу њене узроке. Заправо, једино се М. Поврзановић бави антропологијом рата (или, боље речено, антропологијом страха). Неки аутори фокусирали су пажњу на глобални контекст (Simić, Hammel), пре свега, на српско-хрватске односе, који, вероватно, јесу били кључни како за стварање и опстанак, тако и за распад Југославије. Већина се, ипак, бави приликама у локалним заједницама (сеоском и градским) у којима је претходних година обављала истраживања преламајући опште процесе кроз посебне случајеве (на пример: Bennet – Сутиван, Olsen – Славонски Брод, Bringa – Долина, Minnich – Укве и Бистрица у пограничним зонама Словеније, Италије и Аустрије, итд.). Рад B. Denich чини се, представља најуспешнији покушај спајања микро и макро перспективе, односно добро осмишљеног приступа какав може да понуди антрополог културе. Есеј се односи на Србију 1987-90. и настао је на основу дневничких бележака „посматрања са учествовањем" свакодневних догађаја и реакција обичних људи на њих. Различит од осталих је приступ Ботева и Вагнера – то је демографска анализа броја и распореда мешовитих бракова у Југославији.

Ако би се издвојили узроци кризе на које ови радови указују, видело би се да су они лоцирани и у далеку или ближу прошлост и у савременост. Као историјски разлози наводе се на пример: претходни историјски сукоби, припадање различитим цивилизацијама, стварање Југославије по (за тај случај неадекватном) Вилсоновом концепту, нерашчишћени историјски односи у време комунизма и амбивалентан статус националних заједница односно југословенства, недовољно прихватање Југославије од стране свих њених конститутивних елемената, недовољна афирмација вредности мултикултурне заједнице, недовољна интегрисаност претходног друштва (Ботев и Вагнер узимају на пример, мешовите бракове као параметар – неостварене интеграције) итд. Аутори, међутим наглашавају да су сви ти историјски узроци само потенцијални разлози сукоба, док их актуелни контекст не активира. Етничке сукобе, по правилу, узрокује борба за ресурсе, економску и политичку моћ, итд. Интересантно је да већина „извештаја" са свих данас зарађених или заваћених страна показује паралеле и, нарочито, подједнаку одговорност елита за изманипулисаност обичних људи, пре свега, подстицањем негативних историјских сећања. Веома је важно приметити да аутори већином указују да етнички сукоби нису аутохтони продукти локалних заједница, односно да тзв. традиционална, сеоска култура дозвољава и негује етнички/културни плурализам и „мирољубиву коегзистен-

цију" различитости — на пример Olsen, Minnich, Halpern, али и други. Износећи тврдњу да ни апсолутна техничка хомогеност ни међусобна етничка нетрпељивост нису део традиционалне културе ни на Балкану ни посебно у Србији, Halpern се позива на Цвијићево *Балканско полуострво*. На основу Цвијићевих проучавања миграција, Халперн сматра да ниједна етничка група на овим просторима нема право да тврди да јој нека територија ексклузивно припада, поготову не на основу историјских разлога. Етничке границе у (бившој) Југославији нису ни вековне ни непроменљиве, а српска традиционална култура никад није подразумевала концепт етничке хомогености нити искључивости (стр. 10). Бавећи се малим, маргиналним, пограничним заједницама између Словеније и Италије и констатујући да су национални идентитети конструкције у које се често не уклапају сви случајеви који постоје у шароликој и комплексној стварности, Minnich закључује: „Отровни етнички национализам је продукт елита које бране своје привилеговане позиције у центрима моћи. Он је базично стран социјалној и културној стварности која се репродукује на сеоским ободима Балкана" (стр. 97).

Карику у ланцу између ставова елита и прихватања одговарајућих гледишта од стране широких слојева представљали су медији (посебно Denich указује на начин њиховог деловања).

Констатујући и сам да су медији били ти који су интелектуални и елитни политички дискус (који се, према његовом мишљењу служи расистичком реториком / пример који наводи, свакако не једини, јесте однос прем Србима као народу који не припада европској цивилизацији у хрватском и словеначком јавном дискурсу) учинили широко прихваћеним. Hayden у свом тексту разматра шири проблем односа антропологије, друштва и политике. Одговарајући на питање како је уопште могућно до те мере манипулисати масом и наметнути јој начин мишљења потпуно супротан свим тековинама модерности и просвећености, Hayden констатује да је наука у југословенском друштву имала мало или ни мало утицаја на јавно мнење. Ставови обичних људи формирају се потпуно ван његовог домашаја. Спорећи се са Веберовом тезом о научној објективности, односно сматрајући да она не може да важи за сва друштва и сва времена и околности, посебно не за време у коме се псеудо-наука (зло)употребљава за оправдање злочина и рата или за „сатанизацију других", Хајден даје и најдиректнији одговор на, и за друге ауторе неизбежно, питање моралне одговорности и дужности интелектуалаца у оваквим временима. „Антрополози би могли да покушају да прихвате Веберову неутралност према политици, тражећи уточиште у моделу објективне науке. Међутим, било би тешко остати испод таквог заклона, јер у овом тренутку, открића већине истраживања у културној и социјалној антропологији потпуно су супротна ономе што је политички пробитачно и што је у великој мери признато у јавној култури. У таквим околностима, тешко је за антрополога да ћути. Свакако, било би и неморално да тако уради." (стр. 78). Хајденово размишљање би могло да потпомогне, данас актуелније него икад, самоосвешћивање антропологије код нас и редефинисање њене улоге и положаја у друштву.

Уз само једну узгредну примедбу о техничкој страни овог зборника (великом броју штампарских грешака) — свакако је штета што ће он највероватније остати изван домашаја наше научне јавности. Подједнако је значајно сазнати како са дистанце, „другима" изгледају актуелни друштвени процеси у Србији, као и шта се дешава на другим странама, које су до скора биле део једног друштва и државе, о чему нам објективни подаци и непристрасни извори, махом, потпуно недостају. Поменућу на крају и коментар М. Поврзановић да су све „наше истине" нужно парцијалне и да само заједничко, односно упоредно посматрање сопствених друштава (која су данас у кофликту) „изнутра" може дати многострук и комплексан (антрополошки) увид у то шта нам се, у ствари, догодило. У нади да новонастале границе и поделе неће ипак још задуго спречавати научну комуникацију, можда ће бити могућно да се оствари зборник сличан овоме, чији би аутори били првенствено припадници друштава о којима је реч.

Младена Прелић

Војислав С. Радовановић, ШАБАЧКА ПОСАВИНА И ПОЦЕРИНА Антропогеографска испитивања, Из теренских бележница грађу приредила Миљана В. Радовановић, Нови Сад 1994. стр. 410

Недавно објављена књига Војислава Радовановића Шабачка Посавина и Поцерина настала је залагањем кћери аутора Миљане Радовановић и културних посленика из Шапца са Томом Арсеновићем на челу.

Књига пружа пресек резултата теренских испитивања Шабачке Посавине и Поцерине која је В. Радовановић обављао током 1947, 1948 и 1949. године. Истраживањима је обухваћено 67 насеља. Корисну допуну књизи чине: Предговор приређивача, Регистар родова, презимена и личних имена, као и стоцетрдесетиосам фотографија.

Шабачка Посавина и Поцерина проучавана је са антропогеографском методом, коју је њен представник В. Радовановић даље

осавремењавао и усавршавао у духу свога времена. Радовановићева интерпретација „антропогеографског приступа потенцира дијалектичност и историчност појава и процеса", а то значи да је феномене које је изучавао узимао у свој њиховој „сложености и процесности" (Миљана Радовановић и Милован Радовановић, Шабачка Посавина и Поцерина у антропогеографским проучавањима Војислава Радовановића, Гласник Етнографског Института САНУ XXV, Београд 1976. стр. 52-53), сагледавајући и у међузависности физичко географских, економско привредних, друштвених, историјских и етнокултурних детерминанти. Такав научни став В. Радовановић консеквентно примењује и у истраживањима у којима је реч, повезујући факторе који произилазе из природне средине и рељефа терена са привредним, просторним и друштвеним развитком насеља, етничком прошлошћу и културом становништва. Тако коцепцијски заснован, а комплексним и систематским емпиријским захватом и остварена истраживања В. Радовановића преточена у ову књигу имају значај не само са гледишта антропогеографије већ и етнологије.

Из богатог фонда чињеница релевантних за етнолошка проучавања, које је В. Радовановић изванредно уочио и забележио као делове целине о пределу и људима које је испитивао, поменућемо само неколико етнографских података подстицајних за даља истраживања.

Ту се, пре свега, сврставају исписи из традиције о народном градитељству. С обзиром на богату терминологију и краће описе из ове области проучавања, могућно је пратити фазе у развитку сеоске куће на овим просторима, почев од земунице „лебаре" и „колебе",, „чатмаре" и „брвнаре", до савременијих од цигле грађених кућа покривених црепом.

Драгоцени детаљи односе се и на ношњу. Помињући женску капу „рогу" и мушки гуњ „крцалинац", В. Радовановић потврђује, а и проширује ранија сазнања о практичној и друштвеној функцији ових делова ношње са истраживаних подручја (М. Јовановић, Народна ношња у Србији у XIX веку, СЕЗб САНУ XCII, Живот и обичаји народни 38, Београд 1979. стр. 63, 68). Овде додајемо и занимљиве цртице о ношењу перчина, затим о мађијској улози ножа, јатагана и др. Ваља нагласити да аутор на више места инсистира на временском датовању појединих одевних елемената (нпр. „зубуна"), што је значајно за историју костима уопште.

Брак и породица су темељно заступљени и осветљени опсежном фактографијом. Кад је реч о овој материји, пре свега се може закључити о великом уделу домазетских бракова, затим аутор даје пример женског старешинства у задрузи, говори о унутарпородичним односима, наводи случај полиандрије итд. Осим података који се односе на прошлост, Радовановић не запоставља ни савремени период, фиксирајући етнокултурну ситуацију у време својих истраживања. Тако, на пример, износи и случајеве преживљавања задружних породица. Обухваћено је и село као колектив, његова права и дужности (заједничка одлучивања у корист свих становника, кажњавање преступника и др.). Уз белешке о сеоским славама „преславама", и култном дрвећу, „записима", значајан је и опис коњских трка о Божићу, које, као витешка такмичења и забаве целог села, потврђују интегративну функцију сеоске заједнице.

Обилато је представљен и емпиријски материјал, како из топономастике који прати насељеност ових крајева кроз разна раздобља још од неолита, тако и из фолклорне традиције, претежно историјске садржине. То су записи о присуству мађара на овим просторима („мађарско гробље"), затим предања из српске историјске прошлости (нпр. о краљу Драгутину, Косовској бици, Милошу Обилићу итд.), или забелешке из времена владавине Турака, борби са турском војском под Карађорђем а и формирања српске државе из доба кнеза Милоша. Овде је важно поменути и ауторово навођење историјског памћења народа о локалним првацима из даље и ближе прошлости ових крајева (нпр. из првог и другог светског рата).

Посебно скрећемо пажњу на исцрпне исписе о миграцијама и постмиграционим периодима. Узорак од 67 насеља (у сваком по више десетина породица), уз ауторово умеће одабирања сабеседника, гаранција су за валидност података не само о мотивима и правцима досељавања, пореклу становништва и њиховом размештају већ и о процесу прилагођавања новој средини.

Мада је у Шабачкој Посавини и Поцерини реч о претежно српском становништву, Радовановић помиње и Роме („циганске мале"), указујући на начине њиховог насељавања, специфичности порекла, језика и занимања („чергари", „гурбети", земљорадници, свирачи, кашичари, ковачи итд.).

Аутор настоји и на прецизнијем временском одређивању досељавања. Тако испитује казивања о „стародремцима" („старовремцима") као најстаријем слоју становника, које су затекли досељеници из турског и Карађорђевог времена.

Према Радовановићевим истаживањима евидентно је да је Шабачку Посавину и Поцерину најмасовније насељавало становништво из Босне, затим из Црне Горе и Херцеговине. За поједине породице каже се да су из Далмације, Македоније, Косова, или чак из Галиције; известан број становника потиче из прекосавских крајева (Срем) или пак из јужнијих, суседних области, из: Рађевине, Јадра, Ваљевске Подгорине, Ужичког и Сјеничког краја, али и из Шумадије и Моравске Србије.

Пратећи животне судбине досељеника Радовановић је успео да забележи надимке („Швабица" – жена пореклом из Срема, „Мацар" – мушкарац пореклом са мађарске границе, итд.), и подсмешљиво изражавање затеченог живља о особинама и наравима још неадаптираних придошлица, нпр. „Херцеговци су љути, змајевити!", или „Циганин се оженио сељанком и ушао у ред сељака!" и др.). Значајно је што за такве исказе преноси заједнички израз из народне лексике („руганице"), чиме се терминолошки обогаћује област проучавања стереотипија у нас.

Овде додајемо још једну вредност књиге, а то је настојање на откривању специфичности локалног, народног говора, што целом тексту даје свежину и изворност (нпр. „оправио кућу" – сазидао кућу, „туден" – ту, „довоче" – доведено дете са мајком, „живитељ" – житељ, становник, итд.).

Драгоцени су и илустративни прилози. Реч је, у ствари, о избору од преко осамстотина снимака које је В. Радовановић, знајући документарни значај фотографије, сачинио у току свог трогодишњег теренског испитивања. Тако је фотографским апаратом отргао од заборава: разне животне ситуације људи на које је наилазио, пре свега, својих саговорника и чланова њихових породица, затим сеоски амбијент и материјалне објекте, од којих је многе тадашњи сељад Шабачке Посавине и Поцерине још увек сам изграђивао за своје потребе. Због тога знатни број фотографија приказује богатство типова кућа и привредних зграда, јавне зграде и надгробне споменике, али и посуде за доношење воде, као и средства за наводњавање. Корисни су и снимци о ношњи разних генерација оба пола, која је у време ауторових испитивања још увек имала своју практичну функцију. Вредно је поменути и фотографије са детаљима из свакодневног и празничног живота (нпр. радни процеси, технологија рада, породичне свечаности итд.), као и портрете појединаца карактеристичних активности (гуслар, воденичар – песник и др.).

На крају треба истаћи да нас од времена када је В. Радовановић Вршио своја истраживања у Шабачкој Посавини и Поцерини дели готово пола века. Враћајући нас у ране 50. године, у период који је претходио интезивном мењању и осавремењавању традицијског села, књига која је пред нама данас представља живо сведочанство и прворазредни етнографски документ о тадашњем селу и његовим становницима. Она је неопходна не само зато што надокнађује празнине у досадашњим етнолошким проучавањима северозападне Србије, већ и зато што чини солидну фактографску основу за компаративна истраживања српског села из средине овог века.

Десанка Николић

Ранко Фридрик, НАРОДНО НЕИМАРСТВО – СТАНОВАЊЕ, Издавач музеј „Старо село", Сирогојно 1994. (Београд: Астро дизајни), 196 страна

Књига *Народно неимарство – становање* архитекте Ранка Фридрика, веома лепо опремљена и уређена, настала је из дугогодишњих истраживања и конзерваторске делатности аутора. По садржају, структури и обиму то је дело синтетичког и прегледног карактера о умећу и традицији градитељства и стамбеног простора српског народа у крајевима јужно од Саве и Дунава. Састоји се од описа, анализа и студија народног градитељства и стамбеног простора, а све је изложено на више од 180 страна и опремљено са више од 200 прилога (изванредних фотографија, цртежа и скица), првенствено са архитектонског становишта, али истовремено готово ништа мање и са етнолошко-културолошким приступом и понирањима у проблеме, као и заокруженим промишљањима и изграђеним ставовима. Садржај књиге систематизован је у седам целина, поглавља, од којих су два већа подељена на мање одељке. У кратком уводу писац нас упућује у предмет својих истраживања и даје основне назнаке питања која ће расправљати у даљим разматрањима. У првом поглављу, *О пореклу и настајању* објашњава корене, путеве развитка и културни есенцијал народног неимарства током вишевековног трајања. Овде се одређује глобална територија на којој су проучавани стамбени простор и архитеконски објекти. Трећа и највећа целина по обиму и садржају насловљена је *Село*. У више краћих одељака разматрају се и анализирају порекло, утицаји, функције и значења како појединачних просторних делова, уређаја стамбеног простора тако и целине градитељског наслеђа. Изложена је и синтеза народног схватања и одређења стамбеног простора и посебно задружног насеља, које је толико карактеристично за живот Срба сељака и наше сеоско родовско друштво у прединдустријском раздобљу. Одређује се шта је у просторном, социјалном и културном смислу „кућа" – просторија у којој је огњиште, где се припрема храна за обитељ (задругу) и у којој се до пре неколико деценија одвијала главнина породичног свакодневног и ритуалног живота. Затим је описан и објашњен „вајат" (зграда) који је имао савки појединачни брачни пар у задрузи као део свог интимног и властитог стамбеног простора у којем никада није било огњишта. Даље се говори о соби за госте и другим стамбеним јединицама и привредним зградама у разуђеном стамбеном простору сточара – земљорадника. Све то, истакнуто је у дескрипцији и анализи братственичких насеља и стамбених простора удаљених од сталног, средишњег обитавалишта рода, братства, породице, у којем неки или кадкад сви житељи

породице бораве за време обављања одређеног циклуса или само сегмента привредне делатности. То су такозване колибе, катуни, салаши, државе, пивнице, пољане и други привремени или повремени стамбени простор организован у насеља или као појединачни објекти. Називи проистичу из функција и локалних традиција.

Значајно место посвећено је објашњавању развоја куће, главног стамбеног стожера око којег се концетрично поставља остали стамбени простор и привредне зграде. Приказане су и основне типолошке одлике градитељства, као и различитости градитељских поступака, материјала, динарске брвнаре, косовске приземљуше, камене куће карсних и приморских предела, као и бондручаде Поморавља и источне Србије. У овом поглављу је и глобална анализа опреме сеоског стана.

Од сеоске ка градској кући је поглавље у којем се објашњава прелазна фаза стамбеног простора од руралног ка урбаном. Тако нас аутор уводи у део који говори о становању у градским срединама (град-варош). У више одељака открива одлике тог простора, описује и анализира кућу, опрему и унутрашње уређење примерено потребама градског човека. Следе размишљања о прекиду са традицијом и новим путевима градитељства у народу, а на самом крају је резиме укупног излагања.

У целини, дело представља студијску монографију свестрано и савесно проученог материјала о народној архитектури и стамбеном простору. Аутор је већи део, или, боље речено, цео свој радни век, уз конзерваторске послове, посветио изучавању становања на широком простору бивше Југославије, у динарској, јадранској, поморавско-шумадијској, косовско-метохијској и вардарској зони народне културе. Више појединачних студија, књига и других радова Р. Фридрика о народном градитељству, његовом пореклу, развитку, историјату и функцијама, конструктивним и другим својствима, искуствено и промишљено је уграђено у ову нову књигу, без двоумљења значајну и оригиналну, која ће бити озбиљан праг изучености како у стручном тако и у научном смислу. У свом домену она постаје незаобилазна литература о нашем народу и његовом културном развитку. На занимљив начин, кроз анализе са прегрштима аргумената изражено је инсистирање колико на аутентичности народног сеоског градитељства и стамбеног простора толико исто и градског, уз уважавање свеколиких утицаја и других културних традиција, које су се преплитале на српском културном простору. Мада није непосредно исказао, аутор је кроз цео текст књиге настојао да покаже самосвојност народног културног наслеђа, које је било тако изразито и снажно да је вековима успевало да апсорбује свеколике утицаје у смислу очувања свог есенцијалног садржаја и значаја. Успевало је да непрекидно прилагођава све својим специфичним функцијама родовско-породичног друштвеног устројства и живота српског народа.

Објављивањем дела Ранка Фридрика *Народно неимарство – становање* у издању музеја „Старо село" једног од најбољих познаваоца ове материје, аутентичног приступа и излагања, попуњава се простор у низу студија из народне архитектуре и културе становања који није био испуњен.

Нашу благодарност заслужује издавач, а похвале сви који су учествовали у опремању и оплемењивању изгледа књиге.

Никола Пантелић

Serena Nanda, NEITHER MAN NOR WOMAN: THE HIJRAS OF INDIA, Belmont, Californie: Wadsworth Publishing Company, 1990, XXV + 170 стр., 9 фотографија у боји

Мотиви андрогиније и полне инверзије нису само широко распрострањене фолклорне теме већ, често и сасвим реалне животне чињенице. У целом свету, наиме, постоје случајеви, које је, услед двосмислености и преплитања различитих параметара класификације, немогуће прецизно и коначно дефинисати као мушко или женско јер су, истовремено и једно и друго, односно нису потпуно ни једно ни друго. У био-социјалном смислу, међу такве особе сврставају се на пример хермафродити, евнуси, транссексуалци, хомосексуалци, травестити и сл. У Индији особе које су „ни мушко ни женско" познате су као „хиџре" (hijras). Серена Нанда, професор антропологије на градском универзитету у Њујорку (John Jey College of Criminal Justice), посветила је овој специфичној полној категорији више година свог истраживачког рада, чији су резултати изложени у студији која је пред нама.

Иако је реч, пре свега, о монографском приказу, о минуциозној анализи феномена хиџри, ауторка своје закључке усмерава на критичко сучељавање са полним стереотипима властите (западњачке, прецизније савремене америчке) културе, указујући, сасвим оправдано, на релативност културних концепата полних категорија и на различите степене толеранције према полно амбивалентним особама у различитим друштвима. Посматрани са становишта припадника културе у којој егзистирају, тј. у складу са њиховим, а не нашим властитим когнитивним схемама, многи „куриозитети" и/или „необични обичаји" постају далеко разумљивији, омогућујући (бар етнолозима-антрополозима, навикнутим на културни плурализам), да се у новом светлу сагледају и феномени и процеси који су део нашег свакидашњег искуства, а које у потпуности сматрамо „природним" и универзалним.

Премда је полна диференцијација универзални природно-биолошки, културно-симболички и социо-економски процес, који упркос многим културним варијацијама садржи низ транскултурних константи, друштвени и културни садржаји, а не анатомија, коначно одређују полну припадност индивидуе. У складу с нашом културном перспективом појам хиџра, најприближнији је транссексуалцима. У Индији, сама именица је мушког рода и конотира евнуха и хермафродита, налазећи се, ипак, негде на средини између та два појма. С друге стране, мада у индијској култури имају „признат" посредни полни статус и мада сами себе сматрају „трећим полом", изглед, (дуга коса, женска одећа, накит) понашање, женско име и уопште њихово властито осећање полне припадности, далеко су ближи полном искуству жена него мушкараца. Чињеница је, ипак, да хиџре заиста нису мушкарци (бар не потпуни), будући да су сексуално импотентни (што може бити урођена, али тек након чина кастрације коначно „формирана" особина), али исто тако нису ни жене јер им недостају женске репродуктивне функције и органи.

Хиџре у Индији творе посебну заједницу од око 50.000 чланова (тачан број, наводи ауторка, није могућно установити јер државна администрација и статистике не воде рачуна о њиховој посебности). Организовани(—не) су по „кућама" што означава симболичко порекло групе, структурално начело, а већином живе у заједничким домаћинствима која могу обухватати припаднике различитих кућа. Традиционално се баве певањем и играњем на важним породичним церемонијама — свадбама и приликом рођења мушког детета, где благосиљају за плодност. Осим тога, користећи свој недефинисани полни статус, који, опет, код „обичних" и „нормалних" људи изазове комбиновано осећање страха и сажаљења (често, додуше, и поруге), баве се и просјачењем. Добар део бави се и хомосексуалном проституцијом (што се не уклапа у традиционалну, али погрешну слику Индијаца о хиџрама као аскетама). Неки хиџре, исто тако, обављају и разна грађанска занимања, како она која се у традиционалној подели послова сматрају „мушким" (електричар, зидар и сл.), тако и она која могу бити „женска" (послуга у кућама). Односи у заједици моделовани су према узору породичних односа: хиџре се међусобно сматрају „сестрама", док свог гуруа третирају као „мајку"; из ових односа изведени су и остали: гуруов гуру је ученику „бака", док му је гуруова „сестра" — „тетка". Многи хиџре имају и „праву" породицу, прецизније „брак" и живе са својим „мужевима", што је још један од примера који указују да се њихова полна идентификација више креће у смеру женског бића. О томе, сигурно, још боље сведочи настојање појединих хиџри да „роде" (један случај који ауторка описује, представља изузетно домишљато решење: хиџра Sushilla, развела се од свог „мужа", али га је потом усвојила и он јој је постао „син", а кад се поново оженио, овога пута правом девојком, њиховој деци била је права „бака").

Као и друге особе широм света чији је полни статус несводљив на уобичајене полне категорије, хиџре у индијским традиционалним веровањима имају посебну спиритуалну моћ, која извире из њихове трајне лиминалности. Ово, може се сасвим сигурно рећи, опште правило сакрализовања у контексту хиндуистичке религије и митологије поткрепљено је многим примерима андрогиније божанстава (Шива, Вишну, Кришна и др.), која се повремено манифестују и у мушком и у женском облику. Изузетан значај придаје се и идеји креативног аскетизма, која омогућује да се сексуална импотенција трансформише у генеративну моћ, што је у западној култури нелогично и немогуће, али у индијској налази бројна религијска и филозофска образложења. Управо захваљујући том концепту, постаје јасна примарна културна улога хиџре, онога који је сам неоплодан, да благослови за плодност: кастрација (која ритуално евоцира божански чин креације) и еротски аскетизам (у кога се, премда врло често не постоји, верује), чине да хиџре нису обични импотентни мушкарци, већ моћни посредници у преношењу спиритуалне, божанске енергије.

Допуњујући своја разматрања упоредним примерима, ауторка у посебном поглављу наводи неколико појава сродних хиџрама (узгред речено, у антропологији се оне најчешће именују термином „бердаш" (berdache), према називу који је скован својевремено да означи травестите у културама северноамеричких индијанаца, показујући да многе културе остављају могућност за далеко толерантнији однос према особама „трећег пола" и да схватање да је пол приписан и непромењљив не мора бити једино важеће („природно"). Док се у западној евроамеричкој култури одређене врсте сексуалног понашања сматрају девијантним и, као такве, захтевају казну или лечење, у некој другој културној средини могу имати сасвим другачији смисао, који пре свега, зависи од критеријума на основу којих се врши полна диференцијација, с једне стране, и од културног концепта личности с друге стране. Код западних транссексуалаца, на пример, уобичајено је схватање о „правом полу" који је „заробљен у погрешном телу", и то је основни образац који следе хирурзи и психијатри који се баве трансформацијом пола, кад коначно исправљају „грешку" природе и јасно потврђују мушки или женски полни идентитет и статус пацијената. На другим местима, међутим, не осећа се толика потреба да се особе са помешаним полним карактеристикама јасно дефинишу као мушко или женско.

Чини ми се, међутим, да би било погрешно мислити да чак и у таквим друштвима толеранција према особама „трећег пола" неутралише опозицију мушко/женско и умањује њен културни значај. Настојање хијри да се што више приближе женском полу сугерише да полна инверзија није само средство за брисање већ и за потврђивање „класичне" полне дихотомије. Ипак, остаје пресудан захтев саме ауторке (која, очито, следи теоријске и методолошке захтеве Клифорда Гирца) да се у интерпретацији културних појава мора полазити од тачке гледишта припадника дотичне културе и да се преко тога мора формирати компаративна перспектива у којој ће се много јасније моћи сагледати разноликост полних система и променљивост критеријума у одређивању мушкости, женскости и алтернативних полних улога у различитим друштвима.

Предраг Шарчевић

ГЛАСНИК ЕТНОГРАФСКОГ МУЗЕЈА У БЕОГРАДУ, књига 57, Београд 1993. стр. 342.

Нови, 57. број Гласника Етнографског музеја у Београду, посвећен академику Петру Влаховићу у знак захвалности за дугогодишњу сарадњу и замашан допринос овој значајној националној институцији културе и науке доноси резултате истраживања Ђердапског Подунавља и два рада који су добили годишње награде „Добривоје Дробњаковић" као најуспешнији магистарски, односно дипломски рад у претходним годинама (1990/91 и 1991/92).

Чланак о животу и делу академика Петра Влаховића из пера дописног члана Српске академије наука и уметности Драгослава Антонијевића написан је колико људски топло толико и аналитичко-критички. У приказивању и анализи која се односи на рад и научни допринос овог нашег угледног истраживача, професора и организатора етнолошког рада, поред осталог Д. Антонијевић пише: „Поред општих пресека добијених на терену, Влаховић залази дубље у сигурнија факта, у писане документе, често старије од рецентне теренске грађе, како би доспео до далеке старине. Он с правом наглашава и тога се придржава да је етнологија упоредна и историјска наука и да изналази законитости постанка и развитка безбројних људских манифестација у духовним и материјалним творевинама човечанства". У овој биографској студији, мада веома сажето, анализиран је целовито научни опус П. Влаховића и истакнути су најзначајнији проблеми којима се бавио током више од четири деценије научно-истраживачког рада у етнологији и антропологији. Поменути су и његови важнији радови као илустрација ширине проблема којим се бавио. Истакнуто је да П. Влаховић, захваљујући свом образовању и усавршавању у истраживачком раду и објављеним радовима успоставља научни спој и тумачење прожимања универзалног (биолошког, расног) и релативног етничког (етнолошког) и доноси нове погледе и тумачења појединих проблема. У прилогу овог чланка је библиографија академика П. Влаховића коју је приредио Љубомир Андрејић, човек који је задужио нашу струку и науку многим посебним и општим библиографијама.

Највећи део Гласника (од 39-282. стране) како смо поменули садржи десет прилога који се односе на истраживања Ђердапског Подунавља. (Антрополошка истраживања и део резултата испитивања становништва и друштвеног живота објављени су раније. Видети: *Биоантрополошка истраживања Ђердапског Подунавља*, едиција Етноантрополошки проблеми – монографије, књ. II, св. 1, Београд-Загреб 1988. и *Гласник Етнографског института САНУ*, књ. XL, Београд 1991.).

П. Влаховић пише о проблемима и резултатима етнолошких проучавања Ђердапског Подунавља која је водио Етнографски институт САНУ с посебним освртом на последња комплексна истраживања у пределу Хидроелектране „Ђердап II" као и о разлозима због којих се те студије објављују у деловима и у различитим издањима. Следећи чланак је такође из пера П. Влаховића под насловом *Етнички процеси*, који представља лапидарне назнаке етничког развитка и културе на испитиваном подручју од најстаријих времена до савремености.

Следећа четири обимна чланка односе се на материјалну народну културу. Зоран Родић пише о сеоској кући и привредним зградама Ђердапског Подунавља, Бреда Влаховић о култури становања у подунавском региону Крајине и Кључа, др Братислава Бладић-Крстић о променама у текстилној радиности Ђердапског Подунавља од последњих деценија XIX века до савременог доба, а др Милка Јовановић и Јасна Бјеладиновић о основним одликама и променама народне ношње у Ђердапском Подунављу од последњих деценија XIX века до савременог доба. Заједничко овим радовима је обиље грађе, детаљни описи и богат документарно илустративни материјал којим су снабдевени. Наравно, ту су и одређени ставови, поређења и анализе искусних музеалаца и испитивача народног живота и културе.

Међу четири рада који се односе на област народног стваралаштва, обичаје и веровања, налазе се и прилози угледних етнолога др Оливере Младеновић *Играчко народно стваралаштво Кључа и Брзопаланачког Подунавља* и др Слободана Зечевића *Веровања из традиције становништва приобалних насеља доњег Дунава* који се појављују постхумно, нажалост тек дуже времена после њихове смрти. У овим

прилозима зналачки, са мноштвом детаља суверено и синтетички изложена су најзначајнија питања којима се баве ове студије.

У чланку *Годишњи обичаји* Петар Костић на препознатљив начин, својствен његовом раду, са мноштвом детаља представио је народне празнике и обичаје током године, а др Добрила Братић, прилогом *Посмртни ритуал*, завршава овај драгоцени низ резултата истраживачких настојања у отркивању некадашњег начина народног живота, стваралаштва и обичаја, утврђивања промена које су се дешавале током протеклог века, као и процеса у савремености Ђердапског Подунавља, релативно малог али веома значајног подручја за разумевање етничких токова и других етнолошких феномена на просторима Подунавља, Балканског полуострва и већег дела панонског простора.

Пажњу заслужују и награђени магистарски рад Илдико Ердеи *Интерна структура града – Панчево у XIX веку*, као и дипломски рад Гордане Јовановић *Осврт на етногенезу Етруираца*. Мада су различити по тематици, приступу, и времену на које се односе, простору и задацима на које је требало да одговоре, откривају нам способност и зрелост ауторки да се ухвате у коштац са изазовима које етнологија поставља пред истраживаче.

На крају ове свеске налази се неколико приказа књига и извештај о раду Етнографског музеја. Шта још рећи о 57. броју Гласника Етнографског музеја, овог угледног, значајног и незаобилазног етнолошког часописа, не само код нас већ широм земљиног шара кад су у питању проблем у вези са Србима и Србијом. У њему се настављају истраживачка настојања претходних и садашњих генерација етнолошких посленика, подстичу и обавезују млађи сарадници да наставе његову седмодеценијску традицију и да усавршавају свој рад, превазилазе претходнике. Ова нова свеска достојан је прилог богатој ризници стручних и научних резултата који се налазе у свим претходним бројевима нашег најстаријег етнолошког-музеолошког часописа, на чијим су страницама објављивали многи етнолози и други истакнути истраживачи народног живота и културе нарочито на просторима Србије а затим и суседних земаља.

(Приказ је прочитан на свечаности поводом обележавања дана Етнографског музеја у Београду, 20. септембра 1994. године)

Никола Пантелић

РАД ВОЈВОЂАНСКИХ МУЗЕЈА 35, Музеј Војводине, Нови Сад 1993, 292.

Рад је гласило војвођанских музеја који су претежно комплексног карактера. Текстови су из области археологије, антропологије, историје, етнологије, биологије... Осим резултата проучавања, има и рубрике о обради музејских збирки, прилоге о новијим археолошким ископавањима и друго. У завршном делу публикације су информације о актуелним стручним резултатима, посебно везаним за рад музеја (изложбе, публикације, догађаји).

Садржај 35. свеске рада је Археологија: Јелка Петровић, *Керамика и алатке из куће 4 на Гомолави (насеље млађе винчанске културе);* Богдан Брукнер, Beziehungen zwischen den autochtenen Kulturen und den Steppenvölkern im Aneclithikum der südöstlichen Pannoniens (Веза између аутохтоних култура и степских народа у енеолиту југоисточне Панонија); Предраг Медовић, *Раоник (лемеш) рала са Борђоша код Новог Бечеја (Банат);* Марија Јовановић, *Прилози из уништених латенских гробова са подручја Срема;* Велика Даутова-Рушевљан, *Заштитно ископавање римског насеља у Хртковцима 1991. године;* Светлана Блажић, *Остаци животиња са локалитета Врања 1991;* Петер Рис и Ђула Ј. Фабиан, *Интердисциплинарни приступ реконструкцији аварског лука;* Далибор Недвидек, *Део оставе византијског новца из Ђурђева.*

Антропологија: Геза Цекуш, *Антрополошка обрада дела средњевековног гробља у Хајдукову.*

Историја: Славко Гавриловић, *Прилог историји манастира Ћелије и његових поданика – Цигана (Рома) крајем XVII века;* Ђурђица Петровић, *Мала историја Нових Бановаца (Успомене Косте Петровића, професора из Сремских Карловаца);* Миодраг Цветић, *Настанак села Александрова и зачеци политичког живота у њему;* Атила Пејин, *Јеврејска конфесионална удружења у Сенти до 1941. године;* Оливера Дрезгић, *Документарне фотографије од 1860-1918. године;* Љубица Отић, *Америчка штампа о животу и раду Михајла Идворског Пупина од 1922-1935. године.*

Биологија: Драгана Гилић, *Фосилни остаци сисара из збирке Музеја Срема у Сремској Митровици;* Душица Зрнић, *Измене у флори Сланог језера под утицајем природних и антропогених фактора.*

У делу под насловом Историја, обратићемо пажњу на *Малу историју Нових Бановаца*, рад Ђурђице Петровић, научна обрада мемоарско-хроничарске грађе у циљу „да прикаже малу историју одређеног сремског села кроз фокусиране епохе с једне, као и живот сељака и имућне грађанске породице с друге стране".

У делу Етнологија први је рад Миле Босић, *Ђурђевдански обичаји и веровања Срба у Војводини*, подробно излагање које ће читаоцу дати вишеструке информације. Ретке су опсервације одређених тема које се темеље на подацима таквог времен-

ског распона (крај XIX – крај XX века), а да су истовремено препуне детаља. Владајући знањима о традиционалном моделу, а истовремено, познавајући и савремену ситуацију која доноси промене, што такође, назначава у тексту, очито је да М. Босић и у својим најновијим истраживањима, која су углавном посвећена обичајима, трага за све минуциознијим реконструкцијама детаља обредне праксе, на чему ће јој многи бити захвални. Појаве су, разуме се, смештене у контекст порекла, као и потребних аналогија. Текст је систематизован према круговима обичаја везаних за празниак: око стоке и живине, у земљорадњи, кићење зеленилом, о води у обичајима, култу мртвих, љубавној магији.

У прилогу *Савремене трансформације новогодишњих обичаја Војводине,* Весна Марјановић је изнела и коментарисала грађу систематизовану по периодима, укључујући и најновије прилике. Даје преглед промена обичајне праксе кроз три хронолошке категорије којима одговарају три модела понашања: а) традиционални модел, условно до 1945, б) од 1945. до 1990, в) од 1990. У оквиру новогодишњег циклуса обичаја описани су предбожићни, божићни и постбожићни обичаји, њихово трајање и промене у времену. При том се обраћа пажња на узајамна прожимања, разлике, односно чување сопственог идентитета православне, католичке и других верских средина.

Рад Мирјане Малуцков *О овчарству у југоисточном Банату* настао је у оквиру научног пројекта *„Пастирска терминологија у јужном Банату"* у коме је посебан нагласак на савремености, што и овај рад уважава, као и наредну двојезичну терминологију. По речима аутора, без бавезе да се прикаже развојна линија појава, „остао је задатак да се сними одређени тренутак овог традиционалног занимања". Испитивања су обављена 1982. и 1983. године, у десетак села ове регије код Срба и Румуна. У овом тексту, речима рецензента Д. Антонијевића, огледају се сажимање и спајање две сточарске традиције, старобалканска и степска. Изложена и коментарисана грађа сврстана је по одељцима: пашњаци, организација сеоба, познавање пашњака, чобанска станишта, чобани, плаћање чобана, опрема чобана, овчарски пси, овце, исхрана (оваца), премер млека, овчарски производи, вуна, сир. У чланку се огледа дубоко познавање духовне и материјалне културе, језика и међусобних односа Срба и Румуна.

У прилогу *О почецима ткања на тлу Војводине* Братиславе Идвореан Стефановић тумаче се одређени археолошки предмети (етнолошким погледом) у функцији тегова за вертикални ткачки разбој. Иако је идентификација оваквог материјала дуго била несигурна, у новије време, у светској литератури, он се одређује као део ткачког прибора. Прате се налази почев од старчевачке културе из средине V миленијума пре нове ере, кроз млађе развојне фазе, закључно са крајем I века пре нове ере, од када датира најмлађи налаз на овом терену. Судећи према аналогијама из средњих култура у суседству, то није значило губљење таквог разбоја из употребе, већ недостатак података који би потврдили његово коришћење. Анализиран је материјал са многих локалитета који се чува у музејима у Војводини али и на основу теренских инвентара, објављених извештаја и др. Приложена је археолошка документација (један план и девет табли цртежа). Овдашњи материјал сагледаван је у оквиру заступљености у одговарајућим културама у суседним земљама, па и знатно шире. У том смислу, битан аспект рада је и наведена релевантна археолошка литература.

Прилог проучавању историјата лицитерског заната у Војводини Олге Ковачев део је дипломског рада одбрањеног на Универзитету у Будимпешти. Чланак се састоји из три дела: први лицитари, еснафи и време одумирања. Прати се увођење лицитарског заната од његових почетака у Војводини, преко ширења и велике популарности лицитарских медених колача. Ауторка је у великој мери користила грађу из различитих архива у Војводини, а такође је вршила испитивања у више градова који су некада били средишта овог заната и прикупила податке од последњих генерација из некада чувених лицитарских кућа. Тај материјал је послужио за последње поглавље, о одумирању заната. Рад се не бави посебно прибором за рад, али познавање одговарајућих збирки у мађарском Етнографском музеју, као и литературе везане за тај простор, омогућили су компарације.

У уводу прилога *Бачварски, качарски и пинтерски занат у Срему,* Љиљане Радуловачки, укратко се говори о стању тог заната током XVIII, XIX и XX века, првенствено у Митровици, затим у Руми и Иригу. Сачинила је списак бачвара са те територије почев од 1723. до 1992. године. О бачварском занату, алату, производима и традицији употребе бачварских производа пише на основу новоприкупљене теренске документације у бачварској радионици Михајловића у Бешенову, у породици где је тај занат традиција (од пре 1804.) почев од њиховог претка Баје Михајловића, који се ту доселио из Вишњице код Београда. Опсервација аутора допуњена је опсежним тумачењима о алату, материјалима, производима према знањима и искуству казивача савременика, али и на основу њихове породичне традиције.

Трећи прилог из области занатства је *Казанџијски занат у Вршцу* Драгане Јовановић-Вечански, а састоји се из два главна дела: о историјату казанџијског заната и о радионици Петра Смиљанића, о којој је грађа прикупљана пред смрт мајстора и касније у

његовој породици. У уводу је приказана богата историја вршачког занатства и, наравно, казанџијског заната. У оба формулисана садржаја, ауторка говори о делатности и судбини једне од најстаријих и најчувенијих казанџијских кућа, радионици Ранчиних, која води порекло од казанџије Ранче Станковића који се 1740. године доселио из Призрена у Вршац. Од тада је много генерација у кући наслеђивало занат, да би 1939. године, Бранислав Ранчин предао радионицу свом ученику Петру Смиљанићу. Тако је он наследио и неговао алат и традицију породице коју је одржавао све до 1990. године, када је умро. По његовој жељи, алат је откупио и надаље чува вршачки музеј.

Братислава Идвореан Стефановић