UDC 39 (05)

YU ISSN 0350—0861

СРПСКА АКАДЕМИЈА НАУКА И УМЕТНОСТИ
ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ

ГЛАСНИК
ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА
XXXV

БЕОГРАД
1986.

Г Л А С Н И К

ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА

XXXV

1986.

UDC 39 (05)

YU ISSN 0350—0861

THE SERBIAN ACADEMY OF SCIENCES AND ARTS
ETHNOGRAPHICAL INSTITUTE

BULLETIN

OF THE ETHNOGRAPHICAL INSTITUTE

XXXV

Accepted at the IX meeting of Department of the Social Sciences Serbian Academy of Sciences and Arts, on December 2nd, 1986

BELGRADE 1986.

YU ISSN 0350—0861

СРПСКА АКАДЕМИЈА НАУКА И УМЕТНОСТИ
ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ

ГЛАСНИК
ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА
XXXV

Уредник:

ДУШАН БАНДИЋ

Примљено на Седници Одељења друштвених наука Српске академије наука и уметности, одржаној 5. септембра 1988.

БЕОГРАД
1986.

Издавач:
ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ САНУ
КНЕЗ МИХАЈЛОВА 35/III, БЕОГРАД, Тел. 636-804

Лектор:
ЛЕПОСАВА ЖУНИЋ

Превод резимеа:
РАДМИЛА МАРТИЋ

Штампа: ГИРО „ПРОСВЕТА", Пожаревац, Драже Марковића 25
Тираж: 600 примерака

Штампано уз учешће средстава РЗН Србије
Издања Етнографског института ослобођена су плаћања пореза на промет

UDC 39(05) YU ISSN 0350-0861

САНУ Гласник Етнографског института XXXV, Београд 1986.

С А Д Р Ж А Ј

РАСПРАВЕ И ЧЛАНЦИ

ПРЕВОДИ

ПРИЛОЗИ И ГРАЂА

ОСВРТИ И ПРИКАЗИ

БИБЛИОГРАФИЈА

UDC 39(05) YU ISSN 0350-0861

Bulletin of the Ethnographical Institute XXXV, Belgrade 1986.

CONTENTS

TREATISES AND ARTICLES

TRANSLATIONS

SUPPLEMENTS AND MATERIAL

SURVEYS AND REVIEWS

BIBLIOGRAPHY

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XXXV
Bulletin of the Ethnographical Institute, vol. XXXV
Београд 1986, УДК 392.1(497.11):316.334.55

РАСПРАВЕ И ЧЛАНЦИ

Душан Бандић

ФУНКЦИОНАЛНИ ПРИСТУП ПРОУЧАВАЊУ ПОРОДИЧНЕ СЛАВЕ

1

Учествујући у истраживањима везаним за пројекте Етнографског института САНУ, детаљније сам се позабавио проблематиком која се односи на породичну славу[1] у савременим условима. Већ прва теренска испитивања у три различите области (околина Крушевца, околина Титовог Ужица, околина Шапца) показала су да је слава — насупрот многим другим породичним празницима — још увек „актуелна", да није много изгубила од свог некадашњег значаја. И данас је тешко пронаћи породицу у сеоској средини која би пропустила да на свечан, традицијом утврђен начин прослави тај дан. Намеће се питање: Зашто је то тако? Зашто је баш слава показала такву способност надживљавања? Зашто није поделила судбину већине светковина које сачињавају празнични календар сеоске породице?

Досадашња истраживања нам, на жалост, не дају задовољавајући одговор. Додуше, стоје нам на располагању нека занимљива запажања, неке успут изречене констатације, али не и неко целовитије, теоријски и методолошки осмишљено тумачење. Овај прилог је покушај да се — бар делимично — попуни та празнина.

Истраживачи различитог профила (историчари, етнолози, филолози, археолози и други) третирају породичну славу на више-мање идентичан начин. Третирају је, наиме, као коначан продукт једног дугог и сложеног историјског процеса. За њих је то углавном светковина која се формирала у давна времена и која се, захваљујући делом народној а делом црквеној традицији, одржала и до наших дана. Такво виђење славе свакако није погрешно. Истина је да се слава већ столећима преноси с оца на сина, с колена на колено, не мењајући при том основне карактеристике.[2] Истина је и то да је континуирано деловање

---

[1] У народу постоје различити називи за овај празник: слава, крсна слава, крсно име, свето итд. Назив у тексту употребљавам зато што желим јасно да разграничим славу породице од славе села, братства, племена, цркве, еснафа.

[2] Ова констатација односи се на период од XIII века, када је слава — захваљујући реформама св. Саве — добила свој данашњи облик (видети: Р. Грујић, *Црквени елементи крсне славе,* Зборник о крсном имену (у даљем тексту Зборник), библ. „Баштина" 13, Београд 1985, 483 — 484; Д. Богдановић *Крсна слава као светосавски култ,* Зборник, 506 — 507).

српске православне цркве допринело да се овај празник укорени у народу и, штавише, постане нека врста националног обележја.[3] Мислим, међутим, да се из такве перспективе не може до краја објаснити његова својеврсна постојаност.

Потребно је имати на уму да прихватање и преношење народне или црквене традиције није аутоматски, већ селективан процес. Неки сегменти културног наслеђа се усвајају, а неки одбацују, једни опстају кратко, а други хиљадама година. Наравно, таква селекција није плод случаја. Ништа се не прихвата и ништа не одбацује без неког дубљег разлога. Кад је реч о слави, ти разлози углавном нису познати. Данас знамо да су овај празник прихватале многе генерације. Не знамо, међутим, зашто су га прихватале.

Као користан путоказ у решавању овог проблема може нам послужити темељни постулат савремене, „функционално" оријентисане етнологије (односно антропологије). Реч је о тези да је сваки културни феномен детерминисан својим функцијама, да постоји зато што функционише.[4] Претпоставља се, дакле, да се неко веровање, нека установа или, рецимо, неки обичај одржава само док има одређене функције, одређену сврху у животу људи, док служи одређеним потребама колектива или појединца. У том погледу ни породична слава не може да буде изузетак. Њен опстанак је — сходно напред реченом — условљен њеном функционалношћу.

Тако формулисана теза, међутим још увек није задовољавајућа. Утврђујући функције породичне славе, можемо објаснити зашто се она одржала, али не и зашто се одржала више од осталих празника, зашто је опстала у околностима у којима остале светковине постепено одумиру. У вези с тим, намећу се две претпоставке: 1) ако је судбина славе условљена њеним функцијама, онда је та судбина специфична зато што су и неке њене функције специфичне и 2) ако, пак такве, специфичне функције славе заиста постоје, онда оне морају бити детерминисане неком специфичношћу у форми овог празника. Да бисмо, дакле, могли да објаснимо својеврсну егзистентност славе, морамо утврдити њене специфичне функције; трагајући за функционалном специфичношћу, морамо претходно утврдити њену формалну специфичност. Откривање те формалне посебности славе, њене differentia specifica, први је задатак који се пред нас поставља.

2

Многи истраживачи сматрају — или бар подразумевају — да је породична слава специфична по свом религијском садржају. Они разликују славу од других празника најчешће по главним обредима који се обављају на тај дан (сечење и ломљење

---

[3] Видети: Р. Грујић, наведено дело, 484; Д. Богдановић, наведено дело, 506.

[4] E. Lič, *Kultura i komunikacija,* библ. „XX век" 58, Београд 1983, 5.

колача, дизање и пијење у славу) и по реквизитима који се у тим обредима користе (славска свећа, славски колач, вино, жито, зејтин).[5] Међутим, данас знамо да су таква настојања била осуђена на неуспех. Ни славски обреди ни славски реквизити нису својствени само овом празнику. Они имају широку примену у црквеној али исто тако и у „народној" обредној пракси.[6]

Слична примедба може се упутити и оним ауторима који идентификују породичну славу по „мотивацији" њених обреда, по замишљеним циљевима којима су ти обреди инспирисани. Тако, на пример, неки сматрају да је слава превасходно празник мртвих, да су њени обреди израз посебне пажње према умрлим члановима породице.[7] По мишљењу других, реч је о празнику посвећеном добробити живих: њиховом здрављу и дуговечности, плодности њихових усева и стоке итд.[8] Мислим да не треба посебно доказивати како религијски и магијски обреди везани за овај дан ни по својим циљевима нису нешто посебно. Идентификујући славу као култ мртвих или, рецимо, као култ плодности, ми је описујемо на исти начин на који бисмо описали Божић, Ђурђевдан, Духове или било коју другу периодичну светковину на нашем селу.

У научној литератури, међутим, наилазимо и на покушаје да се слава идентификује по другом основу: не по религијском садржају, већ по религијском објекту коме је посвећена. Као што је познато, тај религијски објект је обично неки од хришћанских светаца. Његова особеност садржана је у особеној функцији која му је придодата: он је третиран као патрон породице, као њен донатор и њен заштитник. Сходно томе, слава је идентификована као празник посвећен хришћанском светитељу, породичном патрону.[9]

По овом обележју породична слава се заиста разликује од свих осталих сличних светковина. Самим тим би се и горе наведено одређење могло сматрати прихватљивим. Међутим, оно има и један, не баш мали, недостатак: односи се на „традиционалну", али не и на „савремену" славу. Када, наиме, славу идентификујемо као празник породичног патрона, онда подразумевамо да постоје и одговарајуће представе о славском свецу са таквом функцијом. Данас, међутим, то углавном није случај Поменуте представе временом су избледеле и претежно нестале. Све чешће наилазимо на свечаре који славе, на пример, св. Борђа или св. Николу, али их не замишљају као бића која могу

---

[5] Славски обреди и славски реквизити третирају се често као особеност овог празника помоћу којих је могућно идентификовати његово порекло (видети: М. Васић, *Слава — крсно име*, Зборник, 236—254; Ђ. Трухелка, *Ларизам и крсна слава*, зборник, (355 — 367).

[6] Р. Грујић, наведено дело, 484 — 485; Д. Богдановић, наведено дело, 498 — 503.

[7] На пример, В. Скарић, *Постанак крсног имена*, Зборник, 293 и даље; В. Чајкановић, *Слава*, Зборник, 13.

[8] На пример: П. Влаховић, *Прилог проучавању крсне славе*, Зборник, 138 — 147.

[9] Најчешће се слава и дефинише на овај начин. Међутим, у даљем излагању се њен идентитет — готово по правилу — везује за друге елементе

утицати на живот породице. Још су бројнији они који и не славе св. Борђа и св. Николу, већ само Ђурђевдан и Никољдан, дакле не светитеље већ само дане који су им, по црквеном календару, посвећени. Име некадашњег породичног патрона постало је углавном име празника и — ништа друго.

Из досадашњег излагања произлази да породична слава, као религијски празник, нема јасно изражен идентитет. Религијски елементи славе или нису својствени само овој светковини или нису својствени свим њеним историјским облицима. За њеном посебношћу треба очигледно трагати на другој страни. То је могуће зато што слава није само религијски већ и друштвени празник, што поред религијских има и „нерелигијске", чисто друштвене елементе. Може се, дакле, претпоставити да се њена специфичност испољава управо на том другом, друштвеном плану.

Потребно је нагласити да постоји одређена веза између религијске и друштвене компоненте овог празника: његово религијско обележје транскрипција је његовог друштвеног обележја. У својој старијој, „традиционалној" форми слава је, сетимо се, празник хришћанског свеца који је везан за одређену, конкретну породицу. Идентификујући је на тај начин, ми је истовремено идентификујемо као празник који „припада" тој породици, као празник који баш та породица може и мора да прославља. У свим другим случајевима свето право и свету обавезу празновања имају (или бар могу да имају) све породице унутар неке сеоске заједнице. Постоји, дакле, евидентна разлика. Слава није само један од породичних празника већ и нешто више: она је — може се рећи — *једини празник породице.*

Емпиријска истраживања показују да наведена констатација важи како за „традиционалну" тако и за „савремену" верзију породичне славе. Показало се, додуше, да је слава изгубила обележја култа породичног патрона, али да и даље егзистира као једина породична светковина коју сеоска породица — као „своју" — поштује и празнује.

Из ове особености славе произлази и друга. Пошто она у начелу припада само једној, одређеној породици, подразумева се да различите породице могу одабрати различите дане за своје празнике. То се, наравно, и дешавало. Због тога слава — посматрана из перспективе шире, сеоске заједнице — добија „умножену" форму: испољава се као *скуп празника* раздељених на различите породице и везаних за различите датуме. Ни један други празник на нашем селу не манифестује се нити се може манифестовати на такав начин.

3

До сада изложени ставови треба да послуже као полазиште за даљу анализу. Изнео сам већ претпоставку да је формалном специфичношћу овог празника детерминисана и његова функционална специфичност. Претпоставићу, дакле, да породична слава — зато што је једини празник породице и зато што је једини празник са „умноженом" формом — има неке посеб-

не функције, неку нарочиту сврсисходност у условима сеоског живота.

Потребно је при томе, имати на уму да се веза између особене форме и особених функција славе може успоставити тек на једном, сасвим конкретном нивоу. Видећемо, наиме, да наведеним специфичним обележјима славе одговарају неки, исто тако специфични, конкретни садржаји и да тек кроз те садржаје ова светковина постаје „функционална".

Поћи ћу од оног што је најочигледније. Није тешко запазити да разлика у времену прослављања породичних слава омогућује и најзначајнији вид тог прослављања — међусобне посете. Око овог обичаја изграђена је свеукупна ритуална сценографија празника. Њему је подређено све што се дешава на тај дан. Породица која слави обавезно приређује свечану, ритуалну гозбу,[10] на коју долазе многобројни гости — рођаци, суседи, пријатељи. При доласку они честитају празник домаћину. Тада или касније пожеле, њему и његовим укућанима, све најбоље у току наредне године. Посета се мора узвратити. У противном, ланац међусобног посећивања дефинитивно се прекида.

Из овог сажетог описа јасно се види шта у ствари сачињава друштвени садржај породичне славе: то је, пре свега, дан када породица прима госте, када им — на традицијом утврђен начин — пружа гостопримство. Досадашње излагање наводи на помисао да су та гошћења и гостовања они конкретни садражји који славу чине сврсисходном. Можемо, сходно томе, констатовати да породична слава функционише као *посебан вид установе гостопримства.*

Основна сврха поменуте установе није непозната. В. Чајкановић је показао да гостопримство треба третирати као чин којим се склапа ритуални савез између госта и његовог домаћина.[11] Таквим чином се, нема сумње, успостављају или обнављају већ успостављени пријатељски, коегзистентни односи између два појединца, односно две групе. Описани садржај породичне славе (богата гозба коју приређује домаћин, честитке и најбоље жеље које изричу гости, недвосмислено показује да је ова светковина имала и има исту такву функцију.

Евидентна је потреба малих људских заједница, попут наших села, да чврсто организују интерперсоналне и интерпородичне односе, да их уклопе у јасно дефинисане, институционалне оквире.[12] Слава је, видели смо, једна од институција којима се такве потребе задовољавају. Међутим, ова њена функција може нам се, бар на први поглед, учинити безначајном. Гостопримство се може указати и у другим приликама, па и за време

---

[10] М. Филиповић *(Слава, служба или крсно име у писаним изворима до краја 18. века,* Зборник, 159, 167.) напомиње да је ритуална гозба најзначајнији елемент породичне славе, њено основно обележје. Међутим, као што ће се видети из даљег излагања, гозба је само део ширег обичајног комплекса везаног за дан славе — указивања гостопримства.

[11] В. Чајкановић, *Гостопримство и теофанија,* у књизи *Мит и религија у Срба,* Српска књижевна задруга 443, Београд 1973, 142 и даље.

[12] S. Šuvar, *Između zaseoka i megalopolisa,* Biblioteka »Sociologije sela« 1, Zagreb 1973, 25 и даље.

неких других празника (на пример, свадбе). Слава се, међутим и овде издваја као нешто посебно, специфично. Док се од осталих периодичних светковина разликује по томе што функционише као гостопримство, од осталих облика гостопримства разликује се управо по томе што је периодична. Та наизглед неважна разлика има далекосежне импликације.

Наговештено је већ да односи међу појединцима и међу породицама у сеоској средини представљају изузетно осетљиво подручје друштвеног живота. Могућност њиховог поремећаја стално је присутна. Због тога их непрестано треба држати под контролом. Гостопримство (у свакодневном значењу те речи) не може да одговори наведеном захтеву. Оно се указује повремено, од прилике до прилике, па само повремено и може да функционише. Са славом је, наравно, други случај. Гости се примају у строго одређеним интервалима времена — сваке године у исти дан. Континуирано указивање славског гостопримства имплицира и континуирано функционисање. Ако се, наиме, помоћу гостопримства утврђују рођачки, суседски или пријатељски односи онда се обнављањем гостовања и гошћења на дан славе и ти односи непрестано обнављају. Одржава се, једном речју, њихов континуитет.

То, међутим, није једина особеност славског гостопримства. Поменуто је већ да се континуитет међусобних посета на тај дан може одржати само ако су оне заиста међусобне, наизменичне. Код осталих облика гостопримства нема таквог реципроцитета. Једна особа може више пута угостити другу а да јој при том ниједном не оде у госте. На славама се, речено је, морају одиграти обе улоге: током једне године домаћин ће се обавезно појавити и у улози госта а његови гости у улози домаћина. Свим актерима додељена су, очигледно, иста права и исте обавезе. Њихово комуницирање заснива се на стриктном поштовању начела једнакости, егалитарности.

Наравно, односи на славама не одражавају стварне односе у селу. Увек је било и биће моћних и немоћних, богатих и сиромашних, угледних и неугледних породица. У малој сеоској заједници, међутим, у којој међуљудски односи досежу висок интензитет, свако експлицирање друштвених разлика може довести до неспоразума и сукоба. Зато се уважавање начела егалитарности у непосредном комуницирању намеће као потребно, па и неопходно. Житељи села морају се понашати као да су међусобно једнаки и онда кад то нису. У време слава такав тип комуникације добија јасно препознатљиву, „дефинисану" форму. Наизменичним гошћењима и гостовањима прокламује се образац понашања који је препоручљив и у другим мање формалним ситуацијама.

Показало се, дакле, да славско гостопримство има шири репертоар функција од гостопримства у другим приликама. Оно може да функционише на тако широком плану зато што је периодично и реципрочно, зато што одудара од „изворног" облика ове установе. Међутим, из истих разлога његово деловање не

може бити непосредно: ефекти су можда већи, али се они постижу на индиректан начин.

Помињући гостопримство, најчешће помислимо на обавезу примања гостију, познатих или непознатих, у приликама у којима то околности налажу (када, на пример, нека невоља или нека потреба доведу госта у кућу). Кад је у питању слава такав моменат није присутан. Гостује се зато што је празник, а не зато што би то било неопходно. Нема, дакле, оне истинске солидарности, оне помоћи у нужди, која би непосредно зближила људе и учврстила њихове односе. Славско гостопримство је прејудицирање стварног гостопримства. Примајући госте на тај дан, домаћин им у ствари даје на знање да ће их примити на исти начин и онда кад се за то укаже стварна, објективна потреба.

Описана функција породичне славе најочигледнија је, али није и једина. Баш зато што је слава празник једне одређене породице, она може да функционише и као специфично *средство друштвеног означавања.* Да бих јасније представио овај вид њеног функционисања, послужићу се измишљеним примером. Узмимо да у неком селу живе породице које се презивају Поповићи, Петровићи и Николићи. Наведена презимена представљају очигледно друштвено прихваћене ознаке тих породица. Скуп свих презимена унутар села можемо, сходно томе, третирати као систем означавања помоћу кога се ствара организована представа о друштвеној структури једне такве заједнице. Међутим, у сеоској средини презимена нису била (а нису ни данас) једина ознака породице. Постоје ситуације у којима породице не фигурирају само као Поповићи, Петровићи или Николићи, већ као Поповићи који славе св. Луку, Петровићи који славе св. Враче, Николићи који славе св. Тому. У таквим приликама, дакле, породичне славе (односно њихови називи) функционишу као секундарни или алтернативни систем означавања.

Поставља се питање: зашто би један такав, секундарни систем био потребан? Одговор није тешко наслутити. Секундарним системима се у принципу отклањају недостаци примарних система. То значи да се потреба за означавањем неке породице помоћу њене славе указује онда кад се њено означавање презименом покаже као недовољно или неадекватно. Могућно је издвојити два сегмента друштвеног живота на селу, у чијим је оквирима посебно примењиван и примењује се овај секундарни систем означавања. Реч је о орођавању и наслеђивању.

Као што је познато, две породице ступају у сродднички однос, орођавају се, склапањем брака између њихових припадника. У таквим приликама приступа се, пре свега, утврђивању могућег сродства међу будућим супружницима, односно њиховим породицама. Сродници се, наиме, до извесног степена не смеју узимати, јер би тиме био поремећен читав систем сродства. Зато се поменута забрана некад строго поштовала а — упркос знатним редукцијама — поштује се и данас.

Међутим утврђивање сродничке везе између две особе или две породице понекад није нимало лак задатак. Велике миграције српског становништва довеле су до значајних демографских

промена у многим крајевима а, самим тим, и до збрке у систему сродства. Многе везе те врсте биле су прекинуте и временом заборављене. Истоветност или различитост презимена није могла да послужи као доказ о постојању или непостојању сродничке везе. С једне стране, презимена су у прошлости била „нестабилна" и мењала се по одређеним правилима. С друге стране, нека од њих (као што су Поповићи, Петровићи, Николићи) веома су распрострањена па, као средство означавања, немају већу вредност. Укратко, породице једног рода временом су могле добити различита презимена, а породице различитих родова могле су носити исто презиме.

Због свега тога често се осећала потреба за увођењем још неког, допунског показатеља којим би се — приликом склапања брака — потврдила или искључила могућност сродничке везе. У неким крајевима улогу таквог показатеља имала је породична слава.[13] То је, уосталом, и разумљиво јер се слава, као празник породице, мењала само у изузетним приликама. Различитост слава била је знак одсуства а њихова истоветност знак присуства сродничке везе. У првом случају брак се сматрао прихватљивим, у другом случају се избегавао. Додуше, ни тиме се није утврђивало „стварно" сродство, али се поново успостављао систем помоћу кога је оно дефинисано.

Већ је поменуто да „означавајућа" својства славе долазе до изражаја и у вези са институцијом наслеђивања. Та њена својства користе се, пре свега, онда кад једна породица наслеђује имање (или земљиште) које је припадало другој породици. Био је, а и данас је обичај да та породица — уз имање — наследи и славу претходног власника. Своју стару славу њени чланови и даље славе, а новостечену обично преслављају (обављају славске обреде, али не позивају госте). Овај обичај не може се посматрати изоловано, ван ширег контекста. Реч је, наиме, само о једном посебном случају наслеђивања који се уклапа у оквире опште, традицијом утврђене концепције наслеђивања у нашој сеоској средини. Том општом концепцијом регулисана је, пре свега, трансмисија наследних добара унутар породице. Садржај наследства чине не само материјална већ и „друштвена" добра.[14] Најзначајније материјално добро је имање (или земљиште). Најзначајније друштвено добро је породична слава. У питању су, очигледно, комплементарни делови наследства. Један се без другог не наслеђује. Подразумевају се, дакле, два принципа: 1) онај ко поседује одређено имање има право да слави одређену славу и 2) онај ко слави одређену славу има право на одређено имање.

Поменути принципи пренесени су, без сумње, из опште концепције наслеђивања унутар породице на посебан случај нас-

---

[13] Видети интерпретације Т. Ђорђевића (*Наш народни живот* II, Београд 1930, 49.) и М. Барјактаровића (*Један пример сродства по куму* [у горњем Полимљу], гласник Етнографског музеја 24, Београд 1961, 99).

[14] О овој концепцији детаљније у Н. Павковић, *Етнолошка концепција наслеђивања*, Етнолошке свеске IV, Београд 1982, 25 — 39.

леђивања ван њених оквира. Мада наизглед слични, ти принципи имају сасвим различито значење. Према првом од њих, наслеђивање добра које је од егзистенцијалне важности (имање или земљиште) налази се у функцији наслеђивања добра које нема неки посебан значај (још једна слава). Према другом принципу, функционална веза је обрнута: наслеђивање славе је у функцији наслеђивања имања, неважно је у функцији важног. У првом случају разматрани обичај био би бесмислен. У другом случају он има смисао. Ослањајући се, дакле, на ову констатацију, можемо закључити да прослављање нове славе представља специфичан знак, специфично обележје својине над наслеђеним имањем (или земљиштем). Преузимајући славу од претходног власника, наследници — на препознатљив, друштвено признат начин — „потврђују" своја новостечена права.

Примери које сам навео показују да означавање породице помоћу њене славе има општу, друштвену функцију: на тај начин дефинишу се (ограничавају или потврђују) права те породице у ситуацијама у којима постоји могућност поремећаја постојећег, традицијом утврђеног поретка. Видели смо да слава тако функционише у оквиру система сродничких и у систему имовинских односа. Тиме се, међутим, „означавајуће" могућности поменутог празника ни издалека не исцрпљују. Као обележје породице, слава се може јавити у најразличитијим контекстима. Навешћу овде два таква примера која сматрам карактеристичним.

Поменуо сам већ да породична слава функционише и као нека врста националног обележја. Она, наиме, представља један од значајних елемената у националној симболици Срба. Подразумева се готово свуда да породица која слави јесте српска породица.[15] И данас је то инструмент националног „препознавања", посебно у етнички хетерогеним срединама. О распрострањености таквог значења славе не треба посебно говорити. Као илустрација у том погледу послужиће ми изјава једног Рома из околине Мачванске Митровице на чијој сам слави био гост. Он је тврдио да је истовремено и „Циганин и Србин". На моје питање зашто тако мисли, одговорио је: „Видиш како изгледам? Дакле, Циганин сам. Видиш да славим славу? Дакле, Србин сам".

У периоду после другог светског рата породична слава добила је још једно, „политичко" значење. Додуше, и данас у српским селима славе готово све породице. Постоје, међутим, суштинске разлике у начину прослављања. У оним породицама, у којима је домаћин „комуниста" (то јест члан Савеза комуниста) изостављени су сви верски елементи везани за овај празник: употреба обредних реквизита, одлазак у цркву, позивање свештеника, молитва итд. Такви, верски елементи су се у кућама „некомуниста" негде више, а негде мање задржали. Дакле, начин на који се слава слави може функционисати и као обележје „политичког" профила сеоске породице.

---

[15] О етничкој симболици видети: Д. Бандић, *Етнос*, Култура 62 — 63, Београд 1983, 41 — 45.

4

По предмету се овај рад разликује од досадашњих радова. Не разматра се проблем постанка, већ проблем опстанка породичне славе у нашим селима. Желео сам пре свега, да одговорим на питање: зашто се слава одржала више од осталих празника сеоске породице? Трагање за одговором заснивало се на тези да је специфична судбина славе детерминисана њеним специфичним функцијама, а да је њена функционална специфичност детерминисана њеном формалном специфичношћу. Закључке до којих сам дошао износио сам сукцесивно, онако како је то ритам излагања захтевао. Да би слика била јаснија, изнећу их овде на једном месту и у сажетом облику.

1) Први део рада чини формална анализа. Њен основни циљ био је утврђивање специфичности у форми породичне славе. Показало се да ту специфичност не треба тражити на религијском, већ искључиво на друштвеном плану. Показало се, наиме, да се слава разликује од осталих празника по друштвеним и временским оквирима за које је везана. Посматрана из уже, породичне перспективе, она фигурира као једини празник који „припада" одређеној, конкретној породици. Посматрана из шире, сеоске перспективе, фигурира као једини празник који има „умножену" форму, који се, у ствари, испољава као скуп празника везаних за различите породице и различите датуме.

2) У другом делу рада извршена је функционална анализа, која је била усмерена на изналажење специфичних функција породичне славе. Установљено је, пре свега, да постоји корелација између особене форме овог празника и начина на који он функционише. Та корелација испољава се на две равни: а) захваљујући својој специфичној, „умноженој" форми, слава може да функционише као инструмент друштвене комуникације (односно као вид установе гостопримства) и б) захваљујући томе што је везана за одређену породицу, она може да функционише као инструмент друштвеног означавања (односно као обележје те породице).

Такво, особено функционисање породичне славе имало је и има значајне последице у животу сеоске средине. Те последице су, видели смо, вишеструке па би њихово поновно описивање одузело превише простора. Указаћу стога само на оне опште, крајње ефекте до којих доводи прослављање овог празника. Као посебан вид гостопримства слава доприноси успостављању, обнављању и одржавању коегзистентних односа међу појединцима и међу породицама. Као својеврсно обележје породице, она постаје инструмент помоћу кога се редефинишу а, самим тим, и учвршћују елементарне (сродничке, имовинске, националне, политичке) структуре, на којима се темеље друштвене везе и односи у нашим селима.

. . . .

Анализа је, дакле, показала да породична слава на специфичан и, по свему судећи, адекватан начин задовољава неке

суштинске потребе сеоског становништва. Реч је о потребама које, очигледно, постоје не само у старом „традиционалном" већ и у „савременом" селу. Зато се и полазна теза о узрочно-последичној вези између функционалности овог празника и његовог опстанка у савременим условима живота чини оправданом. Остаје, међутим, отворено питање да ли се и како ова теза може проверити. Одговор нам, по мом мишљењу, може дати упоредна анализа степена функционалности и степена егзистентности славе у сеоским насељима различитог типа. У том правцу биће усмерена и моја даља истраживања.

Dusan Bandic

THE FUNCTIONAL APPROACH IN THE STUDIES OF THE FAMILY PATRON SAINT'S DAY

— summary —

The aim of this work is to discover the reasons for which Family Patron Saint's Day has been preserved longer than other family festivities in our villages. The basic hypothesis is that the particular fortune of family Patron Saint's Day is due to its specific functions, and its functional particularity is determined by its formal particularities.

All the primary social funcions of Patron Saint's Day are derived from its formal qualities, especially the function of social communication (an aspect of hospitality) and the function of social identification. As a special aspect of hospitality, Patron Saint's Day contributes to the forming, maintaining and renewing the relations of coexistence between individuals and families. As a kind of identification mark of a family. Patron Saint's Day is an instrument of redefining, and therefore strengthening the elementary structures on which the social connections in our villages are based.

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XXXV
Bulletin of the Ethnographical Institute, vol. XXXV
Београд 1986, УДК 392.24:398.(=861)=862

Добрила Братић

УТЕМЕЉЕНОСТ ДРУШТВЕНОГ ПРОСТОРА

Анализа људске жртве при грађењу

Простор у хиљадама својих алвеола
чува компримирано време. Простор томе служи

Гастон Башлар, Поетика простора,
Београд 1969, 35.

Сваки грађевински посао човек отпочиње загледан у будућност; није довољно само саградити ново здање, већ му истовремено треба осигурати трајност, односно треба учинити све што је у људској моћи да се грађевина сачува и у највећој могућој мери заштити од разорног дејства „зуба времена". Док се савремени човек поуздаје у своје познавање материје и њених закона, традиционално градитељство, уз све уважавање познатих принципа градње, увек садржи још једну димензију, још један облик борбе против тешко прихватљиве пролазности „свих ствари на овом свету". Практичном знању и деловању традиционално друштво „додаје" симболичка средства, тако да ритуал постаје саставни и нераздвојни део сваке грађевинске делатности. Идеацијска подлога већине традиционалних „грађевинских" ритуала у Србији је веровање да се грађевина не може подићи ни одржати ако у себе не „прими" душу. Здање „добија" душу још пре него је заиста „рођено", на самом темељу, односно оног часа кад се закопа камен темељац. Приношење животиње жртве је најчешћи начин ритуалног „прибављања" душе грађевини, али у неким посебним случајевима она може и мора „добити" и људску душу.

Народна поезија, тражећи снажне драмске ефекте, није пропустила да се позабави необичним и тужним судбинама људи који су убијени да би њихова душа свој вечни живот „поклонила" грађевини. Управо су песме допринеле великој популарности и још увек живом интересу за овај симболички аспект традиционалног градитељства; јер, свакако да ће потресна судбина младе Гојковице, испричана језиком епске песме много снажније деловати на емоције, потаћи на размишљање, изазвати недоумице, него иста ствар испричана помало штурим језиком ритуала.[1] Па ипак, етнографски материјал о људској жртви

[1] В. С. Караџић *Зидање Скадра,* Српске народне пјесме. Књ. II Београд 1969, 90—96.

при грађењу, забележен крајем прошлог и у првој половини овог века, недвосмислено чини целину с народним песмама о убиству на грађевини. Поезија је препевала одговарајуће „грађевинске" ритуале и веровања, занемарујући при том многе „прозаичне" и мање ефектне детаље који не доприносе лепоти и занимљивости њеног казивања. Још једну уметничку обраду ове традиционалне представе доживеле су у чувеном Андрићевом роману „На Дрини ћуприја".

Мада су дата веровања најпознатија и широкој јавности најдоступнија преко поменутих уметничких обрада покушај њиховог доследног бележења и научна интерпретација ипак припада етнолошкој литератури. Етнографски записи о људској жртви грађевини и фолклорни мотив узиђивања разликују се у једном детаљу; док етнографски материјал по правилу говори о симболичкој жртви, народна песма, склона истицању драматичности збивања и потенцирању емоционалног набоја, ту симболичку жртву претвара у „стварно" узиђивање. Посматрано у ужем етнографском контексту, симболичко уграђивање човека представља један у низу ритуалних поступака приликом градње који није обавезан, али је увек могућан. Наиме, ако мајстор угради у темељ нечију сенку, верује се да ће дотична особа умрети, а њена душа остати трајно заробљена у грађевини.[2] Мајстор и сам лако може постати вечни роб грађевине ако није довољно пажљив и трешком узида сопствену сенку. Снага његовог симболичког поступка је огромна, па он сопствени живот штити тако што стоји окренут „према сунцу", што се, уосталом, препоручује сваком ко је присутан на градилишту, бар док траје зидање темеља.[3] Уопште, треба избегавати непотребно задржавање на градилишту, а присутни морају водити рачуна о тој заиста застрашујућој могућности. Нарочито су мајке бринуле о томе да им се деца не нађу на градилишту у време зидања темеља, јер их је њихова неупућеност чинила лаким пленом мајсторове евентуалне (зле) намере.[4] Чини се, међутим, да је мајстора било тешко спречити ако је заиста желео неког да зазида, јер је он могао и на друге начине да дође до највредније жртве: довољно је да штапом или концем „измери" човека или отисак његове стопе па да то зазида у темељ.[5]

---

[2] Видети: С. Тројановић, *Главни српски жртвени обичаји*, СЕЗб XVII, Београд 1911, 58; Ш. Кулишић, П. Ж. Петровић, Н. Пантелић, *Српски митолошки речник*, Београд 1970, s. v. *Сенка, Жртва;* В. С. Караџић, Српски рјечник, Београд 1898, s. v. *Сјеновит;* В. Шалипуровић, *Прилози за историју грађевинарства у средњем Полимљу* у XIX веку, Београд 1979, 67.

[3] В. Шалипуровић, op. cit., 67.

[4] С. Кнежевић, — М. Јовановић, *Јарменовци* СЕЗб LXXIII, Београд 1958, 68; *Српски митолошки речник*, s. v. *Сенка.*

[5] М. Милићевић, *Живот Срба сељака*, Београд 1984, 329; М. Шкарић, *Живот и обичаји планинаца под Фрушком гором*, СЕЗб LIV, Београд 1939, 139; М. Филиповић, *Обичаји и веровања у скопској котлини*, СЕЗб LIV, Београд 1939, 494 — 495; С. Тројановић, op. cit., 58.

Ако на било који начин дође до уграђивања сенке, судбина заробљене душе је тиме заувек одређена; она ће трајно остати у грађевини као врста чувара и заштитника. Верује се да ни једна значајнија грађевина не може опстати ни бити трајна ако нема таквог духа заштитника који се у Србији зове таласон, у Македонији таласм, а у Босни и Херцеговини талисим.[6] Ова митска бића су по правилу добродушна и безопасна за људе, сем за оне који са лошим намерама прићу грађевини. Заштита грађевине је њихов једини интерес. Немају никакав посебан однос према људима који је настањавају нити их интересује смена станара и власника грађевине. Они настављају са чувањем и заштитом независно од могућих промена ове врсте.[7]

Таласони су невидљиви и појављују се само ноћу од осам сати навече до три ујутро, а могу их видети само људи рођени у уторак или суботу, као и пси. Појављују се око већих и значајнијих зграда у које су, по предању, најчешће узиђиване људске сенке (мостови, цркве, џамије, бање и слично). У Горњем Милановцу постоје извештаји о таласонима који су се наводно појављивали око старих општинских кошева и школе.[8]

Те представе су већ биле предмет етнолошких истраживања. С. Зечевић разматра генезу људске жртве и сматра да је уграђивање сенке замена за ранија стварна жртвовања људи грађевинама, за шта постоје и одговарајући археолошки докази, истина не са нашег терена.[9] Поменути аутор покреће и питање друштвених односа у којима је могла настати потреба за таквом врстом жртве и поводом тога каже: „Пада у очи да су се жртве некада узиђивале само у веће грађевине, градове и мостове, који су се могли подићи само путем експлоатисаног рада веће масе људи. Зато је људска жртва грађевини свакако настала у класном друштву."[10]

У свом раду о таласону И. Ковачевиић испитује функције симболичког убиства на темељу и закључује да је логички принцип на коме се темеље ове представе функционалан са становишта домаћинства, јер веровање у таласона гарантује сигурност кроз уверење да је кућа стално чувана. Са становишта шире друштвене заједнице (село, град), ове представе су, по мишљењу аутора дезинтегративне, пошто „логички принцип на коме се то веровање заснива, води стварању свести о МЕЂУСОБНОМ СУПРОТСТАВЉАЊУ (И. К.) породица и појединаца јер заштиту грађевине не врше више силе већ други чланови друштва путем „недобровољне смрти" некога ван куће".[11] Зато Ковачевић веровање у таласона тумачи као део еснафског, зидарског фолклора, а чињеницу да су ове представе забележене и у сеоској средини објашњава распадом елемената сеоске заједни-

---

[6] С. Зечевић, *Таласони — митска бића заштитници грађевина и закопаног блага*, ГЕМ 28-29, Београд 1981, 288.

[7] Ibid., 292.

[8] Ibid., 287 — 288.

[9] С. Зечевић, ibid., 290; С. Тројановић, op. cit., 62, 64.

[10] С. Зечевић, op. cit., 294.

[11] И. Ковачевић, *Семиологија ритуала*, Београд 1985, 59.

це услед продора робно-новчане привреде током XIX века и почецима тврде градње у селима, која захтева ангажовање стручне радне снаге — зидара.[12]

Симболично освајање подземља

Поменута истраживања чине значајан напор ка објашњавању датих представа повезујући их са друштвеним контекстом, али се стиче утисак да при том занемарују, односно „прескачу" оно што се може сазнати разматрањем ужег етнографског контекста. Наиме, ови ритуали и веровања, као што је већ истакнуто, чине део ритуалног комплекса при градњи и морају се посматрати у том светлу, да би тек потом били повезани са социјалним контекстом.

Пре свега, узиђивање сенке је део ритуалног поступка узиђивања у темељ, који чини саставни и неопходни део традиционалног грађевинарства. Осим људске сенке уграђује се крв, глава или кости животиње жртвоване на темељу, а често и предмети од вредности — накит или (метални) новац.[13] Симболичка активност узиђивања може се посматрати као пандан техничкој активности зидања, које заједнички чине традиционално градитељство, јер, по правилу, ни једна грађевина није подизана без уграђивања (нечег) у темељ. Ако је грађење стварање новог простора, онда се уграђивање може схватити само као додавање нечег том простору у настанку путем ритуала.

Уграђивање сенке је једна варијанта ритуалне допуне простора, којој као заједничко са осталим жртвама остаје једино то што се уграђује на темељу будућег здања. Потребно је, дакле, позабавити се симболиком и значењима која се придају темељу — основици грађевине. Скривену симболику тог простора најбоље ћемо схватити ако се подсетимо да је темељ граница у простору коју је мајстор управо направио између тла, то јест оног што остаје „доле" и будуће грађевине, односно оног што треба да настане „горе". Тај простор „горе" биће боравиште људи у коме ће живети, обављати своје свакодневне делатности и тако даље, а доле остаје непознати, подземни, од људи „неосвојени" простор.

Подземље је простор неосвојен људском делатношћу због чега се замишља као боравиште натприродног света.[14] Укопавањем темеља људи дирају „туђу" област, нарушавајући дотадашњи „распоред снага" у простору. Постављањем темеља подземна оностраност је узнемирена и оштећена, али и даље присутна у тлу испод домета људских акција, као неконтролисана сила и потенцијална опасност по људски свет „горе". Како је „тамо"

---

[12] Ibid., 60—61.

[13] П. Влаховић, *Обичаји, веровања и празноверице народа Југославије*, Београд 1972, 66; *Српски митолошки речник*, с. в. *Жртва*.

[14] Сви ненастањени простори природе замишљају се као боравишта духова и демона — воде планине, шуме, облаци и слично; тим пре ће то бити тај невидљиви простор подземља. Видети: *Српски митолошки речник*, с. в. *Врхови брда и планина, Јама, Облак*.

немогуће продрети техничком активношћу (градњом), освајање и контрола тог незаузетог простора постиже се симболичком активношћу (уграђивањем). На тај начин се „заузима" и под контролу ставља и (градњом) недирнути простор „испод" на коме непосредно лежи грађевина. Темељ представља границу између два квалитативно различита простора, који се квалификују као боравишта и поседи различитих светова — људског и натприродног; уграђивање је покушај да се успостави равнотежа међу тим опонентним световима.

Људска жртва у процесу грађења

Тражећи заједничка значења различитих жртава на темељу, пошли смо од оног што их спаја на формалном плану; сходно томе, ако желимо утврдити специфична значења и замишљена дејства уграђивања људске сенке, неопходно је позабавити се разликама у форми између тих жртвених поступака, а оне се ниуколико не исцрпљују у „предмету" који се уграђује у простор. Оно што одваја људску жртву, с једне стране, од животињске жртве или жртве у новцу, с друге стране, може се сагледати и у ритуалном и у социјалном контексту.

Разлике у ритуалном контексту очитују се и у начину и у замишљеним ефектима узиђивања. Те формалне „посебности" људске жртве могу се сврстати у три групе:

а) људску жртву приноси мајстор, а остале две жртве, по правилу, приноси власник грађевине, најчешће домаћин куће;

б) специфичност људске жртве огледа се на плану претпостављених дејстава које она има на ток и динамику грађевинских радова. Само уграђивањем човековог еквивалента у темељ спречава се непожељно уплитање натприродног бића у послове на градилишту. Епске песме са мотивом узиђивања читаву драму граде управо на сукобу између људи и деструктивне „виле с планине", која онемогућава напредовање посла и завршетак грађевине;

в) и, на крају, само уграђивањем „људске душе" у темељ, здање добија натприродног станара — таласона.

Оно по чему се људска жртва разликује од других грађевинских жртава, посматрано у социјалном контексту, односи се на значај и величину грађевинског подухвата у целини. Јер, ритуално убиство на темељу је пре изнимка него правило и везује се првенствено за велике и значајне грађевинске радове. Таласони, по правилу, настањују грађевине од општег друштвеног значаја, а само изнимно приватне породичне куће. Из тога следи друга важна дистинкција која произилази из чињенице да је грађење пре свега друштвени чин, односно делатност која се може одвијати под врло различитим друштвеним условима, зависно од тога ко гради и у коју сврху. У нашем традиционалном друштву позната су два основна облика организованог рада на грађевини; једно је кулук — обавезни или присилни рад за потребе државе и њених службеника, којим су подизане ове веће и значајније грађевине у прошлости, од средњег века до

краја XIX века;[15] друго је моба — солидарни рад помоћу кога су подизане сељачке куће, односно приватне настамбе оних који нису имали друштвену моћ.[16]

Тешки услови рада за кулучаре, који су натјерани на рад против своје воље и науштрб сопствених послова на породичном имању, опевани су и у народној поезији.[17] Ипак, запостављајући унеколико овај „прозаични" мотив произашао из друштвених услова градње, песма је оставила много више простора замишљеном непријатељу сваког истински великог грађевинског подухвата — вили. Треба се само подсетити узалудних напора браће Мрњавчевића да подигну град пре него што су зазидали злосрећну Гојковицу. Тек узиђивањем људског бића успели су обуздати деструктивну активност виле и наставити градњу. По том мотиву, вила своју активност развија ноћу, кад престају радови на грађевини и људи спавају, односно, дневну активност људи поништава ноћна активност натприродног. Као што је свако уграђивање у темељ симболичко заузимање простора који остаје „неосвојен" техничком активношћу грађења, тако се овде симболичка активност простире на прекиде у социјалном протицању времена, који остају „непокривени" грађевинском делатношћу. Одсуство људске активности условљава активирање натприродног, било да је реч о простору или времену. Зато се затворени круг људског грађења и вилиног разграђивања пробија додатном ритуалном активношћу узиђивања.

Вила је натприродно биће у чијој се „надлежности" налазе грађевински послови. Зашто баш вила контролише ту област људске делатности није тешко схватити ако знамо да је реч о демону природе који живи на планинама, око извора и потока, у шумама и слично.[18] Могло би се рећи да је вила натприродно биће које заузима читаву област коју људи нису настанили, за разлику од митских бића која бораве у одређеним деловима природе — шуми, води и сл. (нпр. лесник, водени дух).[19] Ако се градња схвати као процес проширивања људског простора на рачун ненастањене дивљине, што истовремено значи и науштрб вилинских настамби, онда је јасно „разарачко" расположење виле према људским напорима. Сукоб интереса око стамбеног простора између вила и људи у предању је експлицитно дат. Наиме, верује се да виле имају своје градове на планинама или у облацима, које саме подижу. Према једној варијанти, виле своје градове граде у планини, а радове изводе ноћу носећи камење у крилу; ако их предухитре први јутарњи петлови својим

---

[15] М. Влајинац, *Згон или кулучење ван места становања од средњег века до данашњих дана*, СЕЗб XLIX, Београд 1932, 33—52, 202—286.

[16] М. Влајинац, *Моба и позајмица*, народни обичаји удруженог рада, СЕЗб XLIV, Београд 1929, 38—40.

[17] М. Влајинац, *Згон или кулучење ван места становања*, 247 — — 249.

[18] Т. Ђорђевић, *Вештица и вила у нашем народном веровању и предању*, СЕЗб LXVI, Београд 1953, 87 — 93.

[19] С. Зечевић, *Митска бића српских предања*, Београд 1981, 13—22

певањем, не успевају завршити започету градњу, јер им то одузима моћ и камење им испада из крила.[20] По другој варијанти, виле своје грдаове граде од људских костију:

Грађу гради на планини вила;
Не гради је чим се граде гради,
Нит је гради дрвом ни каменом,
Нит је гради сребром ни мрамором,
Него кошћом коњском и јуначком.[21]

По овој варијанти вила често изазива сукоб и покоље међу људима не би ли дошла до „материјала" за своју мртвачку градњу.[21a]

Дакле виле станују у простору који људи нису заузели и граде у време ноћне неактивности људи, све до првих петлова, који најављују почетак њихове уобичајене дневне делатности.[22] Друштвена активност и активност натприродног искључују се и у простору и у времену — вила успева градити само на људским „немогућностима", на људским костима, како би се изразила песма. Људи успевају градити само ако својом симболичком активношћу (уграђивања) оживе простор и време које не досежу грађевинском делатношћу.

Овде, међутим, није у питању „било које" узиђивање, јер вила изричито захтева људско биће као услов за престанак ноћних разарања, па чак и више од тога; избирљива вила тражи близанце Стоју и Остоју (очита асоцијација на стајање, остајање грађевине), задовољивши се на крају снахом која доноси ручак. Снаха — ручконоша је најчешћа жртва у епским песмама са мотивом узиђивања, али постоје и друге варијанте: узиђује се чобанче, — јединче у мајке, — Дервиш-пашин син пада као жртва за џамију и слично.[23] Инсистирајући на драмским ефектима, песма тражи жртве међу онима чија смрт изазива снажне емотивне реакције, јер шта значи смрт „било којег" људског бића ако то није конкретна особа чије страдање можемо доживети кроз песму — „верна љуба" коју несретна судбина одваја од чеда у колевци или невино чобанче за којим „мајка кука, сека косе чупа".[24] Песма се занима за лични

---

[20] И. Јардас, *Каставштина*, грађа о народном животу и обичајима у каставском говору, Зборник за народни живот и обичаје јужних Славена, Загреб 1957, 115.

[21] *Хрватске народне пјесме*, књ. V, *Мртвачка грађа виле планинкиње*, Загреб 1909, 51—53.

[21a] Т. Ђорђевић, op. cit., 92, 87; Н. Беговић, *Живот и обичаји Срба граничара*, Загреб 1887, 33.

[22] Видети: Д. Братић, *Певање петлова*, ГЕИ XXXIV, Београд 1985

[23] Хрватске народне пјесме, књ. I *Ђуприја на Дрини*, 532 — 537; Хрватске народне пјесме, књ. V, бр. 90 — *Узидана ручконоша*, бр. 91 — *Зидање Дервиш—пашине мунаре*, бр. 92 — *Атлагићи узидали чобанче*; Т Ђорђевић, *Наш народни живот* X, Београд 1934, 35 — 37, 47 — 48; Ј. Јанићијевић, *У знаку Молоха*, Београд 1986, 28 — 31.

[24] Хрватске народне пјесме, књ. V, бр. 92.

удес жртве као погодну окосницу дирљивог и узбудљивог заплета.

Па ипак, ма колико инсистирала на личним страдањима појединаца уплетених у драму убиства на грађевини, епска песма истиче неминовност и потребу таквих личних одрицања која воде победи над натприродним и успешном завршавању градње. Тако Дервиш-паша, коме се обара мунара јер није „учињена" жртва на темељу, не само што пристаје да жртвује једног од својих синова него изјављује:

„Заклао би ја њиха сву тројицу,
Да се стане обарат мунара".[25]

Другим речима, треба жртвовати сваки лични и породични интерес ако је то услов да се заврши започета градња. На тај начин симболички ниво потврђује и својим језиком „правда" реална социјална збивања на градилишту. Јер, кулук није ништа друго него напуштање породице и послова на породичном имању да би се градило за потребе државе и њених службеника. Ритуалним узиђивањем човека симболички се потврђује право и неопходност насиља над појединцем у име циљева која намеће шира друштвена заједница. На том нивоу анализе, уграђивање човека у темељ исказује се као жртва коју појединац (и породица као његова најближа социјална околина) мора принети друштву у коме живи и од кога зависи.

Насупрот поезији, етнографски записи о симболичком узиђивању сенке у темељ, по правилу, показују занемаривање личности жртве, остављајући тако простор за претпоставку да је свако људско биће подједнако погодно као потенцијална жртва. Мајстор може узидати било чију сенку или меру и тиме усмртити човека, истовремено осигуравши успешан завршетак посла за који је не само одговоран већ и лично заинтересован као творац новог здања. Поред власника грађевине друштвена позиција мајстора у току градње је кључна, а симболички ниво му чак даје примат над власником, полажући у његове руке огромну количину симболичке моћи. Он не само што убија узиђивањем у темељ већ узима и душу своје жртве; мајстор влада и овостраним и оностраним животом сваког појединца на градилишту. Чак, према једном веровању, мајстор може „учинити" власнику грађевине, уколико се некоректно понаша према њему, и узидати му пород у неки камен.[26] Кад је у питању рад на градилишту, власник здања мора део своје „власти" уступити мајстору, у име успешног завршетка послова. Тиме се симболички разрешава потенцијални сукоб између власника и творца грађевине.

Очигледно да те представе имплицирају неопходност подређености сваког појединца на градилишту мајстору као особи најодговорнијој за извођење радова и успешан завршетак

[25] Ibid., бр. 91.
[26] В. Шалипуровић, op. cit., 68.

здања. Дакле и веровања и ритуали „певају исту песму" као и епика — о потреби подређивања појединца општем циљу — завршавању градње и неопходности употребе силе да би се до тог циља заиста стигло.

Ритуалном активношћу мајстора на темељу контролише се истовремено и људски и натприродни свет. Односно, контролом замишљене оностраности која се „смешта" тамо где људска активност не допире, постиже се заправо контрола друштва. Јер, „одсуство" друштва очитује се како у сегментима простора и времена који по природи ствари остају „непокривени" друштвеном делатношћу (подземље, ноћ) тако и у лошој и мањкавој организацији која успорава и кочи ту делатност. Натприродност, која заузима „пукотине" времена и простора „непокривене" друштвеном делатношћу грађења, биће побеђена само ако та делатност буде заиста друштвена, што значи организована, смишљена јединствена, координирана. Она не сме имати „пукотине", јер слабости у друштвеној активности аутоматски активирају (разорну) оностраност. А у „темељу" сваке добре друштвене организације је, пре свега, обуздавање и контрола појединца, жртвовање његових посебних, парцијалних интереса и тежњи.

Људска жртва је тако врста симболичке контроле, „продужена рука" грађевинске делатности која се одвија у условима велике друштвене тензије и сукоба интереса различитих категорија друштва милом или силом окупљених на заједничком послу. Међутим, ова тежња за свеприсутношћу друштвене активности не ограничава се само на борбу за простор већ се паралелно настоји овладати и временом. Да би завршили грађевину, људи морају простору у настанку осигурати континуитет друштвеног времена. А завршетком грађевинских послова завршава се један период у друштвеном животу здања и почиње нови, битно различит интервал друштвеног времена; простор наставља измењен живот у измењеном времену.

Трајност грађевине

Оно што би се поједностављено и укратко могло рећи о новом друштвеном времену (кориштења) здања од општег интереса јесте чињеница да су то грађевине намењене не само великом броју људи него и низу нараштаја — џамије, цркве, тврђаве, мостови и сл. Из претходног излагања могло се закључити да људска жртва као уосталом и кулук, може бити функционална само са становишта државе и оних на које је она пренела део сопствене моћи. Јер, кулук никако не може бити функционалан са становишта порорице којој одузима део радне снаге, али кад се посао заврши и грађевина буде подигнута, лако се може испоставити да ће послужити и неким њеним потребама. Можда је овде довољно подсетити се Андрићевог описа мука и зала које су за време градње морали поднети они за које је моћни везир подизао своју задужбину. Поред

социјалног ту је и верски сукоб, односно отпор хришћанске раје против подухвата „неверника", који их силом и под најтежим условима нагоне да учествују у њиховим пословима.[27] Али, кад је ћуприја завршена, ситуација се битно променила и нова грађевина користила је сваком ко би желео прећи реку, без обзира на друштвени слој и конфесионалну припадност.

Свако истински велико здање знатно утиче на живот људи, унеколико га мења, оно је „активни" учесник у друштвеним збивањима, и то не само као фактор промене услова живота већ и као потенцијални центар и поприште борбе различитих друштвених група. Такве грађевине постају мете и раскрснице интереса, па су као такве прве на удару евентуалних сукоба, па и могућних разарања. Уколико је већи друштвени значај грађевине утолико је тежа и бурнија њена друштвена судбина, јер је она увек пожељан циљ за сваког ко има довољно друштвене моћи да је стави под контролу или да је уништи како би ослабио противника.

Људи су у стању да с великим напорима и у име одређених циљева подигну значајне грађевине, али су исто тако спремни да их у име неких других циљева,[28] кад то наметну нове околности, разоре или упропасте немаром, да буду деструктивни или небрижљиви према њима. И никакво грађевинско умеће ни чврстина и снага темеља не могу их заштитити од таквих могућности. А оно што се не може решити грађењем, решава се уграђивањем. Здање се обезбеђује стварањем натприродног заштитника — таласона. Тај натприродни станар створен је ритуалним убиством на темељу и има парадоксалан задатак да штити грађевину од њених твораца — људи. Он људе дели само на две категорије — добронамерне и злонамерне према грађевини, потпуно занемарујући све друге социјалне предзнаке којима они сами могу правдати своје (зле) намере према здању. Таласон није заинтересован ни за власника грађевине нити га се тичу евентуалне промене те врсте, ако не прете сигурности здања. Мада власник здања у изградњи може бити заинтересован за узиђивање сенке као гаранцију трајности своје имовине, он тиме ниуколико не обезбеђује натприродну заштиту за себе лично и за чланове своје породице. Јер, таласон је ту да обезбеди континуитет грађевине, а не друштвене групе која ју (тренутно) користи. То је симболички изражено и у чињеници да једино мајстор својом ритуалном активношћу на темељу може створити натприродног заштитника грађевине. Његов примарни интерес је сигурност грађевине, док власник брине за њену сигурност као за посед одређене друштвене групе. Треба се само подсетити чињенице да остале жртве на темељу при-

---

[27] И. Андрић, *На Дрини ћуприја*, Београд 1981, 41 — 86.

[28] Како време може на разне начине променити однос друштвених група према грађевини лепо показује и пример караван-сераја који је подигнут уз мост у Вишеграду, као део везирове задужбине. Пропадањем северних вакуфа и повлачењем Турске на југ, нестали су приходи из којих је грађевина одржавана, чиме је почело њено полагано „умирање". Видети: И. Андрић, op. cit., 88 — 90.

носи власник грађевине, најчешће домаћин куће, као представник породице.[29] Тиме он обезбеђује и континуитет грађевине и друштвене групе која је њен поседник; симболика људске жртве не укључује поседништво.

Да би се боље схватила ова специфичност таласона, треба га упоредити са другим митским чуварем људских настамби — змијом чуваркућом. Верује се да свака кућа има једну змију која живи у темељу или под прагом и прави је кућни пријатељ, јер ју је „Бог поставио за чувара куће, њене чељади и напретка уопште".[30] Чуваркућа је заштитник куће као простора у коме живи одређена друштвена група и њихове судбине су међусобно тесно испреплетене; таласон обезбеђује континуитет простора независно од друштвене групе која полаже право на њега.

Таласон, као натприродни заштитник настао симболичком активношћу мајстора, чува грађевину за сваког ко ће је с мером и на прави начин користити. Представа о таласону садржи мудри став ослобођен „поседничких" интереса и страсти, по коме је свако велико и темељно засновано здање, без обзира на то ко га је, с којом намером и по коју цену подигао, заправо власништво читавих поколења људи.[31] Јер свака грађевина у коју су уложени рад и напор великог броја људи увек је на известан начин изнад посебних друштвених услова који су је створили или, пак, оних који тренутно одређују њен „живот"; већ сутра може служити и некој другој сврси и неким другим људима. Није потребно посебно доказивати да се то односи и на грађевине подигнуте с циљем да служе искључиво приватним потребама друштвених моћника, јер друштвена моћ прелази из „руке у руку" а грађевина остаје и таласон је ту да се за то побрине.

Таласон је људска душа узидана у простор, бесмртна свест човека „уступљена" грађевини, помоћу које она постаје самосвесна, способна да разликује добро од зла и да се у случају потребе брани самостално, независно од било које друштвене групе. Тако се уграђивањем у темељ постиже контрола будућности — здање је, уз помоћ уграђеног симболичког механизма, оспособљено да преживи све посебне друштвене услове у који-

---

[29] В. Шалипуровић, op. cit., 67 — 68.

[30] Српски митолошки речник, с. в. *Змија;* Шире о томе видети М. Филиповић, *Трачки коњаник*, Београд 1986, 212 — 216; В Чајкановић, *О магији и религији*, Београд 1985. 199—200.

[31] Велики познавалац нашег традиционалног градитељства, Андрић, на једном месту наводи пример који може лепо послужити као илустрација друштвених исходишта ових представа. Реч је о Петроварадинској тврђави која је грађена као бедем против Турске. Њена градња трајала је око сто година, а кад је коначно завршена, изгубила је сврху свога постојања, јер више није била на граници са Турском. Ево како то Андрић коментарише: „Њеној судбини тако лепо пристају речи Виктора Игоа „Важно је подићи храм, а наћи ће се већ неки Бог да станује у њему". Ја бих овим његовим речима додао и своје: ниједна грађевина, осим логора, не може бити узалудно подигнута, чак и кад јој се промени намена; једна сврха замениће другу." (Љ. Јандрић, *Са Ивом Андрићем, Сарајево 1982, 270.)*

ма се нађе и неоштећено (увек поново) пређе у „власништво" нових генерација. У односу на смене генерација и промене друштвених околности, грађевина је вечна, или, како би то Андрић о вишеградском мосту рекао: „. . . смисао и суштина његовог постојања као да су били у његовој сталности. Његова светла линија у склопу касабе није се мењала као ни профил околних планина на небу. У низу мена и брзом оцветавању људских нараштаја ,он је остајао непромењен као и вода која пролази испод њега. Старио је, природно, и он, али на једној временској скали која је много шира не само од дужине људског века него и од трајања читавог низа нараштаја, толико шира да се оком то старење није могло приметити. Његов век је, иако смртан по себи, личио на вечност, јер му је крај био недогледан."[32]

Та замишљена вечност је „отјелотворена" у митском чувару грађевине који заправо дисконтинуитет друштвених збивања „претвара" у континуирано друштвено трајање здања: појављује се ноћу (од осам сати навече до три сата ујутро) и, „замењујући" људе, попуњава паузу у социјалном протицању времена; своју натприродну моћ усмерава према злонамерницима, чиме „коригује" друштвена збивања која могу угрозити грађевину, односно могу значити крај њеном социјалном трајању. На тај начин се уграђивањем у темељ ствара врста „временске машине" простора, која грађевини обезбеђује „све" (друштвено) време — „вечност"; грађењем се ствара нови простор, а уграђивањем (људске душе) „додаје" му се време. Грађевина ће имати („све") друштвено време ако у њеним темељима буде „заробљен" појединац, чији су посебни, парцијални интереси заувек жртвовани најширим захтевима и потребама друштва — уграђени у његове „темеље".

Dobrila Bratić

THE FOUNDATIONS OF SOCIAL SPACE

Analysis of human sacrifice in building

— summary —

The symbollic building-in of a human being into the foundations of a new edifice is the supreme sacrifice and therefore reserved usually for the big and important buildings which are to be used by generations. Every building-in (therefore not only the symbollic building-in of a human being) is a ritual which tries to expand the area of human activity to those spheres which are not accessible to human beings. In this case it is the *underworld*, the area of the activity of the supernatural, whose border with the human space is represented by the *threshold*. The human sacrifice (whose universal spirit is represented by a talason, the guardian of the building), adds the diachronic dimension, by wanting to expand human activity not only to the »supernatural space«, but also to the »supernatural time«, and as such it is reserved for the »eternal« buildings. The meaning of the ritual in the social sense is the demonstration of the necessity of sacrificing the partial and individual interests for the benefit of the mechanisms of power — which in this case act as representatives of the broadest interests of the society in time and space.

[32] И. Андрић, op. cit., 87.

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XXXV
Bulletin of the Ethnographical Institute, vol. XXXV
Београд 1986, УДК 398.2(=361):82—34.01

Драгана Антонијевић

„ЧУДНОВАТ ЗМАЈ . . ." ИЛИ БАЈКА О НЕВОЉЕНОМ

Намера нам је да овим радом прикажемо један од могућних начина семантичке анализе бајки, чија примена помаже да се открију дубљи смисао и „поруке" скривене у бајци. Таква потреба намеће се тим више што је наша савремена етнологија скоро потпуно занемарила проучавање бајки као фолклорног жанра и, истовремено, као социо-културног феномена. Плодна и драгоцена истраживања семиотичара о наративној, „линеарној" структури бајке, као и неких етнолога и књижевних теоретичара о пореклу и дифузији мотива ипак нису помогла да се расветле неки други аспекти, на пример, традиционална народна идеологија, колективне представе и вредносни ставови, као е нека општија значења митопоетског карактера који припадају сфери семантичког универзума бајке. Дубинска структура носилац је идеје (садржине дела) која одговара социјалним односима, улогама и друштвеним правилима која неопходно прате тензије и конфликти, што снабдева бајку значењем. Тумачење бајке као симболичног приказа душевних и друштвених процеса и њено проучавање са функционално-структуралног становишта такође је посао етнолога и етнолошки оријентисаних фолклориста. Уосталом, бајка може и „треба да се интерпретира на различитим нивоима и са различитих аспеката, јер у њој човек истовремено покушава да изађе на крај са космосом, са својом околином и са самим собом".[1]

Предмет анализе јесте бајка *Чудноват змај и царев син*, која се под бројем (15) налази у збирци народних приповедака које је објавио Веселин Чајкановић.[2] Тиме што је избор пао на ову бајку не жели се рећи да је она по свом смислу значајнија од других, већ једино то да су њена сложеност и занимљивост биле довољно подстицајне за аутора да се за њу определи и анализира је у овом раду. Циљ нам је да установимо на ком се семантичком плану исказује порука ове бајке, или, другим речима, о којој сфери људских активности и потреба она говори.

Сложеност ове бајке огледа се у споју два наизглед различита топоса,[3] а сваки од њих поклапа се два јасно уоч-

---

[1] Макс Лити, *Проучавање бајки*, Савременик бр. 7—8, јули-август 1986, с. 34.

[2] Веселин Чајкановић, *Српске народне умотворине*, СЕЗб III одељење, књ. 1, 1927, с. 42 — 45. У напомени уз бајку Чајкановић даје варијанте и паралеле.

[3] Топос је организован, стабилан скуп више мотива — дефиниција коју дају O. Ducrot/T. Todorov у *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris 1972 с. 284.

љива тока. Први ток говори о добро познатом мотиву „мужа — животиње" и, делимично, прати АТ тип 425 *Купидон и Психа*, код нас познатији као *Лепотица и звер*. Други ток упућује на АТ тип 300 — „убијање змаја" и мотив о „избављењу девојке од змаја". Па, ипак, довољно је значајна модификација захваљујући којој су ови мотиви и типови доведени у једну нову значењску целину.[4]

Пре него што пређемо на анализу бајке, укратко ћемо препричати њен садржај.

Неки сиромашан човек који је имао три кћери и ниједног сина, враћајући се једанпут из планине, наиђе на прелеп врт. Убере у њему руже као поклон кћерима, кад се утом пред њим створи „човјек ружан и гадан, озго до половице сав црн и руњав, а доље до земље гладак и сјајан као ватра". То је био господар врта. Човек се препадне, али змај га пусти кући запретивши му при том да мора послати заузврат своју најстарију кћи. Кад се старац вратио, кћери се обрадоваше ружама, а најстарија рече да ће она сутра отићи да набере још тих ружа, на шта јој отац, не откривајући ништа, рече: „Па хајде ти слободно". Кад је девојка дошла у врт, појави се пред њом змај. Она се уплаши, али је он умири речима да је то његов врт и да она може слободно ту да се шета. У сред најлепшег цвећа, опази она сто и кревет од злата, препадне се и покуша да побегне, али је змај ухвати и рече јој: „Не бјежи, не бој се, ту ће ти бити боље него код оца". Она се почне којекако отимати, али се напослетку умири када јој змај обећа да ће „у свему бити поштећена", те тако она остане ту да живи са њим.

Потом прође девет година. Змај би се по цео дан шетао тамо амо по башти, а када би било време јелу, дошао би код девојке. Нека грдна птица би им у кљуну доносила кошару пуну свакаквих ђаконија, и у тих девет година сваки пут „послије јела он би њу тада замолио да га пољуби, али она никако није хтела, а он онда закала па отиде од ње". Једанпут, изненада, донесе она птица у кошари дете. Девојка пожели да задржи дете, змај испрва не пристане, али јој на крају рече: „Ево ти га, ако ћеш ме пољубити", а она кад то чује „залети се и пољуби га". Чим је она то урадила, змај удари шаком о сто, створи се пред њим нека змија, а он јој нареди да оде цару, „па му реци нека ми пошаље своју кћер", а ако цар то не буде хтео, змај запрети да ће сам доћи по њу, а онда ће бити лоше за цара.

Кад је цар то чуо, уплаши се, али његов син поручи змају да ће послати сестру, а сам се обуче у женско одело, под њом сакрије сабљу и оде у змајев двор. Тамо затекне девојку и каза јој се ко је и зашто је дошао. Девојка сакри царевића и обећа да ће се распитати код змаја где лежи његова слабост, на шта јој царевић каза: „Добро, ако ти икако будеш могла пропитати на који начин бих га могао убити, ја ћу тебе за се узети". Кад се потом змај појавио, девојка га упита може ли га ико некако убити, а он јој одговори да може, само ако га неко убоде сабљом или ножем у „вито ребро", другачије не. Девојка се отшуња и исприча царевићу шта је дознала, а овај онда изађе пред змаја и рече му: „Ево мене, дошла сам". Кад га змај виде, помисли од њега да је царева кћи, „па га узме за руку и одведе у своју

[4] Видо Латковић закључује, мада без даљег објашњења, да су мотив о змији — младожењи и змају — отмичару у генетској вези. В. Латковић, *Народна књижевност I*, Београд 1967, с. 92

собу и ту га стане миловати", али га царев син убоде сабљом у ребро и убије га. Потом узме ону девојку, одведе је у свој двор где се венча с њоме.

Већ смо напоменули да први ток бајке представља делимичну инверзију у односу на типску организацију приче *Купидон и Психа*, чији се основни сиже може препричати на следећи начин: девојка бива присиљена на брак који је последица уговора између њеног оца и монструма, одвратне животиње. Упркос томе, девојка се заљуби у свог „необичног" мужа и настоји да га пољупцем ослободи врџбина како би даље наставили срећан живот удвоје (испостави се да се звер претвара у прекрасног младића).[5] У нашој бајци, међутим, девојка упорно одбија да се заљуби у мужа — чудовиште, што доводи до конфликта и изазива преиначење, чиме се отвара пут другом току у коме змај, трагични јунак бајке буде убијен. Други значајан елемент који ову бајку чини интересантном јесте то да се, што је иначе релативно ретка појава, поступци змаја, традиционално негативног лика у бајкама, индиректно мотивишу и објашњавају, одређујући га тако као својеврсног јунака, несхваћеног и отуђеног, који на крају страда у сукобу са својом околином.

Теоријско-методолошки приступ

Анализа текста (усменог или писаног), као и проучавање различитих дискурса (у овом случају фолклорног) почива на резултатима релативно новог методског приступа, смештеног негде између антропологије и лингвистике. Семантичка анализа антрополошке оријентације своје постојање највише дугује, с једне стране, открићима Владимира Пропа о синтактичкој организацији приче, док се, с друге стране, наслања на пут који је трасирао Клод Леви—Строс проучавајући семантичку организацију митова. На тим основама, у последњих двадесетак година развила су се многобројна истраживања чије приступе, у принципу, карактеришу структурално-комуникацијска анализа и метод. Ми ћемо се у овом раду углавном користити елементима анализе коју су уобличили и развили француски семиотичари А. Ж. Гремас (A. J. Greimas) и Ж. Куртес (J. Courtés).

Почетна радна премиса јесте схватање приче као, у наративној форми, организованог скупа елемената, проистеклих из социо-културног контекста.[6] У том смислу, у анализи приче мора се водити рачуна о разликовању два независна, мада један у други уклопљена нивоа, нарацијског и дискурзивног. Њихово спајање доводи до уношења садржине (семантичких компоненти) у канонску граматичку форму, чиме се стварају

---

[5] Stith Thompson, *The Folktale*, New York 1946, с. 98

[6] Joseph Courtés, *Introduction à la sémiotique narrative et discursive*, Paris 1976, с. 100.

услови за изрицање смислених порука.[7] На најопштијем нивоу, бајку (као и неке друге књижевне врсте) можемо схватити као игру добитака и губитака, у којој долази до промена и размена вредности — идеолошке или прагматичне природе.[8] Чини се да је људска слика „смисла живота" представљена и сама као наративна шема, чиме нам се сугерише могућност да сваки дискурс читамо као потрагу за смислом, за значењем које ћемо придодати људској активности.[9] Тако, усред разноврсности и разноликости бајки, на манифестном нивоу, опстојава јединствен смисао на плану дубинског значења и структуре, управо онако како је то и сам Проп предвидео. Оно што нас овде занима, јесте да утврдимо о којим вредностима, односима и догађајима говори свака бајка, узета понаособ.

Почећемо зато од анализе наративне форме, која служи као обавезна полазна тачка за проучавање семантичког садржаја.[10] Настојаћемо да на нарацијском нивоу утврдимо преломна места, такозване синтагматске чворове, у оквиру којих се исказују одређене парадигме стања и понашања ликова у бајци.[11] Затим ћемо испитати међусобни однос тако установљених термина и, на крају, покушати да протумачимо њихово значење у односу на целину бајке схваћене као приповедање о неком догађају и о судбинама ликова укључених у тај догађај.

АНАЛИЗА НАРАТИВНЕ СТРУКТУРЕ

Уводна разматрања[12]

Испитивање линеарне наративне структуре одвија се кроз одређивање приповедних „одсечака", односно, *наративних секвенци*, које схватамо као „микроприче", „исказе о нечему што се десило". На тај начин се континуум приче дели на сегменте мање значењске целине. Свака наративна секвенца састоји се из једне или више *наративних синтагми* (или већ поменутих синтагматских чворова), а то су: спајања и раздвајања, уговори и провере. Сваки субјект у причи, тако, може бити спојен или раздвојен од другог субјекта или објекта у који су уложене одређене вредности, што се исказује као:

---

[7] А. Ж. Гремас, *Актанти, актери и фигуре*, преведено у *Структурални прилаз књижевности*, ед. М. Буњевац, Београд 1978, с. 115, 116

[8] Исто, с. 122

[9] A. J. Greimas, *Les acquis et les projets*, предговор књизи »*Introduction à la sémiotique narrative et discursive*«, с. 10

[10] Joseph Courtés, *Le conte populaire: poétique et mythologie*, Paris 1986, с. 17

[11] E. M. Meletinsky, *Perspectives et limites de l'étude structurale du folklore*, у зборнику »Folk Narrative Research«, Studia Fennica 20, Helsinki 1976, с. 95

[12] Овај део представља сажето излагање неких основних методолошких постулата из текстова A. J. Greimas, *Les acquis et les projets* с. 9—22, и *Актанти, актери и фигуре*, с. 98—104

$s \cup 0$ (раздвојеност или дисјункција) и

$s \cap 0$ (спојеност или конјункција).

То је такозвани *исказ стања* субјекта, условљен његовим атрибутима и односом који има према објектима — вредностима. Уједно, овај исказ упућује на „способност“ (competence) лика, који се дефинише као воља и/или могућност и/или умење субјекта да изврши известан чин, што је предуслов за саму делатност (перформанце). *Искази делања* представљају оне поступке којима се стања субјеката мењају, и то кроз уговоре или провере, који се уопштено могу означити као „чин трансформације“ (Ft) и отуда логичка нотација: $Ft\ (S \rightarrow 0)$ или $Ft\ /S1 \rightarrow (S2 \cap 0)/$.

Свакако, не треба изгубити из вида чињеницу да је реч о синтактичким структурама, дакле оним које се односе на наративне форме бајке, али како год било, оне се тумаче као производња вредности — предмета, као и однос човека према предмету својих жеља и уношење овог предмета у оквире међуљудске комуникације.

Ови наративни искази (који делимично одговарају Проповим функцијама) омогућују да се прикаже наративни ток и разложи простор имагинације на јасно разграничене делове. Сваки од субјеката, ликова у причи, има свој *наративни ток*, осмишљен наративним програмом (PN), који означава било који акт. Овде свакако треба уочити комплексност приче која се одвија кроз наративне токове ликова а нарочито она два јунака и противника, при чему ти токови теку паралелно или се међусобно укрштају и преплићу, али оно што их посебно одваја јесте њихова морална обојеност, позитивне или негативне акције. Окосницу наративне шеме бајке чине конфронтације субјеката ($S1 \cup O \cap S2$), што је последица укрштања и спајања њихових наративних токова. Они могу бити трансакционалне природе — размене, или полемичке — борба. У свакој од тих ситуација ликови заузимају одређене *актанцијалне улоге:* Субјект/Објект, Пошиљалац/Прималац, Савезник/Противник. Тако смо дошли и до једног новог појма — актант.

Циљ реинтерпретације термина »dramatis personae« коју је својевремено у анализу бајке увео В. Проп био је да се установи разлика између актанта, који припадају синтакси, и актера, који су дискурзивног карактера, и тиме омогући да се уочи разлика између две независне равни на којима се може размишљати о наративности.

Једна раван је граматички (морфолошки и синтактички) ниво на коме се прича приказује као серија стања између којих се дешавају трансформације. Тај процес се извршава кроз актанте, који улазе у игру кроз поменута два типа исказа, остварујући тако разне актанцијалне улоге.

Други, семантички ниво, може се делимично достићи кроз тематске улоге, чија је природа друштвена, психосоцијална или морална, и које су мање-више стереотипне, већ према социо-културном контексту у коме се јављају. Те се улоге могу де-

финисати атрибутима и функцијама, тј. акцијама. Уношење значења врши се избором тематских и актанцијалних улога које се сусрећу на нивоу актера — ликова.

Такво преиначење Пропове поделе на седам ликова и њихове делокруге омогућило је прелаз са наративног на дубљи, семантички ниво проучавања, а такође је омогућило прецизније одређивање ликова, њихових поступака и значења. Конкретно, за разлику од Пропове предложене шеме, сада је могућно уочити да актанцијалну улогу, на пример противник, може имати више различитих актера, на пример принцеза, јунакова сестра, змај, отац девојке итд. , а могуће је и обратно да један актер (нпр. отац принцезе) има више актанцијалних улога које стиче током приче, па се у различитим моментима (секвенцама) може јавити и као Пошиљалац, и као Противник и као Савезник, итд. Кад се томе додају још и тематске улоге (нпр. просац, девојка за удају, мачеха, спасилац, завидна браћа и сл.), а потом установи општа „шема акција", јасно је да је пут ка остваривању и проучавању „смисла" отворен.

Анализа I тока бајке

А. *Почетна секвенца.* Почетна секвенца бајке уводи на сцену два субјекта: Змаја, кога ћемо означити као S1, и Девојчиног оца — S2. Сваки од њих обележен је одређеним својствима, дистинктивним цртама, које на семантичкој оси „имати", означавају поседовање, односно непоседовање извесних објеката у које су уложене вредности. Тако, Змаја карактерише (богатство) и (немање жене), а Девојчиног оца (сиромаштво) и (имање кћери). Такво стање субјеката у односу на објекте означићемо као:

$O1 \cap S1 \cup O2$ vs $O1 \cup S2 \cap O2$, где је O1 — богатство, O2 — жена.

Девојчин отац краде ружу из Змајевог врта, као поклон кћерима. Змај му опрашта крађу и даје ружу као симболичну надокнаду за кћер коју ће му човек послати за жену. Тако је обострано стање недостатка елиминисано разменом објеката — вредности, које трансформише стање оба субјекта:

$$Ft/S1 \rightarrow (S2 \cap O1)/ \leftrightarrow Ft/S2 \rightarrow (S1 \cap O2)/$$

Овај уговор, који Змаја и Девојчиног оца ставља у паралелну дистрибуцију улога Пошиљалац/Прималац, омогућује да се превазиђе двострука опозиција: (богатство) vs (сиромаштво) и (имати жену) vs (немати жену), и с друге стране, реализује наративни програм (PN) (брака) на социоекономском плану.

Б. *Средишња секвенца.* Доласком Девојке (S3) у змајев двор отпочиње њихов заједнички живот. Али Змај, према коме Девојка осећа физичку одбојност, успева да је приволи да остане с њим тек уз обећање да ће „у свему бити поштеђена".

Тако се између та два субјекта успоставља негативна размена моћи, која се испољава кроз Змајеву моћ да присили Девојку да остане, и Девојчину моћ да близину сведе на просторну, али не и психофизиолошку.

Ft/S1→(S3 ∪ O одлазак) / ←Ft/(S3→(S1 ∪ O емотивна близина) /

Молба Змаја да га Девојка пољуби (што чини његов покушај да оствари свој под-програм „завођење”) и њено одбијање представљају неуспелу медијацију да се превазиђе опозиција (просторна близина) vs (емотивна удаљеност). Заједничком животу у истом простору (Змајев двор), чиме је остварен формално-правни аспект брака, супротстављено је одсуство љубави, због чега брак не успева да се реализује на емотивно-сексуалном плану. Фигура „пољубац“ има улогу објекта — медијатора у који је уложена двострука вредност: за Змаја значи „човечност”, јер као симбол љубави треба да га ослободи зачараности, а на димензији „полност”, као симбол сексуалног акта Девојци треба да омогући спознају о полном животу у браку и препознавање људских вредности и квалитета њеног мужа, сакривених под маском „ружног и гадног змаја”.

$$\underset{S3}{O \cap} S1 \cup O \text{ човечност} \quad vs \quad \underset{S1}{O \cap} S3 \cup O \text{ полност}$$

Завршна секвенца. Промена стања наступа појавом птице која у кошари доноси дете. Девојка жели да задржи дете, Змај пристаје под условом да га Девојка пољуби. На синтактичко-семантичком плану, уговор који је трансакционалне природе, остварен је на сексуалној основи брака: да би жена добила дете, мора претходно да „пољуби” мушкарца, тј. да има сексуални однос са њим.

Ft/S1→(S3 ∩ O дете) / ←→Ft/S3→(S1 ∩ O пољубац) /

и отуда: S1 ∩ O људски лик / S2 ∩ O полност

Рекло би се да су тиме задовољене тежње оба субјекта. Трансформацијом је претходно „накривљена” брачна ситуација постала наизглед нормализована, јер са аспекта друштвених односа скуп: муж, жена и дете представља брак и породицу. Али, на манифестном плану садржаја бајке долази до преокрета који представља деградацију у односу на управо постигнуто стање. Наиме, Змај, под претњом, захтева од Цара да му пошаље своју кћер за жену.

У напомени уз ову бајку, Чајкановић даје коментар: „Неочекиван обрт! Зашто јунак оставља своју прву жену у моменту када га је ослободила зачараности? Вероватно је овде унесен, али без разумевања, мотив о заборављеној невес-

ти."[13] Мада по својим формалним одликама ова секвенца личи на поменути мотив који се среће у многим бајкама, не треба сметнути с ума значајну чињеницу да су мотиви поливалентни, дакле способни да се на различите начине повезују, и да у својству „означиоца" покривају различита „означена". Због тога присуство истих или сличних мотива не подразумева да је присутно и исто значење. Због тога ћемо допустити себи другачију претпоставку: јунак *намерно занемарује* своју жену!

Једна серија трансформација омогућила је главном лику, Змају, да отклони свој првобитни недостатак: „усамљеност" и „не-људски изглед", а Девојци, као формално удатој жени да упозна „полност" чиме би њена функција и суштински била испуњена. Али, управо у том моменту бајка стиже до мртве тачке јер не успева да превазиђе отуђеност јунака, која се огледа у недостатку љубави, у немогућности да се оствари и последњи услов — емотивни контакт са особом супротног пола.

Следећи логику наративних могућности, закључујемо да је први ток бајке представљао процес који је почетно стање недостатка довео до извесног побољшања, релативно задовољавајућег, које, међутим, оставља довољно простора за жељу да се стање још више побољша, али, истовремено, и да буде погоршано.[14] Другим речима, још увек се није стигло до краја, ситуација као да лебди између две равноправно остварљиве могућности и тако започиње друга серија трансформација која доноси разрешење.

Анализа другог тока бајке

A'. *Почетна секвенца.* Други ток започиње захтевом који, исказан у виду претње, Змај упућује Цару. Царев син (S4) наизглед прихвата уцену, дајући лажно обећање да ће послати сестру, а сам се преобуче у женско одело и оде Змају.

На синтактичком плану остварен је уговор који има карактер преваре: као одговор на претњу дато је лажно обећање, у питању су, дакле, поступци оцењени као једнако вредни, при чему је њихова „обојеност" негативна:

$$Ft/S1 \rightarrow (S4 \cap O \text{ претња}) / \leftrightarrow Ft/S4 \rightarrow (S1 \cap O \text{ лажно обећање}) /$$

Структура ове сложене секвенце показује да је у један исти догађај, који је имао различите ефекте за супротстављене актере, уметнут инверзан процес који је преокренуо даљи ток.[15]

---

[13] В. Чајкановић, нав. дело, с. 500

[14] Claude Bremond, *La logique des possibles narratifs*, Communication 8, IV, 1966, с. 63

[15] Према шеми тзв. „уметања" коју, као једну од могућних логичких операција, даје C. Bremond, нав. дело, с. 63

ЗМАЈ		ЦАРЕВ СИН
могућно побољшање (=наћи другу жену) ↓		
процес побољшавања (=захтева да му се пошаље царева кћи)	vs	изазвано погоршање (=претња силом)
	= могућно погоршање (=да му се не удовољи жељи) vs	↓
		могућно побољшање (=да се уклони насилник) ↓
		процес побољшавања (=предузима превару)

Б'. *Средишња секвенца.* Царев син, преобучен у женско одело, одлази у змајев двор, где затиче Девојку. Открије јој ко је и обећа јој брак под условом да му помогне да убије Змаја. Девојка пристане, уз коментар да би највише волела да се Змај никад више и не појави.

Ево, где непосредној реализацији преваре претходи провера, у којој јунак стиче савезника који ће му помоћи у остварењу плана. Договор са савезником је трансакционе природе. Девојка даје информацију, која је од суштинске важности младићу, заузврат, он њој нуди брак, што за Девојку представља излаз из ситуације која је за њу „неподношљива“.

Ft/S3→(S4 ∩ O обавештење /Ft/S4→(S3 ∩ O брачна понуда) /

Финална секвенца. Змај се враћа и затиче у двору Царевића, за кога поверује да је његова сестра — царева кћи. Журно га одведе у своју ложницу и у моменту када га почне миловати Царев син га убија. Змај умире, а Царевић одводи Девојку у свој двор, где ће се венчати.

Сукоб између Змаја и Царевог сина, који је био неминован, завршава се кажњавањем „злоделника“ и победом јунака. Међутим, борбе нема јер ни отвореног сукоба нема: Змај чини грешку која га је стајала главе и тиме се заправо прича завршава. Брак Девојке и Царевића, са наративне тачке гледишта, има двоструку функцију.

а) извршење обећања дужнику;
б) представља последицу главне и истовремено глорификујуће провере јунака.

Одређивање општег *наративног програма* бајке упућује нас на оне синтагматске чворове који представљају исказе делања — уговоре и провере. Њиховим сукцесивним низањем долази до трансформација различитих стања у којима се про-

тагонисти налазе, омогућујући тако узрочно-последични след догађаја који чине наративни ток приче. Садржај склопљених уговора у бајци одређује је као *причу о браку* која се одвија на неколико јасно уочљивих, мада испреплетаних изотопија: формално-правној, социо-економској, емотивној и сексуалној.

Ова сложена бајка има два јунака, два јасно дефинисана лика — Змаја и Царевог сина. Сваки од њих има своју посебну историју које се међусобно разликују. Потрага Змаја је „егоистична", с обзиром на то да је усмерена искључиво ка тражењу одговарајућег брачног партнера. Насупрот томе, потрага Царевог сина била је потакнута потребом да се заштите поремећени породични односи, мада се такође поклопила са налажењем брачног партнера. У случају Царевића брак чини секундарни наративни програм, јер не представља његов главни циљ, већ средство за стицање личне и друштвене афирмације.

КА ДИСКУРЗИВНОМ НИВОУ: ДИСТРИБУЦИЈА АКТАНЦИЈАЛНИХ И ТЕМАТСКИХ УЛОГА

Окосницу бајке чине конфликтне ситуације и њихова решења. Узимајући бајку као глобалан исказ, сваком од њених протагониста, главних и епизодних, могућно је доделити одређен актанцијални статус, као збир различитих актанцијалних улога које ликови у бајци заузимају и међусобно размењују.[16] За разлику од Пропа, чији методски приступ искључиво разматра функције, наративна семиологија предност даје проучавању актаната и њихових атрибута и поступака[17] (присетимо се да су за Пропа ликови и њихови атрибути били варијабилни и мање значајни елементи). Тиме се омогућује лакши прелаз ка проучавању дубљих значењских нивоа у бајци. Зато ћемо и ми семантичку анализу започети разматрањем актанцијалних и тематских улога, као и односа који отуда проистичу, сагледавајући их кроз конфликтне ситуације.

Почетне секвенце оба тока говоре о склапању брачног уговора, што одговара односу Пошиљалац/Прималац. Лик Змаја се јавља у тематској улози просца , која комбинује улогу Пошиљаоца, као предлагача уговора, и Примаоца — жена. У првом току дошло је до размене која је сагласна са друштвеним нормама, где је „куповина девојке" једна од прихваћених варијанти брачног уговора. Али, сукоб је настао у брачним односима због одбијања Девојке да истину живи са Змајем. Тиме је Змај окарактерисан као Јунак чијој се реализацији програма супротставља Противник (Девојка), ометајући његове акције.

Покушај Змаја да на силу себи нађе другу жену сукобљава га овог пута са друштвом — његова индивидуална иницијатива нарушава постављене границе дозвољеног понашања. Наиме, није дозвољено претити отмицом девојке нити је тражити

---

[16] A. J. Greimas, *Les acquis...*, с. 19
[17] J. Courtés, *Introduction...*, s. 92

без икакве надокнаде (што представља опозицију куповини жена). На такав начин испољена слободна воља појединца изазива санкцију колектива — одлуком да се прекршилац казни. Али, није без значаја да обратимо пажњу на то да се овим уопште не санкционише други проблем — проблем бигамије. Очигледно да не представља прекршај тражити себи другу жену ако однос са првом не задовољава, али прекршај представља тражити је мимо прописаних друштвених правила игре.

Уговор који Царев син формално успоставља са својим оцем односи се на очување породичног мира, и, имплиците, друштвеног поретка. Због тога Царевић преузима на себе санкционисање змајевог поступка. Међутим, начин на који он одлучује да се супротстави, ставља нас пред извесну дилему. Проп каже да одређивање функција не треба да води рачуна о лику који их обавља,[18] па ипак, нешто касније. Проп ће поделити функције на делокруге, задужујући тиме сваки лик посебном групом карактеристичних поступака. Погледајмо зато којим функцијама су одређени поступци Царевог сина.

Медијална секвенца другог тока покривена је парним функцијама IV—V: „противник покушава да се обавести“ и „противнику се дају обавештења“, што одговара сцени у којој се Царевић распитује код Девојке како може да савлада Змаја. Финална секвенца покрива функције VI—VII: „противник покушава да превари своју жртву како би је освојио — узима на себе туђ лик“ — Царевић се преоблачи у женско, и „жртва допушта да буде преварена и тиме нехотице помаже непријатељу“ — Змај поверује да се пред њим одиста налази царева кћи.

Дакле, поступци Царевог сина се, са морфолошке тачке гедишта, поклапају са поступцима Противника, онако како их је Проп одредио.[19] Разматрајући логику нарације, Бремон закључује да је превара чин агресије који се састоји из прикривања правог идентитета и симулирања нечег што није. Варалица при том одабира један од могућних начина понашања: у овом случају он своје намере приказује као мирољубиве, настојећи да заведе жртву (у нашој бајци он буквално заводи Змаја хинећи жену), док у потаји спрема издајство.[20]

Медијативни карактер бајке намеће потребу да Јунак, у име одбране друштвеног поретка, преузме на себе улогу агресора и да на претњу насиљем одговори реализованим насиљем и тиме покуша да нормализује стање.

Змајева заблуда приказана је као нешто што проистиче „из саме природе ствари“: допустивши да буде преварен, Змај сам себи пресуђује за раније почињену грешку, која почива у заблуди да се некажњено могу прекршити друштвена правила.[21]

---

[18] Владимир Проп, *Морфологија бајке*, Београд 1982, с. 28

[19] Исто, с. 36 — 38

[20] C. Bremond, нав. дело, с. 70, 71

[21] Исто, с. 73

Таквој паралелној дистрибуцији актанцијалних улога Јунак vs Противник, чиме су наизменично обележени Змај и Царевић, бајка релативизује праведност њихових поступака кроз опозицију (индивидуално) спрам (колективног).

Размотримо сада актанцијалну и тематску улогу Девојке. Њен наративни програм односио се на „спознају о полном животу". Све док је полност мушкарца доживљавала као његову анималну природу и одбијала обавезе које јој намеће социјална улога „удате жене", њен сопствени положај био је контрадикторан и отуд — неподношљив. У односу на Змаја, представљала је Противника јер је стварала препреку реализацији његове основне потребе за „човечношћу". Епизода са дететом чисто је информативне природе — она на симболичан начин казује да је Девојка коначно полно сазрела. Тек тада је била способна до промени свој актанцијални статус у улогу Савезника и тиме свом понашању да позитивну модалну вредност. Два уговора које је склопила односила су се на спознају: у првом случају чисто когнитивне, о полности; у другом прагматичне — у односу на избор мушкарца као одговарајућег брачног партнера.

КА СЕМАНТИЦИ БАЈКЕ: АКСИОЛОШКИ САДРЖАЈ

Ако се бајка схвати као исказивање одређеног вредносног става (што непосредно произлази из њене структуре),[22] онда њен аксиолошки садржај припада нивоу дубинске структуре. Глобални садржај приче артикулише се према конституционалном моделу дубинског нивоа (елементарна структура значења), који се може директно уочити на манифестном плану: конституционални модел, иначе ахронијског типа, смештен је на темпоралној димензији приче — сукцесивном следу догађаја.[23]

Семантички садржај бајке припада метасижеу — социо-културном контексту. Његову парадигматску форму чине „колективне представе" неке културе или друштвене групе, док његова синтагматска форма организује значењске јединице садржаја у изотопије — хомогене целине које окупљају елементе истог значења, иначе разбацане по причи.[24]

Према томе, свака бајка износи одређени, одабрани репертоар социо-културно условљених термина. Позивајући се на Чомског, Маранда закључује да термине дубинског нивоа треба тражити у »competence« јунака бајке,[25] дакле, у елементима који представљају способности субјеката спремних да делају. На нивоу наративне структуре, они се налазе у синтагматским чворовима дисјункције и коњункције, тј. исказима стања и хтења субјеката, као и у оним објектима-вредностима у које

[22] M. Liti, нав. дело, с. 30
[23] Courtés *Introduction*..., с. 96, 97.
[24] Исто, с. 101
[25] Pierre Maranda, *Introduction in »Mythology«*, ed. P. Maranda. Penguin Books, 1972, с. 11

ликови улажу своје напоре да би их задобили. Кад је реч о самим терминима, они дакако нису произвољни. Деле се на независне, и њих тражимо у почетним и завршним ситуацијама, и амбивалентне, медијативне термине, који непосредно претходе и доносе решење кризе.[26]

Вратимо се сада читању наше бајке. Приказали смо дистрибуцију актанцијалних улога три главна лика и повезали их са њиховим тематским улогама. Сада ћемо одредити семантичке категорије — осе, по којима се поларизују дистинктивне црте, које уједно означавају кључна стања и поступке за сва три лика. То значи да смо сваком лику одредили оне квалификативе који су на битан и доминантан начин утицали на њихове судбине у бајци, не заборављајући при том да се те категорије међусобно прожимају и могу се, иако додељене једном лику, јавити такође и као дистинктивне, премда секундарне одлике и друга два лика. Сваку семантичку осу обележићемо великим словима, а малим словима означићемо семантизоване термине, који се налазе у односу опозиције.

ЗМАЈ:

1. *(човечност)* (A): човек (a) vs нечовек (non a)
2. *(вољеност)* (A1): вољен (a1) vs невољен (non a1)

ДЕВОЈКА:

1. *(удаја)* (B): удата жена (b) vs неудата жена (non b)
2. *(полно сазревање)* (B1): полно зрела (b1) vs полно незрела (non b1)

ЦАРЕВИЋ:

1. *(однос према полности)* (C): нормално изражена полност (c) vs потискивање полности (non c)
2. *(однос према друштвеном поретку)* (C1): очување (c1) vs кршење (non c1)

Елементарни конституционални модел значења, тзв. *„семиотички квадрат"*[27] организује те супротстављене дистинктивне црте (квалификативне ликове) у парове који се налазе било у односу контрадикције, и стога представљају немогућа или

---

[26] Pierre and Elli Köngäs Maranda, *Structural Models in Folklore*, The Hague — Paris, 1971, c. 33

[27] Семиотички квадрат представља за Гремаса елементарну структуру значења. Објашњење његове структуре и карактеристика било нам је доступно кроз Куртесов приказ у *Introduction à la sémiotique narrative et discursive*, c. 56 — 58, делимично објашњен налази се и у преводу Гремасовог чланка *Актанти, актери и фигуре*, c. 101. Оригинална интерпретација аутора налази се у: A. J. Greimas, *Du sens*, Paris, 1970

неизбежна решења која треба превладати, било импликације — они односи који су логични и чине исходиште или крајњи циљ трагања.

Дијахронијско довођење у везу тако успостављених парова представља синтагматски ланац кључних семантема, којим се бајка организује као дискурс који интегрише известан след догађаја, од људског интереса, у целину јединствене радње, што може бити представљено *моделом корелативних каузалних серија:*[28]

QS : QR : : FS : FR

где је: QS — квази-солуција; QR — квази-резултат;

FS — финална солуција; FR — финални резултат

Дијахронијски посматрано, прва два члана (QS/QR) означавају конфликтне ситуације, док други пар доноси решење тако што (FS) преокреће ситуацију подсредством медијатора и успоставља равнотежу (FR).

	QS	:	QR	: :	FS	:	FR
ЗМАЈ:	non a + non a1	:	non a + a1	: :	a + non a1	:	a + a1
ДЕВОЈКА:	non b + non b1	:	non b1 + b	: :	b1 + non b	:	b + b1
ЦАРЕВИЋ:	non c + non c1	:	non c1 + c	: :	c1 + non c	:	c + c1

Ахронијски посматрано, први (QS) и завршни (FR) термин, који су односу опозиције, импликације су оних индивидуалних ситуација које се доживљавају као незадовољавајуће, односно, задовољавајуће. Таква стања утичу и на друштвене односе, стога почетно стање прети да наруши друштвени поредак. Али, по својој природи оно је виртуализовано, и тек његовом актуализацијом наступа промена која, логично, може довести до побољшања, као и до погоршања. Већ сада уочавамо да стања и тежње Змаја, својим ширим значењем, покривају и одређују стања и понашања друга два лика. Стога се ситуација *„неудата и полно незрела жена"* као и *„травестит"* принципијелно доживљавају као стања *„не-човека лишеног љубави"*. Објаснимо мало ближе ове термине.

Појам „не-човек" има вишеструку конотацију. С једне стране, означава све оне категорије у оквиру појма „жива бића" која су другачија од човека. Ако припадају овоземаљском искуственом реду, односи се на биљке или животиње, а може означавати и антропоморфна бића имагинарног света. У традиционалним представама лик змаја обједињује оба означена појма.

[28] Maranda, *Structural Models in Folklore*, с. 35.

С друге стране, у социјалном контексту, симболично означава маргиналне групе: било особе које су недовољно зреле и афирмисане као личност (полно незрела и неудата девојка), било да са друштвено-моралног аспекта представља особу чије се понашање сматра недостојно зрелог човека, односно социјално, оностану особу“ (травестит).

Завршни термин (FR) симбол је оствареног „хуманог пројекта“ који представља друштво сређених односа, чији су чланови у стању да воле и буду вољени, а што је у овој бајци исказано под — појмовима *„полно зреле удате жене“*, односно *мушкарца зрелог да ступи у брак и штити шире друштвене интересе.* Бајка која одражава колективну аксиологију испољава став по коме индивидуалне судбине бивају интегрисане у колектив само кроз оне вредности које обезбеђују очување друштва уређених закона и односа.

Средишњи термини (QR/FS) откривају, међутим, присуство контрадикција, могућих избора који су у стању да трансформишу вредности унесене у садржај и тиме доведу до пожељних решења, али исто тако износе на видело и оне неизбежне ситуације које су како непожељне са аспекта друштва тако и неподношљиве са аспекта индивидуе. Уочавамо да су ти средишњи термини у односу инверзије, што је логична последица законитости нарације које неки лик смештају у позицију противника, док другима додељују статус јунака. Погледајмо сада сематантизован садржај тих термина.

Змајев почетни поступак произашао је из настојања да се превазиђе стање усамљеног нечовека, и истовремено представља покушај да се избегне сукоб на друштвеном плану (уговор са девојчиним оцем) и задовоље личне потребе. Али, решење које је он желео да постигне било је неизводљиво са становишта другог актера: *волети не-човека.* Испунивши донекле свој циљ, Змај користи преостала расположива средства у настојању да оствари своју људскост до краја. Он је и реализује, али са негативним предзнаком /FS : —FR/. Неуспех медијације означава да је циљ промашен и стога финална солуција, подједнако неподношљива као и квази-резултат, дефинитивно одређују Змаја као *„невољеног човека“*, у позицији крајње отуђености која не успева саму себе да преброди.

Оно што за Змаја представља финалну солуцију, за Девојку и Царевића су квази-решења која морају претрпети промену и због тога њихови поступци представљају успеле медијације.

Први средишњи термин приказује Девојку као *удату, полно незрелу жену,* што значи да друштвено признатом статусу није лично дорасла и стога је њена ситуација противуречна. Да би је превазишла, она мора себе да прикаже као *полно зрелу жену спремну за брак (тј. неудату).* Тиме се објашњава издајство Девојке, које је ослобађа веза са особом која јој је наметнута.

Ситуација са Царевићем је сложеније природе. У име одбране породичног мира, Царевић је стављен пред немогућ из-

бор: као мушкарац који своју личност треба да афирмише и потврди се као заштитник друштвеног поретка, *принуђен је да га истовремено прекрши* (дâ лажно обећање, а потом убије другу особу), чиме би своју позицију исправности довео у питање. Отуда проистиче потреба да се јунак „прикрије" и он то чини стављајући на себе маску. Травестит је комплексан термин који обједињује појмове „мушкарац" и „прекршилац". Његова сложена обмана састоји се у томе да се као травестит прикаже у својству чувара друштвено-моралних норми, што је контрадикторно, с обзиром на то да травестизам сам по себи представља кршење моралних норми са становишта друштва. Али, његов избор је био неминован и открива један посебан ниво значења у бајци.

Змај се сукобљава са друштвом јер даје приоритет субјективним потребама. О чему је заправо реч? Његова наглашена потреба да на било који начин дође до жене потврђује Змаја као „мушкарца јако изражене сексуалности". Насупрот томе, травестит (овде Царевић) је „мушкарац који своју сексуалност потискује". Несумњиво, и један и други могу, под извесним околностима, бити опасни по друштвени ред и стога непожељни. Зато убиство једног и разоткривање другог као чисте маске омогућује бајци да искаже своју поруку: само мушкарац уравнотежене сексуалности може бити гарант очувања друштвених и моралних норми.

Закључујемо да превара, којом су се у једном моменту послужили и Царевић и Девојка, открива контрадикторност њихове сопствене ситуације, док је „препознавање", које је уследило, омогућило да се конфликт неутрализује.

ЗАВРШНА РЕЧ

Тиме што смо бајку *Чудноват змај и царев син*, према њеној основној теми, сврстали у групу „приповести о браку", учинили смо само први корак ка њеном тумачењу, с обзиром на то да многе друге бајке такође о томе говоре. Али, садржај разматраних односа одредио је њену посебност. Даљом анализом издвојили смо значајне елементе и дошли до „неуралгичних тачака": у питању су љубав и полност, две иманентне димензије „људскости". Пред нама је да учинимо последњи корак: разјаснимо функционални спој два различита мотива које је ова бајка, на специфичан начин, довела у везу.

Прелећући брзо преко чињенице да је јунак из првог тока коначно ослобођен зачараности, приповедач му поново враћа лик животиње. С тачке гледишта нарације, тај потез је био неопходан да би нас увео у мотив о „змају-отмичару". У позадини бајки о убијању змајева, Бруно Бетелхајм је открио нерешене полне стрепње: „Потискујући ово осећање, тако да изгледају апсолутно неустрашиви, ови јунаци (тј. убице змајева) себе штите од тога да тачно открију од чега стрепе".[29] Ево како наша бајка показује инверзију: царевић своју стрепњу за-

[29] Bruno Btetelhajm, *Značenje bajki*, Београд 1979, с. 305.

право обелодањује! Травестизам, који је вешто искоришћен у нарацији у сврху преваре, управо конотира чињеницу да јунак доживљава иницијацију — сопствено полно сазревање, што, уосталом, чини и његова партнерка у бајци. Али, о емотивној компоненти њиховог односа не каже нам се ништа, чиме бајка назначује да љубав не чини пуки избор партнера.

О томе, међутим, говори циклус о „мужу/невести-животињи“, чија се основна порука може сажети у два исказа: долази тренутак када морамо поништити осећај одвратности који везујемо уз полну стрепњу, пре него што буде могуће брачно блаженство. Полност, коју доживљавамо као нешто анимално у нама, једино љубав може преобразити у људски однос.[30]

Претпостављени каузални след догађаја анализирана бајка преокреће: и пре него што смо могли да се запитамо какав је стварни садржај који испуњава срећан брачни однос јунака и невине девојке, коју је он управо избавио из руку грозног отмичара, решење нам је било понуђено: процес одрастања и полног сазревања не може се убрзати нити се љубав може добити од оног који није ни схватио шта се заправо од њега очекује. Једини лик коме је у овој бајци стварно била потребна љубав и људски однос био је тога лишен. Тако је бајка питање љубави оставила само као магловиту назнаку пута којим се пошло, али до чијег краја се истину није стигло.

Dragana Antonijević

»STRANGE DRAGON« OR THE STORY OF THE UNLOVED

— summary —

This work is the result of structural and semantic analysis applied to a fairy-tale — »Strange dragon and the emperor's son«. The aim was: a) to show one of the possible ways of analysing and interpreting fairy-tales, bearing in mind that this kind of analysis does not exaust of reveal all the possible meanings, b) to treat a fairytale not only as a phenomenon of folk or oral tradition, but also as psychological, social and cultural phenomenon, which would result in significant changes in the interpretation of fairy-tales.

Through the analysis of the narrative structure and the role of the characters in this fairy-tale, the key-points of the plot were located. This made possible the deep structure analysis of the fairy-tale and its meanings. The result acquired by these theoretical and methodological postulates defined the analysed fairy-tale in the broadest sense as a story about marriage, which particularly deals with the conflict of an individual and his wishes, principles, needs and his way of satisfying them, and the community which channels the behaviour of individuals by means of certain standards, in such relations and events as marriage, love and sexuality.

Without denying the importance of traditional notions about the principal characters of fairy-tales as polarized, personifying »the good« and »the evil«, this analysis tries to deviate from the traditional scheme in order to consider the roles and the acts of the characters in this fairy-tale as objectively and as broadly as possible, so that the system of values and the activity of the characters in the realization of those values can be discovered — in other words, so that the axiological content of the analysed fairytale can be revealed.

---

[30] Исто, с. 304, 305, 310.

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XXXV
Bulletin of the Ethnographical Institute, vol. XXXV
Београд 1986. УДК 784.4:398.8(497.1):316.7

Инес Прица

О КРИТИЦИ НОВОКОМПОНОВАНЕ НАРОДНЕ МУЗИКЕ

— елементи мита о народу —

Критика објашњава свој предмет, „производи (његове) смислове".[1] За научну анализу која истражује *начин* на који се производи смисао, критика дакле говори како о себи тако и о свом предмету.

Јавна, медијска (већином негативна) критика новокомпоноване народне музике своди се, у формалном смислу, на три основна елемента: музичку структуру, текстуалну структуру и визуелну презентацију (image њених интерпретатора). Смисао критике, тј. указивање на непожељност у обрасцу предмета, даје могућност конструисања *пожељног обрасца*, односно, на крају, и целовитог значењског система из кога оба произлазе.

Као што јој назив каже, новокомпонована народна музика (у даљем тексту н. н. музика) надовезује се на неке обрасце „старе" народне музике, на чему и гради своју препознатљивост, односно почетну диференцијацију од осталих референцијалних музичких врста или жанрова. На основу те diferentiae specificae, могућан је данас и њен спој са такозваном поп-музиком, у ком су „народни" елементи стилизовани до крајности. На томе се заснива и разноликост н. н. музике, јер у њој „васкрсава" већина традиционалних и локално обојених мелоса. Опште говорећи, постоје две основне тенденције у развоју н. н. музике: једна наставља традиционалне музичке обрасце често у готово неизмењеном облику, осим што је музика прилагођена оркестрацији и савременом начину извођења; друга тенденција напушта старе форме и приближава се звуку забавне (или поп) музике. Оно што ову последњу ипак идентификује као „народну", у музичком смислу је обично сведено на неке асоцијативне симболе (употреба традиционалног инструмента, грлени или назални вокали, мелизматика, итд.), али се експлицитно изражава првенствено кроз текст („смештањем радње на село", фолклорном лексиком, епским фигурама, итд.). И док ту тенденцију музичког осавремењавања карактерише шлагерска мелодија текстуално везана за „родни крај", у првој анахроистичкој музичкој тенденцији случај је обрнут — традиционални мелос прати тендециозно иноваторски текст који говори о тракторима, девизама, „викенд-романима", биоенергији, и сл.

---

[1] Р. Барт, *Књижевност, митологија, семиологија*, Београд, 1979, с. 204.

И на основу грубог увида дакле можемо рећи да новокомпонована народна песма тежи да својим симболичким средствима укаже и на своју *савременост* и на своју народност.

1. Ако издвојено посматрамо текстуалну структуру н. н. музике видећемо да се парадигма савремено: народно може успоставити и у мотивском и у лексичком смислу. Такав спој је, према већини критике, и најзаслужнији за несклад највећег броја ових текстова.[2] Према Чоловићевој подели текстова нове народне музике[3], у свим најмаркантнијим њеним мотивима можемо прочитати ову обједињујућу тежњу. У мотиву одласка из завичаја, који се испољава као идеализовани опис родног краја прожет носталгичним емоцијама, сам протагонист појављује се као носилац судбине „народног" у савременим условима. Одлазак у иностранство или напуштање села и одлазак у град ствара лик „човека из народа" који из даљине „гастарбајтерског" или отуђености урбаног живота ламентира над некадашњим животом на селу, у завичају.

Целу једну групу мотива Чоловић назива „опевањем савременог свакодневног живота".[4] Оно што у тим мотивима указује на то да је реч о народним песмама јесте чињеница да је радња сваке од тих ситуација готово по правилу смештена у рурални, односно стилизовани фолклорни амбијент. Ово „рурализовање" постиже се или алегоријски, употребом масовно знаних формула за денотовање *сеоског, фоклкорног* (нпр. формула „данас мајко жениш сина" за означавање сеоске свадбе), или метонимијски, употребом топонима или регионализма који без трешке упућују на жељени циљ. Из свега реченог, можемо поимање *народног* у текстовима н. н. музике спецификовати као ужи кôд: *савремено-рурално.*

И у лексичком смислу текстови показују аналогну тенденцију: савремена говорна лексика третира се традиционалним фолклорним проседеом[5] (варирање и склапање једних те истих мотива, неоритиналност, итд.), чији је спој критика сматрала испразним шаблонизмом. Неефикасност текстуалних формула, њихов флуктуирајући карактер, непостојање истицања индивидуалног и појединачног (Чоловић сматра да ове песме постоје на исти начин на који и усмене народне творевине[6]), говоре о поимању „новог народног језика" у н. н. музици као *савременог — фолклорног.*

Пошто смо установили темељне кодове текстова н. н. музике, можемо извести и темељне кодове њихове критике, која се у већини случајева експлицира кроз декларативне појмове (кич, шунд, итд.), дакле не објашњава своја полазишта.

С обзиром на основни кôд текстова н. н. музике, њихова критика се односи и на димензију **савремености** оваквог изра-

---

[2] Култура 8, Београд, 1970, *Нова народна музика*, 90—130.

[3] Иван Чоловић, *Нова народна музика*, Култура 57/58, Београд, 1982, с. 29—55.

[4] Исто

[5] Исто

[6] Исто

за, а поготово доводи у питање њихов **народни карактер**. Одрицање естетских вредности на овакав начин осавремењеном „народном" језику очитовало се међутим (у ретким аргументованим критичким ставовима), у захтеву за литерарном, уметничком вредношћу текстова чији узор је представљала **народна лирика** (метафоричан, поетски језик народне, насупрот наративном, нефигуративном новокомпоноване).[7] Другим речима, текстови ове музике, која се није сматрала народном, критикују се управо као народни, тј. у односу на оне естетске захтеве који се сматрају иманентним управо „провереној" народној лирици. Та недоумица стални је пратилац н. н. музике у свим њеним видовима, а у конкретном случају, с обзиром на димензију савремености, трансформише се у следеће мета-судове:

С обзиром на то да се у критици *народног* у парадигми савремено/народно као узор правог народног језика увек нуди његов традиционални образац, а не, дакле, његов савремени облик, мета-суд ове критике гласио би: право *народно* је искључиво *традиционално*, оно што припада прошлости, културној баштини, и сл. Крајњи вид ове критике доводи у питање и „сам народ" односно у данашњем народу и његовом савременом изразу не види потенцијала за онакво квалитетно стваралаштво какво је било традиционално; овакав неуметнички, кич-облик сачињен је управо по мери и заслузи оваквог народа.[8]

Један од видова критике парадигме *савремено-народно* односи се и на савременост овог потенцијалног народног израза; у оквиру оваквог другачијег схватања савременог народног израза (за разлику од традиционалног) поменимо варијанту осавремењивања помоћу *„уметничке обраде традиционалне народне музике"* која је карактеристична за медијске почетке ове врсте музике. Иако се овакав тип интервенције значајније односио на музички образац, очитовао се и на плану текста, као одабир „погодних народних мотива".[9] У оквиру овог типа критике поменимо и став да је н. н. музика одраз ретардације свести и стваралаштва, а не њене савремености.[10]

2. Изабраћемо најкарактеристичнији и најзаступљенији вид критике музичког обрасца н. н. музике: оптужбу за некреативност, неоригиналност, плагијатство и употребу „шпанског", „грчког", „алпског" и осталих мелоса. Највише критике односило се ипак на присуство оријенталних елемената у н. н. музици (који су били и најзаступљенији) па ћемо ово узети као карактеристичан пример за анализу. Пре тога, нагласимо оно што вреди већ и за критику текстова: ни у овом случају критика не само да не сматра н. н. музику народном већ се том

---

[7] С. Ивековић, *Народна музика између фолклора и културе масовног друштва*, Култура 23, Београд 1973, видети и: Светислав Павићевић, *Нове потребе — нови видови културе*, Култура 8.

[8] Култура 8, *Нова народна музика*, 120—130.

[9] Видети документе на стр. 7 и 8.

[10] Видети: D. Kalajić, *Narodnost? Kvaziarapska, bre!*, Vjesnik, Zagreb 31. I 1987.

њеном епитету и подсмева. С друге стране, поставља јој захтев националне оригиналности која је императив традиционалног народног стваралаштва. Новокомпонована музика задобија на тај начин некакав „демонски" карактер.

Видимо како се овде естетски захтев (против кича, шунда, комерцијализације и сл.) трансформише у захтев за националним „изјашњавањем": н. н. музика нема доследан национални карактер, при том има сумњиве естетске вредности, „права национална" музика била би дакле аутоматски неприкосновених естетских вредности, јер све што је оригинално је добро.

Наговестили смо већ да је „национална естетика" нарочито активна у вредновању оријентализма у н. н. музици. Реч је, у ствари, о једном ограниченом броју музичко-интерпретаторских модуса на које се углавном мисли кад се популарно каже да певачи ове музике „завијају". Мирослав Илић, тада највећа „звезда" такозване шумадијске новокомпоноване песме, у једном интервјуу, самокритично изјављује, правдајући, своје повлађивање публици: „Улетео сам мало у манир, галамџијски... Некад ми се провуче и понеки **мекетави трилер**. Морам да водим рачуна о томе да моју плочу купују интелектуалци, спредњеобразовани и неписмени".[11] Какви су то дакле, мекетави трилери који пријају уху најшире публике (неписменима?), а зашто сметају зналцима, образованим конзументима нове шумадијске песме?

Покушаји изгона овог музичко-интерпретаторског модуса могу се пратити од самог почетка медијског живота овог културног феномена. Да бисмо приказали континуитет ове појаве, приказаћемо неколико јавних мишљења, од којих је прво из тридесетих година (када је основан Радио-Београд), друго из послератних педесетих, а последње из данашњих дана.

„Народна импровизована музика (тзв. севдалинка) (подв. аут.) била је од оснивања наше станице па до данас једна од најрадије слушаних тачака наше емисије. У то време она је представљала, а нарочито данас, један од најосетљивијих проблема нашег музичког програма. Стављањем севдалинка у програм емисија београдске радио-станице још у самом почетку учинио се, без сумње, један велики уступак најширим слојевима радио-слушалаца, али се није у оно време... мислило до којих размера ће се проширити ова врста музичког програма и на какве ће потешкоће, из године у годину, наилазити одговорни фактори да би оваквој народној импровизованој музици дали онај вид који она, без сумње, треба да има, да би у тој форми, **примитивној и уметничкој**, оправдала своје постојање на нашем програму... Одмах сам енергично... пришао првим корацима у реализацији своје давне жеље: **да уметничка обрада народне мелодије.. наће своје место у емисијама Радио-Београда, с крајњим циљем да импровизација, у једној поступности исчезне с радио-програма...** Међутим, почеци су били врло тешки. Отпор претплатника из дана у дан све већи и протестна писма све чешћа...

(М. Вукдраговић, *Београд у сећањима*, 1930-41, Београд, 1983. с. 63, 64, 65)

[11] ДУГА, март 1985, с. 36.

„Није могуће ћутке прећи преко, тзв. радио-есеја Живојина Здравковића, који је прочитан на београдском радију 17. децембра 1957. године у 23 часа... У свом излагању Здравковић подвлачи да је дојучерашња народна музика „у пуној декаденцији и деформацији" и да су је таквом направили... (они који су)... „убацивали у њу нашем духу **потпуно туђе елементе... оријентални баласт, пун лажне орнаментике и депласираних арабески што је све потпуно страно нашој народној музици**... под овим разорним утицајем сви наши људи, од сељака и радника до интелектуалаца... нису више у стању да осете дражи праве изворне и здраве народне музике, **чија лепота је у једноставности и монументалности, а не у баласту компликованог и конфузног муслиманског света, језика и израза и менталитета који није наш.**"

(Ш. Куртовић, *Гласник врховног исламског старјешинства у ФНРЈ*, Са, 1958, нав. по: В. Милошевић, *Севдалинка*, Бања Лука, 1964, с. 9)

„Чињени су упорни покушаји у Радио-Београду нове Југославије да се **талас ширења босанске севдалинке сведе на најмању меру.** Учињено је с почетка нешто у мелизматичком погледу, али за кратко време босанска песма је освојила програм Радио-Београда. Сви певачи одреда научили су технику певања путем севдалинке; карактер технике унет је у српску народну песму у толикој мери да су народне емисије радио-станице републике Србије изгубиле српски карактер".

(М. Васиљевић, *Народна музика на праграму Радио-Београд*, НИН, феб. 1953., нав. по Милошевић, нав дело с. 9)

„Ипак, мислим да резигнација др Драгослава Гостушког, као и одговарајућа стратегија просвећивања, почивају на једној темељној заблуди: народ о коме је реч није онај коме Гостушки припада, већ неки други, потпуно различит. На основу музиколошког увида ја се усуђујем тај народ назвати „квазиарапским". Наиме, преовлађујуће карактеристике „новокомпоноване музике" немају никакве везе са словенским музичким традицијама. У питању су карактеристике веома сличне или идентичне блискоисточним или северноафричким музичким матрицама, од управо арапске лествице, преко упадљивог преовлађивања прекомерних секунди, малих терци, те мелизама, до назалности гласова типичних за пустињске и базарске просторе Леванта... У питању је (под)културни израз генетског наслеђа петстогодишње присутности османлијске солдатеске и администрације у овим деловима Европе... Уосталом, то петстогодишње искуство ропства и тлачења јасно исповедају битни, љубавни садржаји „новокомпоноване музике" кроз које избијају **оријентални, архаични или деградирани модели општења, у знаку мазохистичких и садистичких порива, одајући исконске слојеве меморије потлачене раје.**"

(Д. Калајић, *Народност? Квазиарапска, бре!* »Vjesnik«, Zagreb, 31. I 1987)

Видимо, дакле, да ова национално естетска пурификација медијске народне музике траје континуирано од самог њеног зачетка. Помаља се и парадоксална чињеница да су почеци **нове народне** музике потекли управо од званичне културе и њеног покушаја „уметничке интервенције" (дакле **компоновања**), исте оне која данас и само име н. н. музике проглашава крајњим нонсенсом. Поимање *народног* очигледно је пролазило кроз разне своје фазе.

Из наведених докумената можемо извући следеће закључке:

а) постоји одређени скуп музичких средстава који припадају оријенталном музичком систему и који су релевантни за развој н. н. музике, односно „медијске народне музике" од самог њеног зачетка;

б) овај музички склоп већ деценијама прати иста судбина: „култура" му углавном, на различите начине, даје негативну конотацију (неизворан, туђ, неуметнички, емотивно неприхватљив — мазохистички, социјално неприхватљив — беговски, итд.), док га публика (народ) упорно прихвата и тражи; на тај начин, захтев за националном оригиналношћу мутирао је у национално душебрижништво које брани народ од њега самог.

Прогласити неки масовно прихваћени културни образац неподобним због своје неоригиналности, неаутохтоности, туђости, може се довести ad absurdum у констатацији да је народ између два хомологна и једнако доступна модела изражавања или проживљавања неког садржаја — радије изабрао „туђи" него „свој". Пре би се рекло да је неаутохтони модел дошао на место *непостојећег* аутохтоног, односно као резултат неке новонастале културне потребе.

Видимо да се такозвана севдалинка, тј. композиција у којој се препознају музички елементи оријенталне (код нас сведеније — турско-исламске) провенијенције, сматра директном претечом данашње н. н. музике. Ако издвојимо музичке елементе ове „проблематичне" форме видимо да се они углавном своде на велики број *декоративних елемената* и специфичан интервал *прекомерну секунду,* који даје ону опојну боју севдаха. Декоративност је, према музикологији[12], део варошке (односно градске) културе која се према сељачком начину монументалном и једноставном, односи као специфичан и естетски равноправан музички *стил.* Варошко је певање у нашем случају задобило секундарне оријенталне карактеристике једноставно због тога што је култура градова (који су релевантни за развој ове музичке врсте) — била оријентална.

> „У неким српским градовима у којима се турски живаљ дуже задржао, или који су били музикалнија средина у прошлости, створени су особити типови песама разгранатих мелодијских облика и израза са много динамичних прелива и ритмичких префињености. Такви су градови били Ниш, Врање и Лесковац у којима се певало после ослобођења од Турака са много мерака и севдаха у јужносрпском дијалекту, уз пратњу турских чалгија и таламбаса. Само су ова три града имала своје певачке стилове. Београд није никада имао својих оригиналних песама".
>
> (*Muzička enciklopedija,* одр. *Muzički folklor u Jugoslaviji,* Загреб 1963)

Видимо да је оријентализована музика имала своју традицију и у „јужносрпском дијалекту" где представља модел градске песме исто као што то, нешто северније, представља

[12] В. Милошевић, *Севдалинка,* Бања Лука 1964. с. 12

немачка и француска музика.[13] „Опсаду" медија, коју је ова врста музике извршила на самом почетку, можемо објаснити неколиким чињеницама: а) градска традицијска музика и јесте у неку руку предигра медијске, масовне музике; по својој функцији она је првенствено извођачка, забављачка и разонодна, па је преферирање сељачке, монументалне врсте у овом случају исто што и указивање на предност хлеба у односу на торту; б) сељачка музика, осим тога, и није имала шансу да се представи у свом изворном облику, већ од самог почетка медијског живота као „прерађена" и „уметнички обрађена"; в) уосталом, она и није била изводљива без неке интервенције, а „праинтервенцију" над народном музиком представља већ само њено вађење из целовитости народне културе и живота. Медијска култура је резултат развијене урбане културе. У нашем случају, зачеци медијске готово да су се поклопили са зачецима градске културе: на неки од „позајмљених" модела морало се рачунати, а оријентализовани образац, уосталом, већ је био део традиције. „Културна ксенофобија" није у нашим званичним културним вредновањима нимало нова, али се углавном односила на појаве које су се сматрале западним културним утицајем. У овом случају, негативан однос према „примитивном, источњачком" масовном музичком обрасцу, претпоставља поимање неког развијеног домаћег, национално оригиналног. Али, масовна култура, као што знамо, не равна се према границама националне.

3. Телевизијска и новинска слика, омоти плоча и остали облици визуалне презентације н. н. музике нешто су новији, али нимало мање критиковани њени елементи. Стил одевања и сценског понашања интерпретатора н. н. музике јесте једини медијски стил који се развијао *без икаквог узора* (за разлику од „забавњачког", рокерског и осталих жанрова), ни из чега а опет из свега, јер је *бриколирао* елементе из свих постојећих модела. Од самог почетка рађања овог стила одвијало се пред очима заинтересоване јавности, а суд о лошем његовом укусу, стечен на основу ранијих imagea, исправљају његови носиоци још и данас.

Основни кôд који представља јединство овог стила, у ствари је *недостатак стила,* који је имао разне своје манифестације. Још на самом почетку он је наговештен кроз спонтаност, готово *документарност* својих презентација, недостатак свести о изгледу као о „направљеном", симболичком чину. Златни зуби, длакаве ноге, свакодневна одећа надопуњена „наивним" симболима свечаности... били су карактеристика прве фазе и изазивали су прави шок својом повредом „светости" медијског и јавног. Од тада овај стил прати виталност, жеља за променом и усавршавањем, одбацивање старих и прихватање нових симбола. Његово значење је *кинетичко,* оно није садржано у појединачним симболима јер су они увек некреативни, преузети. Тежња није у стварању или преуобличавању означиоца, та-

[13] *Београд у прошлости и садашњости,* Београд, 1927, с. 83

ко да они значе *као нека јединствена стилска* идеја, тежња је управо у прикривању његовог недостатка. На тај начин, он се увек приказивао као „маскирање", испробавање одевних и осталих изгледних симбола, као костимирање. Прави представник стила је певачица н. н. музике, а на променама изгледа оних које су популарне више од десет или чак петнаест година, очитује се развитак стила у маломе. Узор за први „костимографско-кореографски" модел представљао је кафански наступ. Већина данашњих „звезда" прошла је ту фазу стилизованог кафанског еротизма, која је убрзо прешла у своју софистицираниј у »pin-up« варијанту. Наглашено отмена, свечана и „озбиљна" тоалета знак је да је „звезда" прешла прву, неизвесну фазу своје популарности према којој успоставља извесну дистанцу. Након тога, свако маскирање је могућно, штавише, пожељно је изненадити публику својим стално новим изгледом: стилизовани „рокерски" или „панкерски" костими, „холивудски" инспирисани изгледи модели „вечне" високе моде маштовитих креатора... Данашњу тенденцију „младеначког" изгледа успешно презентују и певачи „звезде" својим casual изгледом „младог пословног Италијана", а стил се прикључио неком општем току *моде,* блиском омладинском поимању. Једно је сигурно: за разлику од музичког и текстуалног, овај елемент н. н. музике као културног феномена, није никада тежио да симболизује *народно, сељачко.* Напротив, његова формула је: изгледати савремено, урбано, модерно. Али критика и критички део јавности никада га нису читали као *савремено, урбано,* већ као *тежњу* за савременим и урбаним изгледом и понашањем, као костимирање, а не као „природни" модерни изглед. Конотација подражавања, артифицијелности, снобовштине, лажног ефекта, удружена са провидношћу, готово спонтаношћу којом се нудила, могла се формирати на основу неколико значењских елемената:

— неуспелост урбаног, савременог изгледа могла је бити последица значења музичко-текстуалног обрасца, који се, као што смо видели, заснивао на неким препознатљивим денотацијама *народног,* као *сељачког, фолклорног,* итд.

— и остали елементи imagea (репортаже из домова „звезда", интервјуи, ТВ спотови, рекламе итд.) приказивали су симболе који су одавали жељу за вишим социјалним статусом (скупоцени аутомобили, куће — замкови, стилски намештај, итд.), уз истовремено експлицирање сеоског порекла њихових поседника;

— лаку читљивост, невештост и наивност, овај image је дуговао и чињеници да се он сматрао представником стила читавог једног *друштвеног слоја* који су сачињавали скорашњи досељеници у град, као и повратници из високо урбанизованих средина („гастарбајтери"); нејасног друштевног статуса и сукобљеног система вредности, они су били носиоци и једног одевног стила са измењеним, *помакнутим* модним обрасцем ко-

ји је изобличавао њен уобичајен смисао[14]; у урбаним условима, овај стил се дефинисао термином који се већ уобичајио за означавање „опонашања градског начина живота од стране сељака", термином *сељачко* са пежоративним призвуком.

Ако дакле визуелни кôд н. н. музике означимо као тежњу-ка-савременом-урбаном-изгледу, а при том узмемо у обзир да је он у привидној колизији са кодом музике и текста (који упућује на руралност, онда је код критике одређен управо тезом о *неспојивости* ове две димензије, односно потребом *јасног одвајања* руралног од урбаног обрасца. Дистанцираност ових категорија у медијима види се и кроз пожељни модел презентације „праве" народне музике: у посредном модусу — када је народна музика *објект интерпретације*, интерпретатор је увек означен као *урбано* (нпр. класичним грађанским оделом са краватом); у непосредном представљању, када се жели дочарати субјективна интерпретација од стране „народа", интерпретатор је означен као *рурално* (обично у музејској, или „кудовској" народној ношњи).

Митски језик критике

Знатан део критике новокомпоноване народне музике полазио је од апсурдности њеног атрибута „народна", али јој је истовремено постављао естетске, националне, социјалне и остале захтеве који су иманентни неком поимању *народног израза*. То је било последица чињенице да је н. н. музика (са својим пратећим манифестацијама) била редак облик домаће маскултуралне продукције који је био сачињен и на „домаћем материјалу". Она је излагала кôд масовне културе истовремено се служећи симболичким материјалом којим је успешно указивала на *народњаштво* тог облика. Означавајуће овог појма било је у довољној мери аналогно оном којим је баратала и сама критика, да изазове и експликацију самог означеног, тј. поимања *народног* у званичном мишљењу.

Чињеницу митског поимања народа у нашем случају открива медијски катализатор. Медиј од *народа* ствара *публику*, одређења народне културе разарају се захтевима масовне. Чињеница да је званично медијско мишљење увек у официјелном сукобу са укусом маса, односно да је медиј у расцепу између популарног модела културе са комерцијалним захтевима и елитног модела са едукативним захтевима — опште је место омасовљавања културе као светског процеса. Оно што је, међутим специфично за наше услове јесте да је опозиција *елитно: масовно* у великој мери имала да разреши опозицију *урбано* (које укључује савремено, напредно, креативно, цивилизацијско): *рурално* (са опозицијским садржајем). У овој опозицији поимање *народног* је сад на једној сад на другој страни, што говори о сложености и раслојености његовог садржаја. Н. н. му-

---

[14] Видети о циберима, И. Прица, *Значење и функција стила у одевању београдске омладине*, Гласник ЕИ 34, Београд 1985.

зика подсетила је на *руралност савремене масе*, коју је медијски модел културе већ од самог почетка хтео што пре да заборави. С обзиром на то да је ову димензију сажела и подвела под појам *народног*, њена критика се свела управо на проблематизовање овог појма. Из претходне анализе могућно је извести неколико елемената вишезначности ове категорије:

— негирање савремености народног израза упућује на епско, романтичарско схватање и култ прошлости, ово укључује музејски однос према народном и скептичан став према савременим процесима — данашњи народ се „однародио";

— национални модел народа очекује и од савременог његовог израза „епске" квалитете, савремена масовна култура требало би да буде сачињена на неком националном квалитету и националним вредностима; видимо, међутим, да тај модел допушта могућност и да народ не познаје и не цени своје националне вредности, оне се дакле одређују, негују и развијају *преко посредника;*

— видимо како упоредо са епским поимањем сељаштва као (митског) представника народне културне баштине егзистира и пежоративан појам, који је одређен као тежња сељака да постану грађанима; у једном виду критике н. н. музике, поимање *народног* захтева оштру дистинкцију између *сељачког* и *градског;* градско би као *несељачко-народно* улазило у оквир савременијег поимања *народног* као напредног, револуционарног, политизованог потенцијала у ком *сељачко* заузима аутсајдерску позицију.

Ines Prica

ON THE CRITICISM OF THE NEW FOLK MUSIC

The elements of the myth about the folk

— summary —

The work analyses the public criticism of the so-called new folk music, which concerns its elements: the musical pattern, the textual pattern and the visual presentation. The criticism is usually negative, so the analysis starts from the hypothesis that pointing out the undesirableness of a pattern implicates the desirable pattern of the object, which in the end leads us to a complete system of meanings from which they are both derived. By determining the structure (code) of the formal elements of the new folk music to which the criticism is derected, the field of the *mythical language of criticism* opens, the language which problematises the idea of folk. By denying the »folk« character of this music, a great number of the critics imposed on it the esthetical, national, social and other standards which are immanent to their concept of folk expression. This was the consequence of the fact that the new folk music was the only form of domestic mass-cultural product based on »domestic material«. Using the symbolic material with which they successfully pointed out the »folk« character of the from, they cause the explication of the denoted (signifié), i.e. of the comprehension of the term folk in a part of public opinion.

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XXXV
Bulletin of the Ethnographical Institute, vol. XXXV
Београд 1986, УДК 397(72+73):316.335.5

Мирослава Лукић-Крстановић

НОВИЈА ПРОУЧАВАЊА ЕТНИЧКОГ ИДЕНТИТЕТА

Америчке и канадске теоријске оријентације

Развијена индустријска друштва која последњих деценија представљају сложени мозаик разноврсних друштвених појава и њихових промена постају примамљив медиј за антрополошка и друга истраживања. Разумљиво је да су таква научна интересовања окренута ка изучавању и тумачењу актуелних појава, тражењу одговора на питања друштвених конфликата и утврђивању друштвених законитости. Проблем етницитета посебно питања места и улоге етничког идентитета у друштвеном општењу погодна је област проучавања, јер уједно открива и објашњава сву сложеност функционисања друштва као целина, микросистема у оквиру њих и положаја и статуса јединке у међусобним односима. То поље научног интересовања помаже да се схвати скуп појава везаних за појмове индивидуалне и групне самоидентификације, идентификације и стратификације, као и да се унеколико спозна реалност одговарајућих друштава.

Канада и Сједињене Америчке Државе земље сложеног етничког састава и разноврсних култура, погодни су примери за истраживања свих облика друштвених општења. Проблем етницитета важна је компонента друштвене реалности и политичких мудровања у таквим имиграционим срединама; он је истовремено и средишњи проблем истраживачких подухвата у друштвеним наукама. Канада и САД, иако суочене са сличним проблемима, пролазиле су кроз различите фазе у изграђивању сопствених друштава.

У канадској државној политици педесетих година овог века озваничена је бикултурна концепција и правно усвојен равноправан статус на федералном нивоу између Англо-Канађана и Франко-Канађана (увођење два званична језика и др.). Таква концепција државног уређења и мултиетнички састав канадског друштва подстакли су припаднике многих етничких скупина да се организовано укључују у акције за одржавање и очување сопствених културних наслеђа и тако стекну право активног учесника у конкуренцији за друштвени утицај и стицање одговарајућих позиција у политичкој и економској хијерархији. У Канади је, седамдесетих година, уставним и другим средствима промовисана мултикултурна политика. То је период јавних кампања за слободно етничко опредељивање, прихватање културних различитости као „јединства супротности". Формирају се и реорганизују многе државно-административне

и научне институције које своје програме и активности превасходно усмеравају ка досељеницима, њиховим проблемима и регулисању статуса и положаја у друштву: Ministry of Manpower and Multiculturalism, Advisory Council on Multiculturalism и друга саветодавна тела која функционишу на нивоу провинција и федерције. Истовремено, све је већи број проучавања етничких група досељених у Канаду. Многе антрополошке и социолошке стручне публикације обрађују проблем етницитета: Canadian Ethnic Studies, Canadian Review of Anthropology and Sociology итд. Уопштено, антрополошке и социолошке етничке студије могу се класификовати на: 1) студије које се баве теоријско-методолошким питањима, 2) монографије које обрађују одлике етничких група у Канади (нпр. »Native people«, Франко-Канађане, и остале етничке трупе европског азијског и афричког порекла), 3) студије које обрађују посебне тематске целине: породица и етницитет, рад и етницитет итд. Опсежност и кумулативан карактер етничких студија вишеструко је оправдан. Оне су не само у функцији бољег разумевања одређеног мултиетничког друштва већ су окренуте ка сталном трагању, развоју и перспективама научне мисли.

Токови Канадских етничких истраживања — од проблема дуалистичких односа Канађана енглеског и француског порекла, затим све већег интересовања за културе имиграната европског, азијског и афричког порекла, до новијих теоријских орјентација — незнатно се разликују од америчких етничких проучавања. Реалност у односима америчког друштва до шездесетих година овога века била је усмерена ка својеврсној политици дискриминације, тежњи за американизацијом, обједињеним у изразу melting pot (лонац за претапање) није допринела адекватним прогресивним тумачењима у овој области.[1] Прве критике торије асимилације јавиле су се као супротстављање дуготрајној владавини схватања и виђења о конзервативном формирању и развоју једне монокултурне земље. У сфери савремених америчких и канадских етничких проучавања настале су неке заједничке тежње да се на одговарајући начин разуме и објасни културни плурализам као неопходан и сврсисходан израз модерних друштава.

Теоријске оријентације

Уопштено, теоријска схватања у америчким и канадским етничким истраживањима одликују се тензијом две антагонистичке струје: *теорија асимилације* настала је у окрољу „чика-

[1] Glazer Nathan, *Ethnic Dilemmas* 1964—1982, Harvard University Press, USA, 1983., 98

Glazer N. наводи три термина: асимилација, акултурација и американизација, који су се као смернице користили у обликовању државне политике САД од 1900. до 1940. године. „Те смернице су у САД биле израз домаћег империјализма и колонијализма".

шке школе" (Robert Park, Louis Wirth и др.) и дуго је била доминантна у америчкој социологији и антропологији. Схватања белих протестаната WASP[2] у научној надградњи „чикашке школе" добила су и научно-теоријски ослонац, јер... „постоји предодређени ток у животу имиграната, чији је крај неизбежна асимилација".[3] У Канади ривалски односи између две водеће популације становништва енглеског и француског порекла бар привидно су ублажили тенденције ка монокултурном јединству. *Плуралистичке теорије* се у Америци јављају као критика асимилационистичких праваца у тумачењу вишенационалног друштва. У Канади, оне су деловале као главна подршка мултикултурној орјентацији државне политике. Из њих су се развиле савремене етничке научне теорије. Супротно теорији melting pot, теоретичари плуралисти наглашавају да све етничке културе које постоје на америчком и канадском тлу не ишчезавају, већ опстају развијајући се и мењајући у додиру са достигнућима модерних мегалополиса.[4] У даљој разради такве концепције, која истодобно одсликава друштвену реалност, једна група социолога и антрополога као основу у својим тумачењима узима глобално друштво, издвајајући разне факторе утицаја и деловања на етничке групе: социо-економски, политички утицаји, значај образовних и других институција.[5] Етницитет и проблем етничког идентитета посматрају се као средство у сфери политичких и економских интереса у инер-групној борби за одлучујући утицај у функционисању владајућег државног система. Други теоретичари узимају етничку културу саму по себи као основу својих хипотетичких оквира издвајајући културне садржаје као детерминанте друштвеног општења. Такве теоријске конструкције етничког припадништва и етничких посебности сачињавају синтезу социолошких орјентација садржаних у Веберовим тумачењима категорије етничке групе и психоаналитичких праваца заснованих на анализама несвесног у делима Фројда и Јунга. Новија тумачења етничког идентитета настоје да обједине постојећа струјања у плуралистичкој теорији (неомарксистичке конфликтне теорије, афективне теорије, социолошке, антрополошке, социо-психолошке оријентације).[6] Без обзира на присутне оријентације, посебан акценат се ставља на друштвену слојевитост, а етнички односи се означавају као облик друштвених конфликата.[7]

---

[2] WASP је скраћеница од White Anglo-Saxon Protestant видети: Мајсторовић С., *У трагању за идентитетом*, Београд 1979,

[3] Weinfeld Morton, *Myth and Reality in the Canadian Mosaic: Affectiv Ethnicity*, Canadian Ethnic Studies, XIII 3, Canada 1981., 80 — 81

[4] Исто

[5] Glazer Nathan, *Ethnic Dilemmas 1964 — 1982*, Harvard University Press, USA, 1983., 114—118. Глазер у овом поглављу објашњава како се културни плурализам примењује у систему образовања.

[6] Anderson A. & Frideres J., *Ethnicity in Canada-Theoretical Perspectives*, Canada 1981., 5, 6

Америчке и канадске етничке студије су интердисциплинарног карактера. Користе се разноврсне теоријске орјентације у тумачењима етницитета

[7] Driedger Leo, *Perspectives on Ethnic Pluralism*, The Canadian Ethnic Mosaic, Toronto, 1979., 27

Често се наглашава институционална форма идентификација групе у односу на друге, при чему се издвајају оне културне црте које манифестују припадност, одликују једну групу и разликују је од осталих.[8]

Тумачење етничког идентитета као категорије у самоидентификацији појединца и групе и идентификацији од стране других, започето је у Веберовој концепцији појма етничке групе. М. Вебер је међу првима скрнуо пажњу на субјективну сферу у разумевању свести о етничкој припадности"... готово свака врста заједничности и супротности хабитуса и навика може постати повод за настанак субјективне вере... оно што је блиско и сродно или страно".[9] Окретање социо-психолошким методама у повезивању индивидуалних атрибута са групном припадношћу, тражење одговора у емотивним и подсвесним траговима у структури идентитета, постали су повољно тло да се сагледа и та димензија у схватању појаве етницитета.[10] Такве орјентације теже да повежу индивидуу и друштво, афективну димензију идентитета са објективним показатељима етничких посебности (наслеђе и навике), манифестно испољавање припадништва са прикривеним; добро познате релације у научним размишљањима и увек актуелне пропорције у научним објашњењима. У трагањима и дилемама да се објасни друштвено општење међу људима, све су актуелнија она гледишта која као основу узимају атомистички начин представљања појава у систему промена и релација.[11]

Садржај појмова етницитет и етничка група

Разноврсна тумачења и правци у проучавању етничких група омогућили су еластичнији приступ у теоријским конструкцијама и дефинисању различитих појмова. Сходно томе, допуњавана је и усавршавана етничка терминологија, а појмовни апарат обогаћен је новим изразима и речима, на пример мултикултурализам, акултурација, етницитет итд. Спецификација одговарајућих значења појма етницитет обухватила би сле-

---

[8] Barth Frederic, *Ethnic Groups and Boundaries, The Social Organization of Culture Diference*, Boston 1969., 10

Barth F. наводи различите процесе који успостављају интеракцију између људи у самоидентификовању и идентификовању од стране других. Ти процеси се могу тумачити на основу „етничких међа".

[9] Вебер Макс, *Привреда и друштво*, I, Београд 1976., 327

[10] Breton Raymond, *The production and Allocation of Symbolic Resources: an Analysis of the Linguistic and ethnocultural Fields in Canada.* The Canadian Review of Sociology and Anthropology, 1984., 125

[11] *Canadian Families, Ethnic Variations*, 1980.

Ова студија, која је састављена из 15 радова канадских социолога и антрополога, бави се питањем места и улоге породице у мултикултурном друштву. Проблем породице се посматра у односу на социо-културни и социо-религијски систем. Радови обухватају различите правце у тумачењу одлика етничких породица. Занимљиви су следећи радови: Mealing F. M., *The Doukhbors Family and Rites of Passage*, 181; Ishwaran K. and Kwok Chan, *Time, Space and Family Relationship in Rural Dutch Community*, 198 итд.

деће релације: етнички односи и етничке специфичности, самоидентификација и идентификација у односу на друге и од стране других, етничке групе и етничност.[12] Појам етницитета је последица трансплатације националних и културних група старога света на америчко тло, где су оне добиле статус етничких група".[13] Тако зацртано појмовно одређење етничких група у Америци и Канади, да би се означио и регулисао статус и положај њихових припадника, олакшава и усмерава функционисање правног система. Тако се у многобројним студијама користи класификација етничких група на доминантне и подређене, већинске и мањинске, усклађујући се са хијерархијом постојећих друштвених односа, конкуренцијом и надмоћи у тежњи ка власти.[14] Етничке групе су важан конститутивни фактор таквих друштава, а етничко порекло је битна ознака у одређивању статуса појединца. Неки теоретичари се слажу да је потребније говорити и истраживати проблеме етничности и, у вези с тим, етничког идентитета него утврђивати специфичности етничких група као омеђених категорија. Те орјентације, иако прихватљиве, више се ослањају на синхронијско сагледавање интер-групних корелација, јер одлике традицијске културе и изворне средине досељеника, као и друштвено-историјске околности досељавања, остају на периферији њихових истраживања. Доприноси у појмовној егзактности нису решили многе дилеме у етничким истраживањима, посебно о улози и

---

[12] Zielinski-Posern Aleksander, *Tradycja a Etniczność-Przemiany kultury Polonîí amerykańiskiej,* Wroclaw-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Lódź, 1982. или:

Bennett W. John, *The New Ethnicity, Perspectives from Ethnology.* (Introduction), Washington University St. Louis 1973.,
или:

У овој студији су издвојене следеће категорије појма етницитет: 1). етницитет као идентитет, 2. етницитет као стратегија надметању ресурса, 3). етницитет као културна ознака.

[13] Zielinski—Posern Aleksander, исто, 28 (према дефиницији Kolna R. *Ethnicity and Society,* 1971).

[14] Schermerhorn A. R., *Comparative Ethnic Relations: A Framework for Theory and Research,* New York 1970., 13 (Introduction)

Schermerhan наводи две димензије, величина и моћ, као карактеристике група у макродруштву:

надређене групе

	величина	моћ	
група A	+	+	већинска група
група B	—	+	елита

подређене групе

група C	+	—	велики број субјеката
група D	—	—	мањинска група

месту етничке припадности у друштвеном општењу.[15] И док теоријска разматрања у многим студијама још увек решавају основни проблем, да ли се окренути друштву или индивидуи,[16] корисно је осврнути се на дела савремених антрополога Виктора Тарнера, Едмунда Лича и других у чијим се семиолошким и комуникацијским анализама могу наћи неки одговори у расветљавању овога проблема.[17] Таквом комбинацијом изграђује се могућни приступ проучавању етничког идентитета.

Спецификација значења појма етничког идентитета

Етнички идентитет, као облик друштвеног идентитета, представља сложени механизам у међуљудским односима. Друштвено саобраћање омогућава да се људи међусобно упознају, препознају, удружују, здружују и сврставају у веће и мање скупине и групе. У архаичним друштвима појединац се унеколко поистовећивао са целином; ја=ми.[18] У савременим друштвима, улоге, положаји и односи међу појединцима су сложенији: појединац може да има више улога, да испољава припадност и приврженост према другима разнородно (као члан породице, као припадник неке социјалне или професионалне категорије, припадник одређене идеологије и етничке групе). Због тога друштвени идентитет има вишеструку улогу у повезивању људи. Он представља ознаку групне припадности и средство у комуницирању. Елементи сваког облика друштвеног идентитета помоћу кога се људи зближују или разликују чине или су састављени из знакова и симбола. Да би се разумело њихово деловање и одредио смисао нечега, мора постојати комуникацијска веза између означиоца и означеног. Знаци и симболи као стимуланси, путем наших чула, повезују предмете или појаве ради општења.[19] Симбол је стимуланс-предмет-појава помоћу које се неки други предмети или појаве могу представити" ... који у мислима асоцира неки други предмет или појам".[20] Значења симбола не могу се извући из непосредног контекста искуства. У културном контексту, за знак је карактеристично да одраније постоји суштинска веза између

---

[15] Filson Glen, *Glass and Ethnic Differences in Canadians attitudes to Native Peoples Rights and Immigration*, The Canadian Review of Sociology and Anthropology, 1983., 475

Аутор наводи да су у канадској имиграцијској средини присутне супротности у радничкој класи и етнички антагонизми унутар етничких група. Етничка припадност и етничке разлике, потенциране конкуренцијом на тржишту рада, могу у позитивном и негативном смислу да утичу на класну свест и остале облике друштвене свести.

[16] Anderson A. & Frideres J., исто. 7

[17] На пример: Turner V., *Symbols in Ndembu Ritual, The Forest of Symbols*. Лондон, 1967., 82

Turner V. прави дистинкцију између communitas (заједништво) и community (заједница)

[18] From Erich, *Zdravo društvo*, Загреб 1984., 51

[19] Giro Pjer, *Semiologija*, Beograd 1983., 27 (даје дефиницију знака)

[20] Keler Juzef, *Religiozni obredi, običaji i simboli*, Beograd 1980, 7.

њега и појма који означава и да може стајати као део уместо целине. Код симбола је реч о различитим културним контекстима који немају одраније неке везе.[21] „Сваки симбол је знак, али сваки знак није симбол".[22] Друштвено општење, ситуације у којима се људи налазе и које изграђују, битни су услови у формирању и деловању знакова и симбола. Они истовремено указују на одређене карактеристике друштвених односа. Тако одређени, показатељи друштвеног идентитета учвршћују заједничка осећања, изграђују стереотипе понашања, они су центри окупљања итд.

Овај провизорни синопсис може послужити као један од могућих приступа у тумачењу појма етничког идентитета.

. . . . . .

Свест о припадности свом народу, нацији заузима значајно место у идентитетском пољу како појединца тако и одређене групе. Да би одредили значење и улогу етничког идентитета у односу на друге категорије друштвеног општења, истраживачи могу користити разноврсне алтернативе у научним претпоставкама и судовима. Зато је важно утврдити нека основна својства овога појма. Навешћемо полазне поставке појма етничког идентитета.

1) Објективно посматрано, етнички идентитет је категорија састављена из скупа препознатљивих компонената које се издвајају као посебни означиоци одређене културе једног народа: територија, језик, обичаји, одећа, храна (начин исхране), елементи фолклорног стваралаштва, религија и веровања. Субјективно посматрано, те компоненте се све мање појављују у својој првобитности, јер су у сталном процесу трансформација; за њих се верује или тврди да су носиоци заједништва и припадништва. У емотивно наталоженим доживљајима оне постају представе о припадништву и заједништву. Дакле, у појму етничког идентитета садржано је објективно и субјективно, сазнајно и емотивно, првобитно и предпостављено.[23] Од комбинација тих одлика зависи како се обликују етничка свест и етнички идентитет. Етничка свест подразумева поседовање сопствене етничке основе помоћу које је могућна идентификација са другима и способност да се у другима препознају те етничке основе.

2) Етнички идентитет је распознавајуће обележје појединца и групе. Значи, он представља средство, односно скуп компонената помоћу којих се људи међусобно идентификују, што укључује и постојање индикатора у распознавању од стране других (то је пут ка разумевању етничких стереотипа и предрасуда). Тај однос успоставља сталну равнотежу између заједничког и различитог. На пример, ако ми користимо

---

[21] Lič Edmund, *Kultura i komunikacija*, Beograd 1983., 24, 25.
[22] Keler Juzef, исто, 7.
[23] Anderson A. & Erideres J., исто, 37—76.

исти језик, други нас разликују по том језику, јер није исти као и њихов ... Појединац се идентификује са другима јер у њима препознаје оне показатеље које је усвојио и које поседује у испољавању свог идентитета, што га приближује и разликује од других. На исти начин се идентификује група људи.

Етничка свест и идентитет могу се посматрати на следећим комуникацијским релацијама:

(индивидуа ↔група ↔ друштво)

унутрашња комуникација	субјективно:објективно	= емотивно:сазнајно
↕		
спољна комуникација	самоидентификација:идентификација	= распознавајуће:препознавајуће
↕		
заједничко	———————————	различито

Етничко идентитетско поље и поље свести састављено је од показатеља као ознака етничких посебности. Да се подсетимо: територија, језик, лично и породично име, обичаји, одећа, храна итд. Показатељи могу бити засебно састављени из знакова и симбола као означени објекти или појаве и у односу на друге целине могу бити знаци и симболи као означавајући. На пример, елементи одеће: врста тканине, крој или делови одеће су знаци и симболи који се препознају као сопствено етничко обележје и помоћу којих се истиче посебност. Дакле, појединац или група у неком предмету или појави препознају своју етничку посебност, а затим се, помоћу ње, представљају другима и показују да су различити од других.

Проблем етничког идентитета и исељеништво

Наше доба карактерише фреквентна и непрестална флуктуисаност људи у различитим правцима — час смишљено и организовано, час стихијно и под принудом. Појединци који на дуже време, често и за стално напуштају пребивалиште, своју изворну средину и насељавају се у другу област, у овом случају државу, означавају се термином исељеници или емигранти.[24] Промене места боравка изазивају значајне личне и друштвене промене у животу исељеника. Не само њихове судбине него и судбине њихових потомака одраз су новонасталих животних ситуација у којима важно место заузима изграђивање, обликовање и испољавање свести о етничкој припадности. Досељеник у новој имигрантској средини тежи, пре свега, да себи обезбеди егзистенцијалну сигурност. Природно, он има потребу да комуницира са људима себи блиским. Како је најчешће реч о хетерогеној средини у социјалном, културном и

[24] Čizmić I. и Mikačić V., *Teme o iseljeništvu*, sveska I, Zagreb 1974., 5

етничком погледу, појединац-имигрант се разврстава или га други разврставају у одређене друштвене категорије. Логично је да досељеник, још у првим фазама адаптација, а и касније, има потребу и жељу да се дружи, групише или удружује са људима који су му по нечему слични. То, наравно, зависи од објективних околности у којима се досељеник нашао: услова живота, његовог образовања, занимања, коришћења слободног времена, као и мотивација да се што боље уклопи у нову средину. У таквој мобилности мотивација активира се и свест о етничкој припадности. Етнички идентитет у својој структури и деловању у имигрантској друштвеној средини, с обзиром на различите контексте посматрања — интергенерацијске корелације, међугрупни односи итд., има способност трансформације. У свом процесу преображаја важну улогу имају знаци и симболи као показатељи етничких посебности и различитости. Кад језик, име обичаји, исхрана, одећа, религија (вера), као означени и означиоци етничких посебности, изоловани од своје првобитности, асоцирају на припадност неком народу или нацији и замишљено повезују значења усвојених показатеља, као представа о припадности које се формирају у свести појединца или групе, онда се може говорити о етничким симболима. Они се најјасније испољавају у животу друге и треће генерације потомака досељеника. Деца досељеника и њихова покољења рођени су у земљи имиграције њихових родитеља, а та иста земља је за њих изворна средина и место пребивалишта. Отуда су присутна тумачења да ти људи живе на раскршћу и маргинама двеју култура и различитих друштвених средина; на који начин се успоставља и опстаје интимна повезаност са једном и/или другом културном средином?

Свест о етничкој припадности ствара се кроз процес социјализације у породици и широј друштвеној средини. Сазнање о етничкој припадности и етничком пореклу састављено је од слика које обухватају препричано и доживљено. У тим сликама се комбинују и издвајају они елементи за које се претпоставља да означавају одговарајуће моделе припадништва: неки обичај (правила понашања и ритуална пракса), коришћење делова ношње, начин справљања хране и врста јела, игре итд. Тако настају стереотипи етничког припадништва. Они се изграђују од најранијег детињства, кроз процес социјализације и у зрелом добу.[25] Како се појединац све више укључује у мозаик сложених друштвених односа у различитим ситуацијама, стереотипи се групишу на нове начине и опстају, поред осталог, и као одраз на својеврсне представе о пореклу. Путем представа као идеја и радњи отеловљава се припадност у опредељењима и сврставањима. Симболички карактер таквих представа може да проникне у сфере афективних подстицаја и усвојених навика. Док потомци досељеника живе у предста-

---

[25] Epstein L. A., *Ethos and Identity,* Three studies in Ethnicity, London 1978., 14.

вама о земљи порекла, њихови родитељи живе у представама земље у коју су се доселили, а чију стварност нису довољно упознали. На примеру језика, једног од примарних индикатора етничких посебности, могу се разјаснити неки наведени хипотетички оквири.[26]

Као средство комуникације и инструмент културе, језик је састављен из говора и језичког система.[27] Код исељеника и њихових потомака језички систем и говор се обликују као резултат комбиновања језика порекла и официјелног језика земље у којој се борави или живи. Интензитет употребе и коришћења та два језика зависи од различитих варијанти изграђивања лингвистичких кодова као израза мишљења, правила понашања при трансмитовању порука и ситуција у којима се те поруке преносе. Зато се употреба израза „матерни језик", посебно код друге и треће генерације исељеника, може разумети зависно од поменутог контекста. Елементи говора и говорне праксе јављају се као знаци и симболи у етничком модификовању припадништва. Кад елементе говора у систему језика порекла исељеници користе као пренесен образац комуницирања из изворне средине, онда су они ознаке етничког припадништва на основу блискости и препознавања. У свакодневном комуницирању у породици и у круговима припадника истог етничког порекла, изворни језик досељеника служи као потреба у успостављању и одржавању друштвених веза. То је и последица недовољног познавања језика земље у којој живе или бораве. Језик порекла такође је и средство помоћу кога и које само по себи оживљава сећања на прошле доживљаје. Код потомака досељеника рођених у Канади или Америци, истргнути елементи говорне праксе из система језика порекла њихових родитеља упућују на различите контексте мишљења и саопштавања специфичних порука. Тако се може издвојити коришћење образаца говора посебно у ритуалној пракси. Другој и трећој генерацији досељеника (младим или већ зрелим људима) језик родитеља је мање средство вербалног комуницирања, а више мотивација у поистовећивању са етничким изворима. Таква говорна пракса те људе симболично повезује са претпостављеном и очекиваном етничком припадношћу у оквиру уже исељеничке средине. Говорне форме које се користе и уобичајене су у одређеним приликама, а не свакодневно, постају прежитак или реликт помоћу кога се успоставља и одржава замишљена веза са етничким коренима. Кроз говорну форму јези-

---

[26] Анализа језика и ритуалних активности помаже нам да се открије симболички карактер етничких посебности и етничких разлика. Систематизација теренске грађе која је сакупљена током истраживања у Канади 1984. године међу исељеницима српског порекла и њиховим потомцима потврђује и допуњује овакав појмовно-хипотетички оквир у тумачењу етничког идентитета.

[27] Lič Edmund, *Klod Levi Stros,* Beograd, 1972., 56.

Лич наводи да је де Сосир дао основну дистинкцију између језика (langue) и говора (parole). Језик подразумева свеукупни систем правила, а говором се служимо кад се из свеукупног система језика одабирају извесне речи и граматичка правила и преносе путем поруке.

ка порекла они постају стварни. Елементи говорне праксе као симболи не подразумевају само поистовећивање са етничким коренима предака, они су истовремено остаци из времена раног детињства, кад су чинили (у етнички хомогеним породицама) саставни део језика као средства у комуницирању с родитељима. Све што се касније догађало у животу деце досељеника (социо-економска, културна и друга интеграција у средини у којој живе), потиснуло је првобитно доживљено: језик порекла — матерњи језик њихових родитеља и оне ситуације, посебно ритуалне у којима је језик функционисао као средство у одржавању друштвених односа. Посматрано на једном нивоу, отелотворење у поновним доживљајима је емотивни подстицај на сећања. На другом нивоу (контекст имиграционог макросистема), језик као етничка одредница има улогу статусног симбола. Интеграција емиграната и њихових потомака у имиграционом друштву подразумева, поред осталог, усвајање доминантног или владајућег језика јер се помоћу њега општи са другим људима и јер се помоћу њега стиче одређени статус у друштву. Са таквим статусом појединац се укључује у социјално и друштвено рангирање. У одређеним околностима, језик порекла често је јавља као сметња или препрека у постизању одговарајућих позиција. Он зато губи функцију матерњег језика и остаје прежитак.

У симболичком карактеру етничког идентитета, настајању, саставу и деловању етничких симбола може се тражити одговор на питање зашто се такви предмети или појаве узимају као носиоци етничких посебности и различитости. Они се изграђују и издвајају у свести појединца и у распознавању групе, као последица осећања, очекивања од стране других и веровања у предпостављена идентификациона обележја. Такви атрибути утичу на функционисање етничког идентитета. Симболички карактер етничког идентитета помаже да се схвате логички односи који на први поглед нису дати, али проширују границе непознатог и прикривеног. Улога етничког идентитета увек се доводи у синхронијску и дијахронијску везу:

ми : ми/они	=	потомци : преци		
ми : они	=	припадници етничке скупине A	:	припадници етничке скупине B

У имигрантским друштвима, као што су Сједињене Америчке Државе и Канада, улога етничког идентитета припадника различитих етничких група је сложена, јер подразумева да се у мрежи међуљудских односа успоставља стална корелација између културних ознака, идеолошких опредељења и ставова и социо-културног статуса, како појединца тако и групе.

***

Наведени елементарни хипотетички оквир у проучавању етничког идентитета је садржан, углавном, у новијим америчким и канадским студијама. Запажа се да је у проучавању етници-

тета један могући правац и преокупација — утврђивање и тумачење етничке симболике. Могу се издвојити два смера анализе етничких ознака и симбола: 1) анализа издвојених релевантних културних показатеља и 2) анализа друштвених прилика, посебно ритуалних ситуација у којима се најјасније испољава деловање одговарајућих етничких ознака. Можда је то логичан пут да се означитељи етничких посебности и разлика схвате као значајан део система комуницирања.

Miroslava-Lukić-Krstanović

RECENT STUDIES OF ETHNICAL IDENTITY
American and Canadian theoretical orientation

— summary —

The goal of this work is to represent some theoretical orientations and the theoretical frame of the studies of the problem of ethnicity, especially of the problem of ethnical identity, American and Canadian anthropologists and sociologists in their studies of their societies pay more and more attention to ethnical issues, the relations among the groups in the process of self-identification and identification by others.

On the basis of a number of American and Canadian studies it is possible to construct an adequate conceptual hypothetical frame in the research of ethnical identity of emigrants and their descendants.

1. Ethnical identity is a category composed of a group of recognizable components which are distinguished as particular identified and identifying elements of a culture. As they appear less and less in their original form, they are believed and claimed to be the bearers of communal spirit, the spirit of belonging. Ethnical indexes as the notions of origins and belonging to a community consist of groups of signs and symbols.

2. Ethnical identity is an identifying characteristic of an individual and a group. It represents the means or a group of components which people use to identify each other, including the existence of indicators for being identified by others.

The role of ethnical identity is viewed in synchronic and diachronic dimension.

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XXXV
Bulletin of the Ethnographical Institute, vol. XXXV
Београд 1986, УДК 397(997.1)

Мирко Барјактаровић

НОВИЈА ДИНАРСКА ПЛЕМЕНА

Реч племе, коју имају сви словенски језици, прасловенског је порекла. Настала је од појма *плед, плод,* што у основи значи народило (се). Зато је понекад у прошлости и народ називан племеном. У средњем веку ова је реч код нас добила и „феудално значење". Њоме је тада означавана припадност повлашћеним друштвеним слојевима, па се и говорило племенити род, племениташ (у француском би се рекло gentilhomme, а у енглеском gentlement).

У наредним излагањима биће говора о настајању, карактеристикама и значају племенских организација у Црној Гори. И то новијих.

1. О настајању динарских племена као друштвених заједница и организација одавна је било речи (В. Караџић, М. Медаковић, П. Ровински, Ј. Ердељановић, Ј. Цвијић и др.). Неки етнолози и антропогеографи мислили су да су новија црногорска племена настајала на основама средњевековних племенских заједница, да су се нека уобличила око добегле и са стране досељене групе енергичнијих родова који би се потом својом организацијом и другима натурили. У овоме је свакако било повођења и за народним предањима. Етнолози су иначе прикупили и мноштво разноликог фактографског материјала о племенском начину живљења у самом народу. Цвијић је, међутим, наглашавао и утицај географске средине у стварању и одржавању тих организација. За неке делове Црне Горе, где је терен изразито карсни, то је могло више да вреди него за Црногорска Брда и црногорску Херцеговину. Богишић је закључио да је племе било више територијална него сродничка заједница.

Историчари пак (Јиречек, Шуфлај, Бурђев . . .) заметке нових динарских племена виде у сточарским (катунским) организацијама, у којима је такође морало бити малих родовских заметака. И заиста неки од родоначелника касније образованих племена најпре се помињу као старешине катуна (катунских организација). У време наиласка нове (турске) власти, тврде они катунске организације, које су у себи имале и војних елемената, почеле су да се шире и на жупске крајеве. Тако су као нове организације настајала поједина племена. Дајући извесне повластице сточарима, Турци су овоме процесу ишли на руку. Иначе, нека племена су почела да настају негде од краја XV столећа, друга ће касније да се уобличе, док за започето формирање неких није било времена и услова за коначно уобличавање.

Настајање динарских племена у сваком случају је сложено и занимљиво питање. Наиме, у време домаће државе и њеног феудалног поретка старе племенске организације су потиснуте. У доба пак туђе државне власти и њеног феудалног поретка ове старе народске самоуправе, као врста спонтане народне самозаштите поново се јављају. Племенски начин живљења, с друге стране, допринео је даљем одржавању националних традиција, али и конзервирању неких културних појединости. Племенски режим живота формирао је временом и посебан менталитет и психологију племенског човека.

2. Вук Караџић пише да од европских земаља једино Црна Гора нема никакве власти нити „икаквог правитељства" (управе). Упоређујући Црну Гору и племенске самоуправе у њој у првој половини прошлог столећа са другим европским земљама, Вуку је тако изгледала Црна Гора (није имала чвршће централне управе). Иначе, њему црногорска племена личе на кнежине у Србији, које су се у време владе Милоша Обреновића називале срезовима. Шта је у основи племе?

У Црној Гори, Херцеговини и северној Арбанији у новијим столећима племеном се називало село, чешће неколико њих, а понекад и цео крај, чији су становници настојали, често у томе и успевали, да своје локалне ствари сами решавају и да сами собом управљају. То је било, разуме се, могућно онда и онамо где је била лабава државна (турска) власт. Црна Гора, међутим, налазила се до мора и млетачких поседа, а што значи на самој периферији од Турака освојених земаља. Била је осим тога каменита и неплодна. Зато је и природно што турска власт онамо није била чврста као у некој другој земљи или крају који је за њих био од већег значаја.

За нека племена Црне Горе и северне Арбаније одавна се употребљавао и назив *брдо*. Северни део Црне Горе зато се и зове Брдима. Владике, а касније и књажеви Црне Горе, називали су се господарима „Црне Горе и Брда". Добар део и северне Арбаније такође се назива Малесијом (или Брдима; термин Малесија потиче од арбанашког израза брдо).

Израз племе временом је у Црној Гори почео да се употребљава и за братство, понекад чак и за овећи род. У неким другим деловима наше земље, и даље од Црне Горе, племеном се називају сродници по мушкој линији, људи истог презимена, па макар их било и само по неколико домаћинстава.

3. Чиме се све једно племе одликовало?

а) Припадници или чланови једног племена пре свега имају заједничко име. Оно долази од заједничког претка (на пример Озринићи, Бјелопавлићи, Никшићи, Васојевићи), или неког географског назива (рецимо Пива, Морача, Цетиње), али имена неких од њих наслеђена су од предсловенског становништва — Арбанаса и Влаха (Кучи, Малоншићи, Сотонићи). Заједничко име обележава и обухвата друштвену заједницу и њену територију.

б) Заједничко име, опет, изазива и мисао о могућном заједничком пореклу припадника појединих племена. И заиста,

нека од њих чувају предање да потичу од одређенога претка (Пипа, Брата, Краса). То може да буде само предање, јер су племена, особито она бројнија, настајала не само природним нарастањем већ и спајањем разних групица и породица у једну целину. Заједничко порекло, тамо где га је било, сигурно је било обједињавајућа снага групе. Зато се оно, ако га стварно није било, понекад и измишљало. Конкретно, у горњем Полимљу измишљено је име Аса (или Хаса), тобожњег брата Васовог. Учињено је то код затеченог становништва, које је себе по Хасу, жупи, котлини беранској, већ називало Ашанима (или Хашанима), да им Васојевићи у време свога ширења, као бројна и енергичнија маса, не би чинили насиља и пакости.

в) Кад помињемо заједничко име неке групе, то подразумева да она треба да има и своју територију. Јер, новија динарска племена била су седелачка, а не номадске групације. Територија племена била је како тако омеђена. Понекад чак и географски уоквирена, особито кад су у питању карсна поља. Племе као заједница, осим тога што свако домаћинство има своју властиту земљу, има и своју колективну земљу (комун), која припада свима и коју користе сви. То су обично пашњаци и шуме. Своју територију племе брани, а, ако треба и може, оно је и размиче. Зато је између суседних племена често бивало и сукоба, гдекад и правих малих ратова. Особито око преотимања пашњака потребних за стоку. Пипери и Бјелопавлићи су, на пример, временом преотели неке планине и пашњаке од суседних Ровчана. Неки испитивачи племенског начина живота (на пример С. Вукосављевић, В. Чубриловић) тврдили су да су заједничке земље (комуни, комунице) и њихова одбрана од суседа биле најзначајнији елементи везивања племеника у одређену заједницу (то јест племе).

У Старој Црној Гори племена су, по правилу, била мала. Нису имала природних услова да се шире. Зато се вишак становништва исељавао из завичаја. Тако, на пример, Глухи До у Црмници био је и село, а истовремено и племе. Такође и Косијери у Ријечкој нахији, који су почетком нашег столећа имали свега нешто више од сто домаћинстава.

У Брдима међутим, у такозваној „зеленој зони", поједина племена су захватала повелика пространства. Нека од њих су се и ширила према суседним подручјима. За то су били изразит пример Васојевићи, који су се од XVIII столећа разлили из своје матице (Лијева Ријека), по целом горњем Полимљу, све до Бихора.

г) Да би племенска заједница била што организованија и јединственија, она је имала и своје главаре. Били су то отреситији појединци, који су могли личним примером и на друге да утичу, нарочито ако су били енергични и речити. Кад је било потребно, главари се окупљају, на за то одређеном и устаљеном месту, на збор или станак), да донесу одређене одлуке. Племенски главари се називају разним именима сердар, војвода, кнез, барјактар. И свештеници су убрајани у главаре. Али та звања била су само титуле, јер главари нису имали

никакве власти, па, разуме се, нити икакве плате. Ни црногорски владика, као прва личност своје земље, није могао никоме и ништа да нареди. Могао је само да саветује или, евентуално, прети клетвом. Племенски главари се нису ничим разликовали од других својих саплеменика. Били су то само први међу једнакима. Имали су једино право да седе у челу трпезе и да руководе скуповима. Док су били ваљани и док су одговарали захтевима прилика, они су дотле и признавани за главаре. Нису ли племеници њима били задовољни, бирали су друге. Или би се други, окретнији и способнији, сами уздизали на то место. Додуше, главарска звања у појединим породицама рано су почела да постају и наследна. Као представницим родова, братстава и насеља, главарима је било стало да њихова заједница буде што јединственија и што боље организована. Зато тај (главарски) слој и чини значајан део постојања племена као организације.

Као врховни орган управе, племе је имало своју скупштину (сабор, збор, станак). На скупштину су имали права да дођу и у њеном раду учествују сви одрасли мушкарци. На скупштину се каткад долазило и под оружјем. Ситније проблеме и међусобне заћевице решавали су локални главари, док су ствари од заједничког, племенског интереса решаване на племенским скупштинама.

д) Услед дужег живљења у племенским заједницама, које су у неку руку личиле на државице, временом је настајала и локална историја тих заједница. Ако није била писана замењивана је усменом, традиционалном. У неразвијеним условима и ова је била довољна. Свако племе је своје значајније појединце, као и локалне догађаје, чувало у причи и песми. Тај ужи племенски патриотизам (или сепаратизам) био је понекад и хвалисав. И некритичан. Ако неко племе није могло снагом и бројем да се равна са неким другим, а оно је настојало да се не забораве бар своји догађаји и своје личности. Своји преци, који су у нечему били значајни, лако су унапређивани у „капетане", „војводе", „кнежеве" или која друга звања. Разуме се да је такво стање и настојање понекад утицало и на уже карактеристике појединих племена.

У сваком случају, уобличавала се, као посебна, и историја појединих племена. Разуме се и заједнице племена. Већа и значајнија племена каткада су имала и пунију историју од малих и касније насталих. Додуше, то је каткада зависило и од места и географског положаја који је неко племе имало.

Године 1831. владика Раде (Његош) организовао је од нахијских главара (званих сердара) врсту владе или врховног суда под називом *сенат*. Отада је Црна Гора, све више почела да се помиње као врста државе, а не само као територија са већим бројем, понекад и међусобно заваћених, племена. Од тога времена ће јединствена управа (држава) све више да замењује локалне племенске организације. Уосталом, познато је да је црногорска држава и настала од збира племена.

ђ) Свако племе, особито мање, представља одређену и културну (религиозну) заједницу. Оно често има своју цркву. Црква и обреди везани за њу имају улогу спајања и повезивања. Али, не само да имају заједничку богомољу већ припадници појединих племена имају и исту (заједничку) славу. Кучи су, на пример, славили св. Николу, Ровчани св. Луку, Бјелопавлићи св. Петку итд. Нови, особито малобројни досељеници (придошлице на територију оних који се формирају или су већ уобличени као племе), примају и славу затеченог живља. Понеки и понекад тако прихватају и заједничког претка (Васа, Бијелог Павла, Никшу...). Изузетак у везивању групе у заједницу помоћу исте верске припадности чине Кучи, у чијем је племену било не само православних већ и католика и муслимана. Али, припадност племену као својој заједници била је и код њих преча и значајнија од верске опредељености.

Припадност недржавној религији и истом култу у време Турака било је значајна полуга заједништва појединих динарских племена. Припадност недржавној, то јест хришћанској религији, међутим, била је њихова заједничка карактеристика, веза и снага противу завојевачке власти. Над онима који би примили веру окупатора каткада су чињене и „истраге", као над обичним издајницима.

4. Услед племенског, обично тешког начина живота, временом су изграђене и одређене карактеристике у менталитету и психологији људи. Ако је требало устати противу Турака, племена су обично била сложна. Међутим, у мирна времена често је суревњивост, егоизам и физичка снага појединих од њих долазила до правог израза.

Племеник је иначе део целине без које не би могао лако да опстане. Он ту целину, која свагда стоји уз и иза њега, стално пред другима представља. Зато он, колико год може, својим понашањем и настоји да тој својој заједници чува част и углед. Не ради ли тако, не може да рачуна на њену заштиту. Одбрана целине и угледа племена је, дакле, дуг сваког њеног члана. Због тога што не само неки самовољни органи турске власти већ и непосредни суседи (припадници другог племена) могу да насрну на нас, наше планине и нашу територију уопште, чланови племена су стално на опрези и под оружјем. У племену се не броје куће и домаћинства онолико колико пушке. Није без разлога песник казао „одбрана је с животом скопчана". Отуда јунаштво као особина избија у први план при вредновању људи. Бити јунак и добар човек у црногорском племенском друштву значило је једно исто. Због тога се, и пре свега, желе мушка деца. Она се једино и броје у децу. Чим одрасту, биће одбрана и узданица племена. Крвна освета у племенском друштву постала је закон. Осветити убијеног сродника (рођака и племеника) постала је не само друштвена већ и врста религиозне обавезе. Јер, убијени „нема мира" докле га не освете.

У роду, односно братству (па чак и у племену док је оно било мало и ако га је везивало заједничко порекло), забрање-

но је међусобно ороћавање женидбеним везама. Покуша ли неко то да уради, заједница му смета. Може због тога и да га отера из своје средине и са своје територије. У старини су таквога могли и да „заспу камењем" (каменују). У новије време нестало је таквих окрутности.

Да би, међутим, сродднички односи могли (и кроз неколико генерација) да се лако разазнају, у племенским заједницама је изграђена веома богата и врло прецизна сродничка терминологија. То је и најбогатија и најодређенија терминологија сродства код наших народа.

Племенски човек не говори о љубави (нарочито не о сексу). То не приличи озбиљним људима, особито ратницима. Али, брак је озбиљна установа. Из њега долазе потомци, замена старијих и одбрана. Ако је муж према својој жени био каткада и груб, није му се замерало. Рекло би се „треба да се зна", а и види и осети, чија реч има да се слуша. А то је реч мушке главе, бранича породице, ратника.

Послови су били доста строго подељени на мушке и женске. Жена има више послова. Осим косидбе и орања, она ради све пољске послове, док су чување деце, спремање хране и припрема материјала за одећу и обућу њени послови. На неке такозване мушке послове као да је утицало стално време несигурности и ратовања. Тако, мушкарац рецимо не жање жито, не музе стоку, не носи предмете на глави или упрћене на леђима. Јер ако жање жито или музе стоку, он нема преглед око себе. Ако носи дрва на леђима па наиђе на заседу, не би могао брзо да реагује и да се брани.

Примити госта, чувати га и угостити био је не само људски ред већ и религиозна обавеза. Гост је у основи у невољи. Зато му и треба помоћи. „Убије ли ми неко госта, обавезан сам да га светим."

До задате речи племеник је много држао. То је била одређена мера части и „љуцкотине". Зајам се давао у четири ока, без присуства сведока.

Припадници једног племена наспрам припадника другог племена, у основи почињу да се такмиче у јунаштву, гостопримству, одржавању задате речи, поштењу, солидарности. Ако неко племе не може да буде јако као неко велико, мора да се труди да барем по људским особинама не изостане иза тог већег и снажнијег племена. А то опет значи да није горе од њих.

Јунаштвом се сматра и не клонути у невољи. За погинулим јединцем мајка се труди да ни сузу не пусти. Мушкарцу би се замерило ако би заплакао за умрлим дететом или својом женом.

Отрпети увреду, не планути, бити хуман и према непријатељима, то не може свако. Али, то се цени и о томе се дуго прича. Ако се, дакле, храбро браним од другога, ја сам јунак. Али, ако друге браним од себе, своје непромишљености, брзоплетости и „бестилука", онда сам више него јунак. То се назива чојством.

5. Раније се обично тврдило да је племенско динарско уређење било демократско. Међутим, демократије је било и могло да буде само међу мушкарцима, и то ратницима, који су могли у снази, вештини употребе оружја и храбрости да се надмећу. Према мање храбрим, а особито према кукавицама, није било демократије. Није је често било ни према малобројним братствима. Нарочито ако су она била нејасна и „незнатна" порекла. Понекад се са таквима нису ни ороћавали. Лепа и здрава девојка могла је од њих да се узме, чак и отме, али не лако и да се своја кћи или сестра дâ у такву кућу. „Сој" и „сојковићи" желели су да истакну своје порекло над онима за које су држали да су „несој". Сојковићи или „кућевићи" трудили су се да своје порекло доведу у везу са неком познатом историјском личношћу. Они запостављени, међутим, настојали су, ако су могли, да се „прибију" уз неку породицу која је држала да је значајнијег порекла. Несој, заправо нерод, био је не само онај незнатна порекла већ и онај који се није држао племенскога реда и племенске дисциплине. Неке старије породице и зато што су се бавиле рецимо ковачким занатом нису биле омиљене. Било је, дакле, бахатог (и неке врсте *расистичког*) понашања према малобројним и „слабијим". У сваком случају, кад се говори о племенском менталитету и демократији, ту се у међусобним односима подразумева и право јачега. Јачем племену свагда је била јача и правда. Таква је била племенска демократија. Разуме се ту припада и неједнака цена и неравноправан положај жене са мушкарцима. Жена се послушно покоравала таквој демократији.

6. Наша динарска племена, те минијатурне самоуправе, била су нека врста карике између несталих средњовековних националних држава и оних касније обновљених, које су настајале ослобађањем од турског ропства. Јер, у племену као локалној самозаштити и самоуправи, као врсти националне државице, која се као својеврстан вид опозиционе организације и формира на телу Турске Империје, чуване су сопствена национална свест и сопствена етничка особеност. Код оних који су прихватили ислам није било стварања племена. Њих је штитила „њихова" нова повлашћена религија и држава. Ислам је у турској држави био државна религија. Примањем ислама они су се одвајали и отуђивали од свог етничког стабла. Племе је, као печурка настањена на стаблу дрвета, било ипак нешто своје и домаће, организовано за себе и своје самоодржање. Племеник је често певао и причао о несталим средњевековним државама и заслужним појединцима из тога периода. Међусобне заваде у племену суде 24 изабрана главара. У даљој прошлости кад нечија кривица није могла да се докаже, он је имао да „стави руке у казан" (да вади твожђе из кључале воде). Дакле, и једно и друго (24 главара и мазија) радило се онако како је то прописано у Законику српског цара Душана. То је једно.

Друго, колико год да су била чувари народносне свести и могућни израз организације противу турске политике, толи-

ко су племена постала и место и оквири за одржавање и конзервирање старијих појава и елемената из живота и културе уопште. Ту је, на пример, заједничка или колективна земља (комун), право сродника на „пречи" откуп земље коју продаје сродник, одржавање крвне освете као и непротезање тог обичаја на жену.

И у најновије време, кад су се дојучерашњи племеници нашли у оквирима своје државе и државе модернога типа, било је неспоразума и сукоба између појединаца и државе око схватања власти, својине или права.

Mirko Barjaktarović

WHAT KIND OF ORGANIZATION WAS A TRIBE IN MONTENEGRO

— summary —

This supplement deals with the tribes in Montenegro. These communities, the time and the circumstances in which they were formed are discribed, as well as the importance of these organizations for ethnical and national preservation and their role in the conservation of some cultural phenomena.

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XXXV
Bulletin of the Ethnographical Institute, vol. XXXV
Београд 1986, УДК 781.91:886.1/2—3.09

Андријана Гојковић

НАРОДНИ МУЗИЧКИ ИНСТРУМЕНТИ У ДЕЛИМА ЈАНКА ВЕСЕЛИНОВИЋА*

У српској књижевности мало је писаца који су били толико и тако дубоко народни као што је био Јанко Веселиновић (1862 — 1905). Он не само да се родио на селу већ је и сам, као учитељ, живео сеоским животом и добро га познавао. Волео је своју Мачву, питому и равну, срећну и задовољну из доба пре три рата и економских криза (пре 1876) које су, касније, оставиле тако дубоког трага у дотадашњем патријархалном задружном животу богатога мачванског села. Он је у својим делима сликао мачванско село у доба „најтешње породичне и сеоске организације, колективног духа, патријархалног морала, самоодрицања, послушности, душевности, побратимства, позајмица, моба, целог оног чврсто организованог моралног и економског живота на селу".[1] Истина, он је све сликао помало разнежено, идеално и идеалистички, са пуно животнога оптимизма. Иако је писао разне приповетке (војничке, београдске, историјске), ипак се његове *Слике из сеоског живота* и роман *Сељанка* могу сматрати његовим највреднијим и најверодостојнијим прилозима познавању нашег села тога доба. По етнографским вредностима та се дела могу упоредити са делима *Живот и обичаји народа српског* од Вука Ст. Караџића и *Живот Срба сељака* од Милана Ђ. Милићевића. Свако ко проучава народни живот са било ког аспекта, у поменутим делима Јанка Веселиновића може пронаћи понешто за себе.

С обзиром на то да Јанко Веселиновић село посматра као идеалиста, сањалица, лиричар и да описује само ружичасту страну многобројних прела и села, слава и преслава, свадби и крштења, мора се очекивати да у таквој средини, где све одише задовољством и радошћу, има пуно песме и свирке. Тај пасторални амбијент има, наравно и своје одговарајуће инструменте. То су, пре свега, двојнице и свирале.

> ... А отварају се вратнице на авлијама и чобанчад изгони стоку. Красни су то дечаци. Са највећим достојанством затурили хајкаче на рамена, а до земље им висе дугачки бичеви. Понеки пуца бичем и узвикује „ајс, хој!" ... а неки опет дува у свиралицу или двојнице. А из авлија се чује блека малих јагњаца или телади ...[2]

---

* Одељак из рада *Народни музички инструменти у делима српских писаца од XIX века до другог светског рата*

[1] Јован Скерлић, *Књижевне студије*, Прва књига, стр. 57 — СКЗ 250, коло XXXVII, Београд 1934.

[2] Пустињак, стр. 53 — Слике из сеоског живота III, СКЗ 199, коло XXX, Београд 1927.

Сеоска идила, коју је он описао у својим делима, једино је могла да се развија и живи кроз здраву, веселу, безбрижну песму и свирку, кроз инструменте којима су се музички могли исказати и изразити сви могући преливи и нијансе љубави, бола, чежње, радости... А то су за Јанка могли бити само они наши „идилични" народни инструменти, свирала и двојнице. Нарочито двојнице. Њихове је звуке обилато користио чак и у позоришном комаду *Бидо* (слика из сеоског живота, у пет чинова с певањем). Осим тога, све те многобројне мачванске песме које је он унео у комад *Бидо* постале су брзо популарне не само у Србији него и у крајевима у којима је било Срба.

Зато кад у својим делима помиње свирале и двојнице, оне су тада саставни, неразлучиви део тога амбијента, са оним дејством и улогом које су га два инструмента тада стварно и имала у сеоској средини, међу српским сељацима. Из Веселиновићевих текстова се осећа да ти пасторални инструменти и на њега самога имају неког посебног утицаја, да му леже, да су то баш они прави инструменти којима народ може изразити све своје радости, боли, весеља у пасторално-идиличним тренуцима. Као својеврсна потврда његове специјалне разнежености, кад су биле у питању свирале и двојнице, може да послужи и песма, нека врста некролога, посвећена Јанку Веселиновићу, а објављена у „Делу"[3] одмах после његове смрти, у којој аутор тога посмртног слова није могао а да их не истакне:

... Умукните часом
Фруле уз пратњу песме тако сетне!
. . . . . .
. . . . . .
Двојнице меке јецале су гласно;
„Умро је он! . . . . . ."

И баш због тога што је тако дубоко и тако добро познавао народни живот и народну душу, Јанко Веселиновић и у својим делима прави ону тако рећи неприметну разлику у погледу употребе свирала и двојница, која је — иако су оба пастирски инструменти — и те како у народу постојала. Звуци двојница разлежу се у разним идиличним приликама, било да је у питању сањарење:

Месец беше у уштапу... Боса се наслонила на прозор и гледаше дуге сенке дрвета што беху прекриле улицу. По неки цвркут зачује се. По нека кола или по неки сељак прође улицом. Лавеж паса орио се по свему селу, а са дна села чуо се тихи и тужни звук двојница[4]".

---

[3] Милорад М. Петровић, *Јанку*, Дело, књ. 35, св. 3, стр. I, јуни 1905.

[4] Бела врана, стр. 47 — Слике из сеоског живота III, СКЗ 199, коло XXX, Београд 1927.

— или треба са њима да се разгони сан:

> ... Тек заиђе за кућу, а већ чујеш двојнице.
> И онда обилази њиве и пашњаке. Његове двојнице разгоне му сан, а кад му се баш придрема, тада простре свој поњаветак и прилегне...[5]

— или да се њима намаме девојке:

> ... Па још кад засвирам у двојнице — е, домамио бих је чак из доње мале...[6]

— или да се најаве састанци:

> ...И Миљевића травњак и њиве, и ливаде, и мобе — све то беху састанци... Љубица је требало само да чује двојнице, па не би је чета задржала; а њему да чује „Мој Ђердане", па да баци и мотику, и срп, и да остави бона оца и матер на постељи...[7]

Међутим, свиралица, односно свирка на њој, много је више знак живота, радости живљења:

> Красне су јесени код нас. (Говорим о „раној" јесени)... Све око тебе опомиње те на живот: онај звук свирале, она песма девојачка, говор људи, шкрипа кола, лупање ветрењача, лавеж паса, хуктање сове — све то смешано, пре те задовољава, него што ти смета... Кад би готов пођосмо. Он извади иза појаса свиралицу, и отпоче свирати. Ја иђах најлак крај њега пушећи, и слушах, како се разлегаху звуци његове свирале.[8]

Звуци свиралице се разлежу на прелима и селима где се окупља сеоска младеж на забаву и забављање:

> Ја се насмејах, а он извади иза појаса његову свиралицу и извијаше неке чудновате арије...
> Колико сам знао о прелу пре — а колико сада! Оно што су беседе, балови и села варошкој омладини... то су прела сеоској.[9]

Свирала је била и инструмент чији су звуци имали магично дејство да увуку у коло:

> ... Из забуне извуче је свирала. Момчад појури у коло, а девојке за њима...[10]
> ... Кад јекну свирала, ја је опет позовем у коло...[10a]

---

[5] *Чича Тома*, стр. 51 — 52 — Слике из сеоског живота II, СКЗ 54, Београд 1889.

[6] *Чини*, стр. 213 — Целокупна дела I, Библиотека српских писаца, Београд.

[7] *Девојче*, стр. 401 — Целокупна дела I, Библиотека српских писаца Београд.

[8] *На прелу*, стр. 17 — 18 — Целокупна дела I, Библиотека српских писаца, Београд.

[9] *На прелу*, стр. 40 — Целокупна дела I, Библиотека српских писаца, Београд.

[10] *Девојче*, стр. 397 — Целокупна дела I, Библиотека српских писаца, Београд.

[10a] *Свекрва*, стр. 73 — Слике из сеоског живота III, СКЗ 199, коло XXX, Београд 1927.

А то српско коло играло се кад год је за то било прилике. У оно доба била је то једна од могућности да се сретну момци и девојке; истовремено, била је то и прилика да се играчи надмећу у игрању и покажу сву гипкост, лакоћу и вештину играња; а била је то и прилика за свирача да покаже сву своју вештину у свирању, да покаже сву своју способност усклађивања свирке на свирали према најбољим играчима, при чему је свирач изгарао заједно са играчима изводећи разна брза кола:

> Недеља је. На сеоском раскршћу игра коло... Најлепши венац на свету — то је коло! Ту је цвеће, ту је лепота. Све младо, све лепо, све здраво и крепко, све обучено чисто, све умивено и очешљано; зар има штогод красније на свету?! Треба видети само свирача како поносно дува у своју свиралу, како застаје пред бољим играчем — али сада треба видети и играча, па да се дивиш вештини и лакоћи. О, заплеће ногама, о бије ногу о ногу, о, тресе се сав, као да га је пролетница ухватила, а уз то изброји понеку „масну", да девојчице морају оборити главу... Коло расте све веће и веће; девојке ситно колају, рекао би и да не играју, да не видиш како им бркећу округла прса...
> „Коловођо, цвеће наше!
> „Да сам ја где си ти,
> „Ја бих боље него ти!..."
> На овај прекор коловођа Стева — први играч а и радин у селу — потскочи... Као да вихор дуну! Ситно колане замени жива игра: зазвечаше талири и цванцике на врату девојачком и затутњи земља под ногама младића... Коловођа игра — земље не додира. Свирач за један час обиђе све коло, и непрестано дува...[11]

Наравно, да би се постигла таква виртуозност свирања на свирали, морало се и учити и вежбати. Вежбало се по највише уз чување стада, јер тада је било и највише слободног времена за такве ствари:

> ... Он мени предаде да чувам марву. Изјутра, како устанем, а ја торбицу, ако је мрс, парче сланине или сира; а ако је пост, главицу-две белог или мрког лука и парче 'леба — па за марвом. Ако сам у потесу, ја нађем још деце; саставимо марву сви заједно, па се играмо... Ако сам гдегод сам, а ја седнем на врљике, узмем моју свиралицу, па свирам до миле воље.[12]

Међутим, учило се углавном од старијих. Ту огромну жељу мачванског сељачета да добије свиралицу како-би на њој „изучио да свира" све оне мелодије које су се тада у том крају свирале, Јанко Веселиновић је изванредно описао у причи *Мали певач*.[13] Осим топлине тог описа, из кога се осећа исконска же-

---

[11] *Одбегла*, стр. 41 — Целокупна дела I, Библиотека српских писаца, Београд.

[12] *Мали Стојан*, стр. 121 — Целокупна дела I, Библиотека српских писаца, Београд.

[13] *Мали певач*, приповетка, посвећена српском сељачету које жуди за свиралицом, због дужине није могла бити наведена као пример у тексту — Слике из сеоског живота II, СКЗ 54, Београд, 1899.

ља да се постане добар свирач на свирали и тако дође до изражаја као појединац у своме колективу, у тој причи има још неколико драгоцених података: већ крајем XIX и почетком XX века свирале су у том крају куповане у дућану; у том крају се употребљавају и велике и мале свирале; свирање се учи од старијих свирача, али и самостално, слушањем циганског певања, и певања уз гусле; на свирали се свирала и *Ваљевчица*...

У Мачви се, међутим у то време није свирало само на свирали и двојницама. Ту су и разни цигански свирачи и певачи који су успели да се прилагоде музичком укусу и жељама становништва, па су се и по мачванским варошицама разлегали песма и свирка многих циганских дружина које су живеле у томе крају. Познато је да се Цигани, поготову свирачи, увек настањују у богатим и плодним пределима где себи могу лакше да зараде за живот. Зато није ни чудо што их је богата Мачва толико привлачила и што су се они баш у њој тако масовно настањивали. Они су у тим крајевима, где је народ волео да се весели и пева, имали врло добру прођу као свирачи. У Веселиновићевим делима се уочава да се на свирали свирало недељом и празником, али да приликом прошевина и свадби, на вашарима, као и на дан великих празника као што су Цвети, Ускрс и сл. свирају „музике", свирају Цигани:

> ... Сврши се и прошевина и испит и свадба... Лупа онај велики бубањ, звече санови, свирају „музике", а ја седим у кући, запалио лулу, па мислим о Пави.[14]

Па и српско коло, тај „најлепши венац света" које је до изнемоглости играло недељом уз звуке свирале, знало је исто тако темпераментно и неуморно да заигра уз звуке циганске музике:

> Тамо на пољани игра коло „Поцерку". Милан Рељин коловођа, а до њега Миљана из „Ратковца" (мале) тресе а народ стао око њих те гледа чудо од девојке... Дугачки Спасоје пресавио се, пребацио гуњ преко левог рамена, изврљио око, па виче на два Циганчета што му свирају:
> — Свирај бре!... Ако нестане пара продаћу чизме с ногу!
> — А на ногама му неке искривљене сланице...[15]

Наравно, Цигани имају другачије инструменте од свирале и двојница. Њихови су инструменти сушта супротност тим инструментима финог, нежног сетног, чежњиво-узбудљивог звука. Њихови су инструменти громогласни, од њихове свирке мора

---

[14] *Луда Велинка*, стр. 334 — Целокупна дела I, Библиотека српских писаца, Београд.

[15] *Преслава*, стр. 23 — Слике из сеоског живота III, СКЗ 199, Београд 1927.

све да јечи и одјекује. Зато код њих уз ћемане, грме санови, добоши, велики бубањ:

> Дође и тај дан. Сватови се почели окупљати... Старојко довео и Цигане, ту су ти ћемане, санови, добош и велики бубањ. Нема, него јечи.[16]

Иако су Цигани свирали на другачијим инструментима од оних на којима је свирао мачвански сељак, они су свирали оне мелодије које је волео тај мачвански свет (на пример *Поцерка*). Иако су свирали често и на искварен и погрешан начин (и мелодијски и језички), они су, и поред тога успели да својом свирком придобију народ, тако да су били на цени најпре у својој околини, а касније и шире, по целој Србији. Шабац је нарочито био расадник циганских свирача (сетимо се само Цицварића) тако да није чудо што су циганске дружине освајале вашаре, свадбе, преславе, и што су уз српске песме певане и босанске севдалинке, које су пуне дерта, чежње, страсти. Ни сам Јанко није остао имун на севдалинке, па је чак 1895. године издао и збирку песама под насловом *Севдалинке — народне бисер песме.*

Међутим, ти исти Цигани, кад су свирали за своју душу, у својим махалама, куцали су уз шаркију. С обизром на то да се овај део Србије граничио са Босном, па је ту живео и добар део становништва босанског порекла, није ни чудо што се у градским махалама (понајвише циганским) севдалисало уз звуке шаркије:

> ... У тај пар зазвуча шаркија у Муратовој башчи, јекну мушки глас топлу севдалинку...[17]

— што се помоћу шаркије ашиковало:

> ...Једна гомила иђаше улицом, за њом пристајаху дјеца. Онај напријед куцаше у шаркију и пјеваше:
> „Бог убио ту нову механу!"...
> Кад беше спрам Умијаниног пенцера, јекну друга пјесма:
> „Ајде, душо, да ашикујемо!"[18]

— и што се уз звуке шаркије завршавао дан у тим махалама:

> А на улици живот. Жене још сједе пред кућама, — „рекла" — „казала" — оговарају цио свијет; дјеца трче по шору, деру се и бацају једно другом прашину на главу, а из механица се чује шаркија и пјесма...
> Тиме се обично завршује дан у махали...[19]

Међутим, Цигани су мештане и богате мачванске становнике понајвише и понајчешће увесељавали свирком на ћеманету. Оно што су биле зурле уз бубањ у јужним крајевима Србије, то

---

[16] *Кумова клетва,* стр. 26 — Слике из сеоског живота II, СКЗ 54, Београд 1899.

[17] *Умијана,* стр. 33 — Целокупна дела I, Библиотека српских писаца, Београд.

[18] Ibidem, стр. 44.

[19] Ibidem, стр. 27.

је било ћемане мачванским циганским дружинама. Они су нарочито са тим инструментом добро пролазили у тој средини богатих и донекле обесних сељана, која је више волела „фијолину" од гусала:

> Чаша по чаша, и мој се ћата зажарио у образима. Чешће узвикује „Факт", „факт"... А већ узречица „да-да!"... „но-но!" отимаше све више маха. / — Умете коју песму, госпо'н учитељу? / Понеку. / — Дете, молим вас! / И ја отпевах једну. / — Их!... Их... Пријатељ—Бурица!... Пријатељ—Бурица! ...па што ниси добавио цигане — па пошто је!... / Та, пријатељу... / — Што ће ти цигани? Ето гусала, а Мијат зна гудити да памет стане!! — рече чича-Сима / — Каке гусле!... Што ће ми гусле? То су слепачка посла!... „Фијолину" ми дај! ...Па кад јекне, нек ми трипут у срцу одјекне!... / — Шта му то 'оћеви? / — „Фијолину"!... / — А шта му је то? / Ћемане — рекох ја. / — Па што лепо не каже!... Иди—де, дијете, зови Перу Циганина.[20]

Интересантно је да гусле, понос српске јуначке традиције, у овој богатој мачванској средини нису имале оно место и ону улогу у народном животу као у горштачким крајевима. Гусле су у плодној Мачви више сматране слепачким инструментом, које су служиле разним богаљима и слепцима да зарађују себи за живот:

> ...Ту је било слепих, који су уз гусле богорадили, да им добри људи штогод уделе...[21]

На мачванског сељака утицала је друга врста музике, њега је распаљивала бучна циганска музика, и она је била та која је могла да у њима изазове не само весела и безбрижна расположења него понекад чак и јуначка:

> Већ и Цигани свирачи пробише главу. Песма њихова није дала спавати:
> „Пушка пуца, а топови ричу,
> А јунаке оружане вичу!"
> И кад запевају, а у твојим жилама проструји нешто врело, твоју душу обузме неко јуначко расположење да би био готов у ватру скочити![22]

Међутим, ту сам Јанко ништа није могао да измени. И он сам, иако је био под снажним утицајем народне уметности, иако је и сам гудео у гусле, па чак и на концертима певао народне песме уз гусле, признаје да оне „звуче некако чудновато" и да су им „звуци монотони" — ма да га ти звуци ипак на неки начин „запањују".

---

[20] *Сметењак*, стр. 443 — Целокупна дела I, Библиотека српских писаца, Београд.

[21] *Самртна чаша*, стр. 164 — Целокупна дела I, Библиотека српских писаца, Београд.

[22] *Биров*, стр. 383 — Целокупна дела I, Библиотека српских писаца, Београд.

> То је један члан мог друштва. С њим проводим зимње вечери поред чаше, песмарице или гусала, и немаш појма како ми пријатно пролазе те вечери. Омилела ми књига, јер им читам и слушам њихова резоновања, која су врло интересантна. Омилеле ми гусле, јер ми звуче некако чудновато; из њиних монотоних звукова запањује ме некакав чудноват живот, који осећам у својим грудима, мада се тамо скрио као мали попак под топло огњиште. Не можеш појмити колико то силно утиче на ме...[23]

То је унеколико разумљиво. Јанко Веселиновић је и сам био дружеван и веселог темперамента, прави весељак и добар певач, па су му сигурно више одговарали инструменти чијим су се звуцима могла изразити сва душевна збивања, од „монотоних звукова" гусала, које су одувек имале неки морално-дидактички карактер и призвук. Али, како је он рођен у крају Србије у коме су се почетком прошлог века одиграле најкрвавије борбе за слободу и где су још у то време биле врло живе успомене на њих, а како је био и сам под утицајем народних умотворина које је веома волео, он је и лично гудео на гуслама, певао народне песме и надахњивао се уз њих епопејом народне прошлости и ослобођења. Међутим, ипак тај свој став он није био у стању да пренесе у толикој мери и да та наметне мачванском сељаку, који је живео у изобиљу и који је, и поред своје националне свести, ипак гусле сматрао више „слепачким инструментом", поготову када је уз њега могла и морала чак и жена-слепица да проси!.

> ...Јела слепица села код капије па удесила и пева уз гусле *Бана Милутина и Дуку Ерцеговца*, а народ се окупио око ње па слуша и баца крајцере у њен зелени топрачић...[24]

На крају је можда потребно изнети још један занимљив податак у вези с Јанком Веселиновићем и његовим афинитетом за музику. Поуздано се зна да је Јанко био музикалан и добар певач, и да је као такав био врло радо виђен у београдским боемским круговима. Међутим, још се са потпуном сигурношћу не зна да ли је Јанко и аутор мелодије на стихове Ђуре Јакшића под насловом *Једној несташној девојци*. Претпоставља се да би он то могао бити. Наиме, у једном аутобиографском податку он износи: „Један из друштва упита ме: знам ли коју Ђурину песму. И ја отпевах: „Зар пољубац мени старцу?"... Почесмо се натпевати те нас дочека и зора."[25] С обзиром на то да нема никаквих других података и да је то једини податак да се та песма певала у то време у народу, постоји претпоставка да је ту

---

[23] *Писма са села*, стр. 175 — 176 — Слике из сеоског живота III, СКЗ 199, коло XXX, Београд 1927.

[24] *Преслава*, стр. 23 — Слике из сеоског живота III, СКЗ 199, коло XXX, Београд 1927.

[25] *Цитат према: др.* Милан П. Костић: *Ђура Јакшић и наша музичка уметност*, Звук 55/1962, стр. 568.

мелодију могао компоновати баш сам Јанко Веселиновић.[26] Било би заиста значајно настојати утврдити да ли је та претпоставка тачна, јер би то био још један квалитет овога нашег песника мачванског села, који је и последње дане свога живота провео опет на селу, где је и умро међу тим сеоским светом у који је био заљубљен, који је неизмерно волео, са којим се био саживео и у коме је настојао да схвати сва његова осећања, и који је ишао и тако далеко да се чак и онда, кад је једно време живео у Шапцу и Београду, није раздвајао од сељачког одела његовог, мачванског сељака.

---

[26] Др. Милан П. Костић, *Ђура Јакшић и наша музичка уметност*, Звук 55/1962, Београд.

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XXXV
Bulletin of the Ethnographical Institute, vol. XXXV
Београд 1986, УДК 397(997.1)

Милина Ивановић

ВАЉАВИЦЕ У ВРАЊСКОМ КРАЈУ

„Врањски крај обухвата простор крајњег јужног дела југоисточне Србије и има веома специфичан географски положај, јер се налази између државне југословенско-бугарске границе, на истоку, републичке србијанско-македонске границе, на југу, САП Косова, на западу, и Лесковачког краја, на северу, тако да се непосредно граничи са три посебне политичко-територијалне целине и једном изразитом функционалном целином (Лесковачки крај)."[1] Према последњој регионализацији простора ужег подручја СР Србије, Врањски крај се налази у саставу јужноморавског региона. То је јединствена просторно-функционална целина чији је центар град Врање, коме гравитира становништво седам општина: Босилеград, Бујановац, Владичин Хан, Врање, Прешево, Сурдулица и Трговиште.[2]

Како се ова област до скора убрајала у ред економски неразвијених подручја , то је допринело да се многи видови традиционалног начина живота, како у погледу духовне тако и у погледу материјалне културе, дуже одрже. Међу прежицима који одолевају времену су и ваљавице, које ће бити приказане у овом раду.

Кад су се појавиле ваљавице, у овом крају, тешко је дати неко ближе одређење. Међутим, судећи по најстаријим подацима који потичу из XVI века, сигурно нећемо погрешити ако кажемо да их је било и у средњем веку, а можда и раније. Ту претпоставку можемо поткрепити и тиме што је за рад ваљавица неопходна сирова вуна, а како су ови предели били претежно насељени Власима који су познати као сточари, то је вероватно још у њихово време било познато ваљање материјала.

Др Александар Стојановски наводи да је „ваљавичарство у Врањском кадилуку такође било заступљено, мада је, разумљиво, ваљавица... или справа за ваљање, ступање сукна... било много мање у поређењу са воденицама за брашно."[3] То је свакако један од најстаријих помена ваљавица у овом крају у литератури. Колика је потреба била за ваљањем материјала потвр-

---

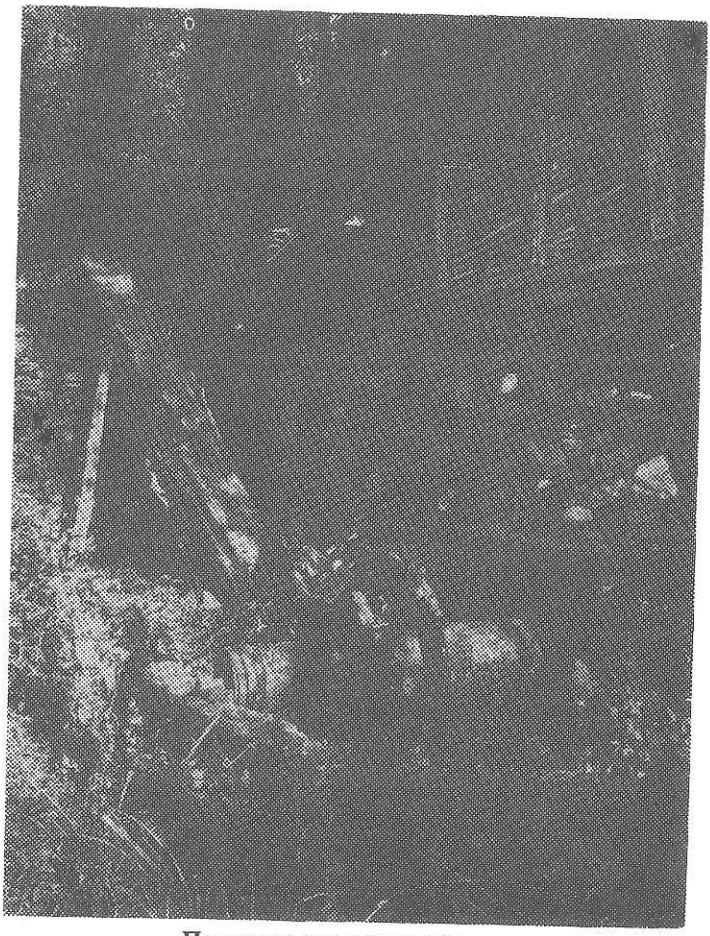
[1] Србољуб Ђ. Стаменковић, *Централна насеља и фундаменталне просторно-демографске особености њиховог комплексног функционалног подручја у Врањском крају*, Врањски гласник, XVII, Врање 1984, 230.

[2] Исто, 230.

[3] Др Александар Стојановски, *Врањски кадилук у XVI веку*, Врање 1985, 126, и даље „у попису из 1519. године избројали смо их само 10. Највише их је било у с. Градишту (3), а затим у Шајинцу и Шапранцу (по 2). У 1570. години било их је укупно 31, од којих су пет имале Горња Коћура, Козји Дол и Трговиште, њих три Пунушевце, а по две Јагленце (Клисура), Шајинце и Цеп."

ђује и податак да је током XVIII века и у самом граду Врању било десетак ваљавица подигнутих на Врањској реци.[4]

У литератури, за Врањски крај, скоро да нема података о ваљавицама макар и узгредних, за период XIX и XX века. Нешто мало података налазимо код Јована Хаџи-Васиљевића за предео Пчињу.[5] Персида Томић и Миленко Филиповић наводе да „на Пчињи и њеним притокама има неколико воденица. Раније је било много ваљалица. Последња у Радовници радила је до 1948, а две у Стајовцима раде и сада (1949)."[6] У монографији о



Погонски део ваљавице
(село Изумно код Врањске Бање)

---

[4] Борислав Андрејевић, *Основне карактеристике развоја Врања крајем XVIII и током XIX века*, Врањски гласник XII — XIII, Врање 1979, 250.

[5] Јован Хаџи—Васиљевић, *Јужна Стара Србија — Прешевска област*, I, Београд 1913, 50 — 51.

[6] Миленко Филиповић — Персида Томић, *Горња Пчиња*, Српски етнографски зборник, књ. 3, Београд 1955, 30.

врањском Поморављу, Видосава Стојанчевић помиње ваљавице у Кацапуну, Равној Реци и Јелашници.[7]

Како су подаци у литератури доста оскудни то је рад писан на основу прикупљене теренске грађе, при чему се тежило да се у писању задржи што више локална терминологија. Истраживањем су обухваћена села: Изумно, Мијовце, Широка Планина и Шумата Трница.

Под ваљавицама се подразумевају зграде и све врсте направа (справе и уређаји), као и њихов рад, које директно или индиректно користе снагу воде за добијање ваљаног сукна („клашња").

Тканине које су ткане од вуне доста су танке и прозирне, често се видљивим нитима основе. Ваљањем а претходно прањем под јаким притиском воде, постају гушће и чвршће, јер, ваљањем у ваљавици, и „деловањем воде вунене тканине се најпре оперу, чиме се одстрањује велики проценат нечистоће, а затим се одстрањује сувишна масноћа вуне. Притиском и ударима воденог млаза или дрвених маљева, уз стално квашење хладном или топлом водом, вунена влакна се најпре распореду, а затим замрсе и сједине како унутар тако и по површини тканине која се скупља, сабија, увлачи и добија замршени пустени изглед, после чега се, тешко виде или никако не распознају нити основе и потке, а сама тканина постаје збита, густа и тешка али добија мекоћу, гипкост па и сјај".[8]

У процесу ваљања вунена тканина се доста скраћује, што је условљено начином ткања материјала, врстом вуне употребљене за ткање и дужином ваљања материјала у ваљавици. Проценат сакупљања тканине износи од 15 до 30%, како по дужини тако и по ширини тканог материјала. Најпогоднија вуна за ваљање је од оваца чија је дужина длаке (власи) око 5 cm.

На истраженој територији, по казивању саговорника, а и из неких података из литературе, у не тако давној прошлости било је много више ваљавица које су радиле и власницима доносиле приход. Данас углавном више не раде, напуштене су и препуштене зубу времена. Постоје више као споменици минулог доба, кад су биле неопходне у животу одређене људске заједнице.

Архитектура и делови ваљавице

Пошто је за рад ваљавица неопходна већа количина воде са природним падом, оне се искључиво граде поред реке, и то са оне стране са које је јазом лакше воду довести до ваљавице. Граде их углавном сами власници, најчешће на сопственом имању. Ако је ваљавица својина једног човека, онда ју је он гра-

---

[7] Видосава Стојанчевић, *Врањско Поморавље*, Београд 1974, 157.

[8] Миодраг Хаџиристић, *Ваљавичарство у Македонији и суседним областима*, Београд 1965, 1, (необјављена докторска дисертација).

дио сам или уз помоћ неког искуснијег ваљавичара. Ако је више власника-ортака (углавном су то браћа), онда заједнички граде ваљавицу. „У прошлости су имућније породице и породичне задруге у оквиру окућнице, подизали ваљавице. . .".[9]

За градњу, не толико за зграду колико за њене делове, потребно је велико искуство, али и знање и умешност. Мада су сви објекти грађени до средине XX века[10] и мада је за њихову градњу биран што квалитетнији материјал, зуб времена ипак чини своје. Поједини делови се временом хабају, пропадају, па се стога замењују, али се објекти не граде изнова, већ се тежи да се надомести најквалитетнијим материјалом који се у том тренутку може наћи. Тако се данас у једној ваљавици може наћи више врста материјала различите старости, али и различите врсте истог материјала (нпр. дрвета). Делови старијих ваљавица углавном су од дрвета чијој се обради није поклањало много пажње. Међутим, временом, пошто је квалитетног дрвета све мање и све се теже набавља, замени одређених делова, као и што бољој обради (ради дужег трајања) поклања се већа пажња. Често се може чути да делови нису направљени од исте врсте дрвета „јер се све теже може наћи", али се при том ипак пази да употребљено дрво буде бољег квалитета. Приликом сече и припремања дрвета врло су битни услови у којима је оно расло, (да није у јарузи, да је на сунчаној страни планине, и др.).

За градњу се употребљавају следеће врсте дрвета:

— *храст (дуб)*[11] — за делове који су у води;

— *цер* (замена за храст) — такође за делове који су у води;

— *буква* — за делове који нису директно изложени ударима воде;

— *брест* — део који придржава „валму" насупрот колу.

Зграда ваљавице је квадратне или правоугаоне основе. Зидови су од камена или дрвеног скелета са испуном од земље („долма" — бондрук систем. Ако су од камена, онда се зидови настављају директно на темељ, који је такође од камена, али је једним делом укопан у земљу. Међутим, ако се зидови граде у бондруку, темељи су врло високи (скоро до половине зграде у погонском и прерађивачком делу ваљавице), такође су од камена али са темељном предом која повезује те две конструкције. Камен је или сложен усуво или је повезан блатом, без посебне обраде. Обично су на згради један до два прозора различите величине (не много велика) и једна мало шира једнокрилна врата састављена од три до четири даске, чија је дебљина око 3—4 cm. Затварају се обичним или „специјалним" кључем. Осим тих отвора, постоји и отвор у зиду где пролази „валма", димензија око

[9] В. Стојанчевић, нав. дело, 230.

[10] Ваљавица у Мијовцу је подигнута у другој половини XIX века. Податак добијен од Момчила Златановића.

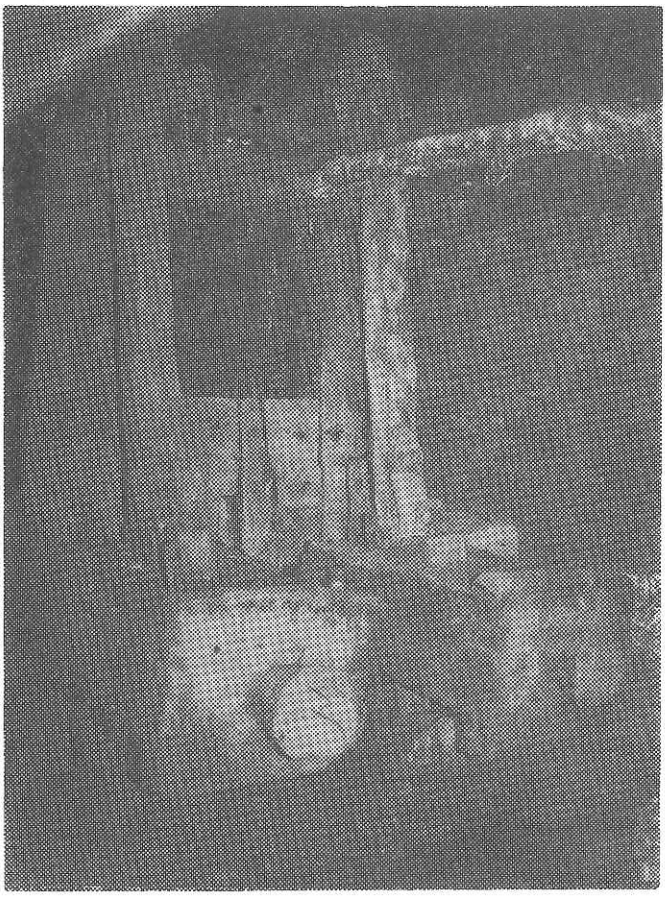
[11] „Дубом" се у овим крајевима назива стари храст.

80—100 cm, као и отвор где пролази „бука" која доводи воду до казана за загревање воде или „водене ваљавице".

Кров на зградама је троводан или четвороводан. Код троводних кровова са једне стране (део у крову) је „плот" (дирeци оплетени прућем и облепљени блатом). Кровни покривач је фалцовани цреп (ваљавице у Изумну и Мијовцу) или камене плоче (ваљавице у Пчињи).

Подови у свим ваљавицама претежно су од набијене земље, а мањим делом од дасака (простор око корита са маљевима).

Положај ваљавица у односу на реку је такав да се избегава евентуална поплава, али и да постоји што бољи доток воде. Како су углавном грађене на имању сопственика, није било потребно да имају више од једне просторије. Осим делова којима се доводи вода (јаз) и делова који покрећу систем маљева (бука, валма са воденим колом) све друго је смештено у згради. У тој просторији налазе се сви уређаји и справе али тако да су увек



Корито са маљевима
(село Изумно код Врањске Бање)

при руци. Делови ваљавице ван зграде јесу: *јаз, бука и валма са воденим колом.*

Зависно од тога на којој страни реке се ваљавица налази, вода се преграђује и посебним вештачким каналом, који се назива *јаз* (Изумно, Мијовце, Широка Планина) или *вада* (Широка Планина, Шумата Трница) одводи се један део воде из реке. Дужина тог одводног канала (јаза) зависи од удаљености објекта од реке, али и од висине са које вода пада.

На месту где се канал завршава прави се потпорни зид, обично од камена, да се не би скупљала већа количина воде која би подривала и евентуално срушила брану.

Простор кроз који вода пролази и долази у ваљавицу назива се *бука* (Изумно, Мијовце, Широка Планина, Шумата Трница). Зависно од тога да ли се буком вода доводи до казана, „водене ваљавице" или до воденог кола, одређује се и њена дебљина (односно шупљина одводног канала). Дужина буке износи до 3m. Бука којом се доводи вода до казана и водене ваљавице отприлике је исте дужине и дебљине, док је бука која доводи воду до воденог кола (те делове, заједно са валмом могли бисмо назвати и погонским делом ваљавице, што ће бити објашњено кад буде речи о технологији ваљања „клашња") знатно већих димензија. Израђена је од издубљеног стабла из једног комада. Ради се тако што се унутрашњост дубовог или церовог дрвета истеше, чиме се створи шупљина кроз коју пролази вода. Горња површина је такође затворена. Може бити целом дужином истог обима или се при дну незнатно сужава. У горњем делу належе на потпорни зид, а у доњем делу на хоризонтално постављену дрвену греду која је једним крајем углављена у темељ ваљавице, а другим — у земљу. На ту греду, такође хоризонтално, али под правим углом, належе дрвена греда која држи *валму.*

Валма се јавља као назив на целој испитаној територији. То је у ствари дебло дрвета, кружног или квадратног пресека, дужине око 4 m, направљена од доста чврстог и издржљивог дрвета. Мањим делом је изван ваљавице (око једна четвртина, док је већим делом у згради. На супротном крају у односу на буку, валма належе на дрвени трупчић, дужине око 1 m, који у Шуматој Трници називају *трупина,* и који треба да буде од што тврђег и издржљивијег дрвета јер трпи велико оптерећење. Најчешће се у ту сврху употребљава брестово дрво. На средини трупчића налази се метални део на који валма належе тако да се може окретати а де не испадне из лежишта. На тај део доведен је танак млаз воде, који приликом ваљања умањује трење и загревање метала.

На месту где маљеви падају (додирују) валму налазе се две *палце* (Изумно, Мијовце, Широка Планина, Шумата Трница), испод сваког маља по једна, а служе за регулисање висине маљева. То су две мање дрвене гредице у облику лопатица, које су провучене кроз рупе на валми али тако да се секу под правим углом па се стиче утисак да их има четири. Међусобно се учвршћују додатним дрвеним деловима.

Отприлике на око пола метра од зграде ваљавице, а отприлике на половини оног дела валме који је ван зграде, на месту где бука додирује тло, налази се *водено коло*, које има исти назив у свим испитаним селима. Његову основу чине две гредице, дужине око 1 m, које пролазе кроз избушене рупе на валми, секући се под правим углом, тако да стварају утисак да их има четири, а називају се *крстовима*. Крстови су међусобно повезани полукружним гредицама које називају *кривуљама*, а има их обично четири (делови између крстова).

На кривуљама су избушене рупе у које се углављују дрвене дашчице, дужине око 20 cm, лопатастог облика, а на целој испитаној територији називају их *перајке*. Има их до 24 Колико ће их бити првенствено зависи од величине воденог кола. Лопатице су доста лепо обрађене, често им је средина мало издубљена, тако да по облику подсећају на кашику.

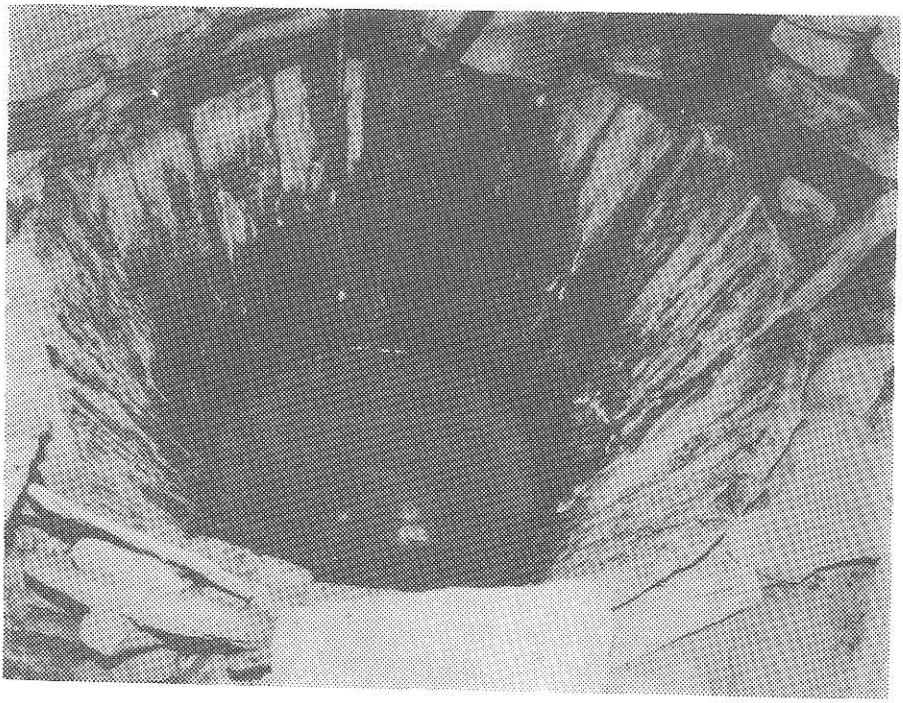
Делови ваљавице у згради су: *маљеви и корито* (прерађивачки део ваљавице), *водена ваљавица, огњиште са казаном* за загревање воде и *зид* или *клупа (полица)* за држање помоћног прибора.

Већ је поменуто да се три четвртине дела валме налази унутар ваљавице. Простор кроз који валма пролази у Мијовцу називају *видришњак*. То је, у ствари, простор коритастог облика, димензија око 200—100—100 cm чије је дно од земље, а стране су озидане од камена, у сухозиду.

На једној од страна (зависно од постављања ваљавице у односу на реку) налази се углављена дрвена конструкција која представља прерађивачки део суве ваљавице, а чине је *корито и систем маљева*. Корито належе на масивну дрвену греду која је целом површином углављена у сухозиду. На ту греду належе дно корита које је састављено од две дебље даске (око 4 cm дебљине), које су хоризонтално постављене тако да целом својом дужином належу на греду. Са стране се налазе по две даске мањих димензија које ужим странама належу на дно корита, скоро под правим углом, а које чине бочне странице корита. Најважнији и најзначајнији део корита је задња страница која у односу на дно и доњу греду, стоји нешто укошено (под углом од око 75°). Састоји се од три вертикално спојене даске које су са задње стране на три места повезане дрвеним гредицама (на крајевима и у средини) кроз које пролазе дрвени клинови. Међутим, задња страница корита не мора бити затворена целом дужином, већ само до половине, али су зато диреци који држе маљеве знатно масивнији. Цела та конструкција је статична и доста масивна јер једино таква може да издржи велико оптерећење које стварају маљеви, нарочито кад су у покрету (при ваљању). Маљеви директно належу на корито, односно, боље рећи висе. У горњем делу задњег дела корита, на месту на коме са задње стране належе гредица, налази се са сваке стране по једно рачљасто дрво које у свима истраженим областима називају *уши*, у које су углављени маљеви.

Маљеви се састоје из држаља дрвене гредице које су у горњем делу углављене у *уши* али тако да могу да осцилирају,

док у доњем делу пролазе кроз мањеве којима и директно ваља материјал. Мањеви су у облику трапеза и доста су масивни. Димензије маља су: доња ивица 100 cm, горња ивица 70 cm, ширина 50 cm и висина 30 cm. Са спољне стране су скоро равни, док су са унутрашње (стране окренуте према задњој страници корита) косо зарезани. На том косом делу налазе се *зупци*, којих има до осам.



Водена ваљавица
(село Шумата Трница)

Непосредно уз суви део ваљавице или у непосредној њеној близини, што зависи од величине зграде, налази се *водена ваљавица*, коју називају *дрсало* (Изумно), *дрсалица* (Мијовце, Шумата Трница, *кош* (Широка Планина, Шумата Трница).

То је удубљење у земљи, у облику левка чије је дно земља прекривена слојем шљунка или ситнијег камења (да се не мути вода, а и ради њеног лакшег отицања), док су стране од дрвених (храстових) дашчица. Горњи отвор је пречника 100 до 200 cm, а дубина 100 до 150 cm. У горњем делу, који је незнатно издигнут изнад површине земље или камена (дашчице обично вире 10 до 15 cm), зависно од тога да ли је обложена каменом или не, дашчице су или мало зарезане или су у једном делу оплетене жицом, као у Мијовцу „да вода не избаци клашње напоље". Дашчице су ширине 10 до 15 cm и належу једна на другу. Доњи део је зашиљен и набијен у земљу.

Као помоћно средство приликом убацивања, потапања, окретања и вађења материјала користи се *кука*. То је дрвени штап дужине око 150 cm, који на једном крају има природну куку.

Поред водене ваљавице налази се дрвена греда, једним делом учвршћена у зид ваљавице а другим за греду у горњем делу корита. На њу се веша материјал после вађења из воде (после прања), и за већу стабилност корита. У Мијовцу ту греду називају *упирач*.

У једном делу ваљавице, али не много далеко од прерађивачког дела, налази се огњиште са казаном за запревање воде. Озидано је од камена, са отвором са горње стране за казан и са стране за ложење.

Поред једног од зидова налази се дрвена клупа или полица за држање неопходног алата. У Мијовцу је то зид од камена, висине до половине зида ваљавице, а називају га *атал*.

Примање, мерење и обележавање материјала за ваљање

Постоји више начина примања материјала за ваљање. У прошлости, када је ваљавичарство било развијеније и клашње више у употреби, материјале за ваљање доносили су сељаци из истог села али и из суседних ,па чак и удаљенијих насеља. Ваљавичар је имао своје сталне муштерије и ретко се дешавало да се сарадња прекине. Та сарадња је често преношена с колена на колено (као и ваљавичарство). С обзиром на чињеницу да су ваљавице подизане на сопственом имању, често и врло близу куће за становање, ваљавичари су примали материјал или у ваљавици или код своје куће.

Доцније, а нарочито у новије време, ваљавичари су сами прикупљали материјал за ваљање. Углавном по материјал одлазе на сабор (вашар) или пијачним данима у оближња већа места, где сакупљају материјал који носе на ваљање, а затим га на исти или други договорени начин враћају.[12]

Приликом примања материјала он се мери. Примењиване су дужинске и тежинске мере. Сада су у употреби само дужинске мере. Дужинска мера је *аршин*, а износи од 65 до 75 cm. Њиме се мере сви материјали за израду ношње. „Аршин је направљен од металне шипке из једног или два дела која се могу увлачењем свести на половину или склопити „здипли" из два дела у један део."[13]

Старија мера за тежину је „ока" а новија „килограм". Њима је мерен углавном материјал који је имао специфичнији облик, као што су разне врсте прекривки и покривки. Да-

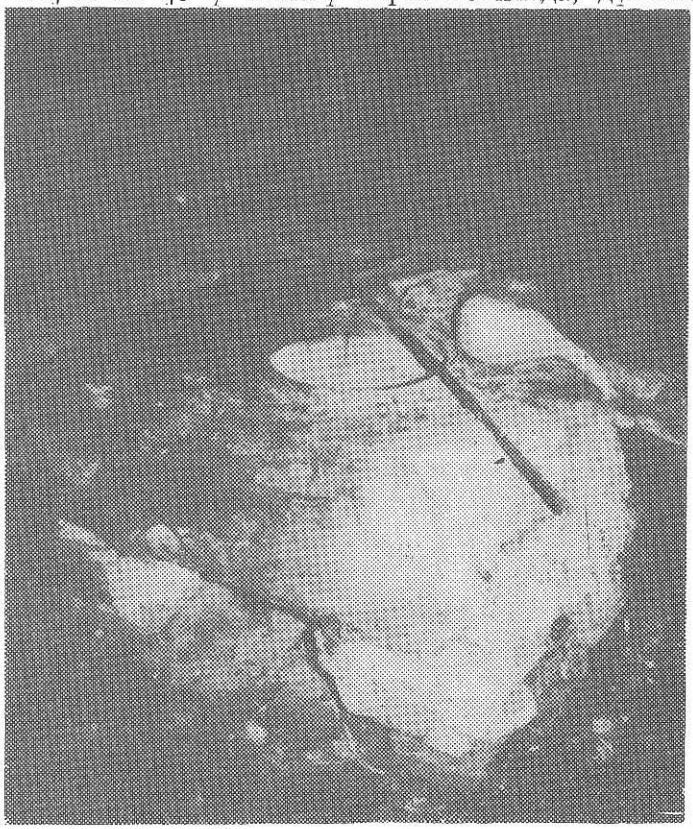
---

[12] Овакав начин сакупљања материјала нашла сам једино у Горњој Пчињи, где ваљавице повремено раде. Газда (ваљавичар) сваког петка силази у Трговиште ради узимања материјала за ваљање али и ради враћања изваљаног материјала.

[13] М. Х. Ристић, нав. дело, 46.

нас се тежинске мере више не употребљавају. Та врста материјала за ваљање се рачуна по комаду.

После мерења материјала, ваљавичар на примљено парче дрвета — *рабош* — одређеним знацима бележи примљену количину материјала за ваљање. Рабош може бити различитог облика. Најчешће је у облику паралелопипеда, дужине до 5



Огњиште са казаном
(село Изумно код Врањске Бање)

cm. За сваку прилику прави се нови рабош. Зато се не може догодити да се направе два потпуно иста. На једној његовој страни ваљавичар уписује одређене знаке, после чега рабош расече по половини (по дужини, али не целој) тако да један део остане (око 1 cm при крају), при чему се урезани знаци виде на оба дела. Већи део се ставља у материјал, а мањи, који у Шуматој Трници називају *кутра*, даје се власнику. Ознаке на рабошу подсећају на римске бројеве, а у употреби су:

— коси крст — знак за 100;
— једна коса црта — знак за 50;
— усправни жлеб — ознака за 10.

Приликом ткања, на крају трубе материјала, увек се утка мање парче тканине (платно и сл.), што је власнику такође један од знакова за распознавање материјала.

Припремање и ваљање материјала

Приликом припремања материјала за ваљање, ваљавичар мора водити рачуна о следећем:

— о боји тканине која се ваља. Тежи се да у једној тури ваљања увек буду материјали исте боје да се светлије тканине не би прошарале длачицама које отпадају приликом ваљања тамнијих материјала;

— о намени материјала који се ваља.

Пошто се материјал раздвоји приступа се његовом ушивању. Колика ће количина бити ушивена и припремљена за ваљање зависи од:

— броја маљева којима се врши ваљање;
— назубљености маљева;
— величине сандука у коме се ваља;
— јачине млаза воде која долази кроз буку;
— начина ткања материјала;
— врсте вуне која је употребљена за ткање материјала (јача и старија вуна теже и дуже се ваља, али и мање скупља, за разлику од слабије и млађе вуне која се лакше ваља, али се и више скупља.

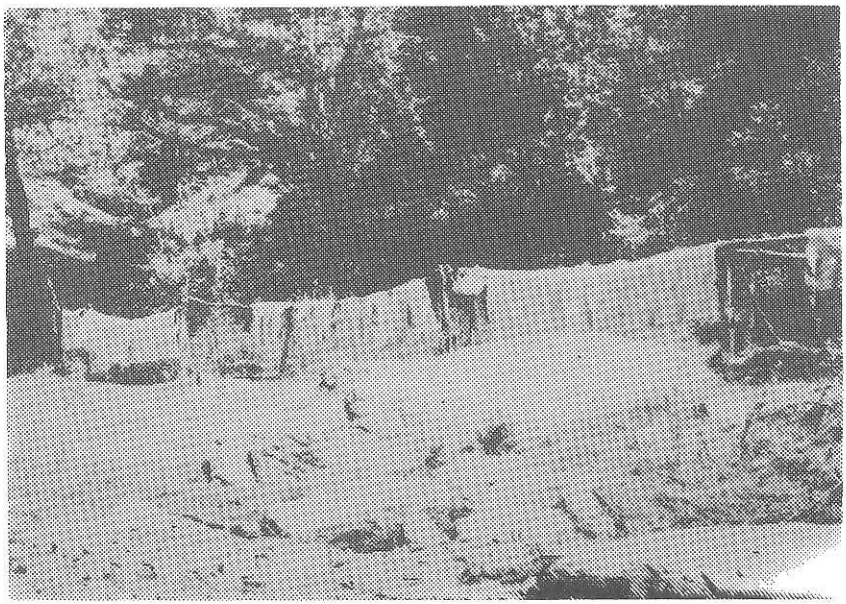
Кад се материјал распореди и припреми за ваљање, ушива се кудељним концем. Да ли ће се и колико пута пресавити приликом ушивања, односно колика ће бити његова дужина и ширина, зависи од величине корита у коме се врши ваљање. Начин ушивања, као и начин преклапања доста је значајан, јер од тога зависи да ли ће тканина бити добро изваљана.

После припремања материјала приступа се његовом ваљању, а претходно прању. Припремљен материјал (прклопљен и ушивен) најпре се убацује у водену ваљавицу, где се врши прво потапање материјала. Као помоћно средство користи се кука. Кад се заврши са потапањем, пушта се млаз воде, кроз буку, која услед јачине пада ствара водени вртлог („вир") који врти стављени материјал — *дрса га*.[14] Прање, које је истовремено и почетни стадијум ваљања, траје неколико сати, а највише 24 сата. Када се заврши прање, материјали се ваде и вешају на греду која се налази поред водене ваљавице, да се оцеде, а потом се стављају у сандук, где се врши суво ваљање. Ваљање почиње пуштањем воде из јаза у буку. Пролазећи кроз буку вода добија убрзање, пада под притиском на перајке, које покрећу водено коло. Коло директно належе на валму и покреће је. Покретањем валме покреће се и систем који држи маљеве (палце), подижући их до одређене висине, са које наизменично, један по један, падају на тканину поређану у кориту, гњече је, сабијају, а после одређеног броја удараца и окрећу. Током ваљања тканине се повремено квасе хладном водом „да се не прекину". Упоредо са сувим ваљањем загрева се вода у казану на огњишту, до кључања.

---

[14] Речник српскохрватског књижевног и народног језика ову реч на трећем месту под „б" објашњава као „ударати, туђи (сукно). — У ваљавици маљеви ударају клашње", књ. 4, Београд 1966, 740.

Када се заврши суво ваљање, тканине се ваде из корита и ређају на даске или клупу поред суве ваљавице, па се преливају топлом водом. Пре него што се прелију топлом водом, тканине се најпре мало растресу. Затим се поново враћају у корито да би се довршио процес ваљања. При ваљању, које траје од 24, а најдуже до 48 сати, зависно од врсте материјала који се ваља, повремено се проверава квалитет ваљања. Кад се тканина изваља, цео механизам се зауставља затварањем довода воде у буку.



Сушење изваљаног материјала
(Село Широка Планина)

Сушење изваљаног материјала

Кад се заврши ваљање тканина се вади из корита, рашива и носи на сушење. Суши се на отвореном простору, тако што се изваљана тканина пребаци преко греда (две греде вертикално пободене у земљу повезане трећом хоризонталном). Сушење се може вршити и качењем материјала на дрвене клинове који се налазе на једној страни ваљавице. Осушени материјал враћа се у ваљавицу, ставља на „тезгу" (дрвену клупу) и намотава у трубу, по дужини.

Плаћање за ваљање материјала

Плаћа се увек унапред, тј. за количину донесеног материјала, без обзира на процент скупљања у току ваљања. Плаћа се у новцу по аршину, дужном метру или по комаду, зависно

од тога шта се ваља. Цена се такође одређује унапред. Нисам успела да сазнам да ли се раније плаћало у натури. По казивању једног саговорника, пре десет година плаћало се четири хиљаде динара по аршину, односно 5 до 6.000 динара по дужном метру.[15] Данас се у Пчињи само за ваљање у воденој ваљавици (ваљају се само јамболије) по комаду наплаћује 2.500 до 3.000 динара.

Коришћење изваљаних вунених тканина

Вунени материјали, припремљени за ваљање, ткају се у четири нити („четворно"). Ткају се од вуне. Када се изваљају, вунене тканине се називају *клашње*, а употребљавају се за израду горњих делова мушке и женске одеће или за израду покривки и прекривки. Од дебљине ткања, као и од дужине ваљања зависи намена материјала.

Клашње које се користи за израду горњих делова одеће (доламе, јелеци, колије, чакшире, капути) јаче је јер је ткање тушће и збијеније. Врста клашња је и тканина употребљена за израду сточарских кабаница, које у овом крају називају *ћепе*, а у Пчињи се јавља и назив *кушљак*. С обзиром на то да чобанина треба да заштите од кише, али и од ветра и мраза, израђују се од тканина које су ткане доста густо и од дебљих нити вуне.

Поред тканина које се ваљају за израду делова одеће, ваљају се и тканине које се користе у покућству. То су разне врсте покривки и прекривки. У новије време највише се ваљају врсте прекривки за кревете коју називају јамболије. То је врста вунених тканина које се израђују тако што се приликом ткања испуштају вунени праменови, дужине око 10 cm.

Веровања у вези са ваљавицама и ваљањем

Не постоје веровања нити обичаји у вези са ваљавицама и ваљањем, као што је то случај са воденичарством. Ваљавичар у ваљавици може да ради током целе године. Најпогодније време за ваљање је у пролеће и јесен, због умерене температуре воде и ваздуха. Избегава се рад у ваљавицама у време „тежих" празника. Жене нису биле ослобођене ових послова. Помагале су, као и млађи, ако је за то постојала потреба.

Односи у ваљавичарству

Приликом сакупљања грађе и проучавања ове теме на терену, нисам успела да много сазнам о односима који су владали међу ваљавичарима. Из разговора обављених на терену, као

---

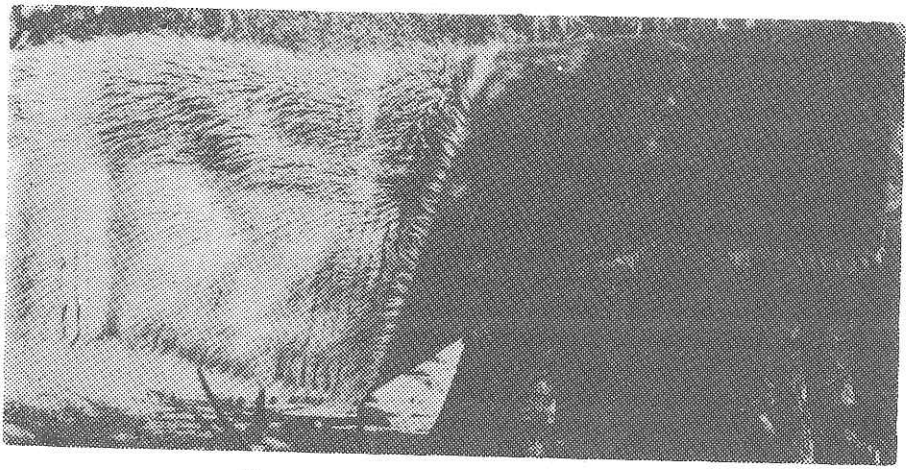
[15] Податак добијен од Славка Јовановића, село Мијовце.

и на основу оскудне литературе, произлази да је конкуренција у прошлости била доста велика. Успевали су да се одрже само најспособнији.

Ваљавичарство као делатност се преносило с колена на колено.

Сваки ваљавичар имао је своје сталне муштерије. Ретко се дешавало да један другом изневере поверење.

Ваљавичари нису били организовани. Можда је томе разлог што ваљавичарство није било једини извор прихода, већ се сматра допунским привређивањем.



Врста прекривке — јамболија
(Село Шумата Трница)

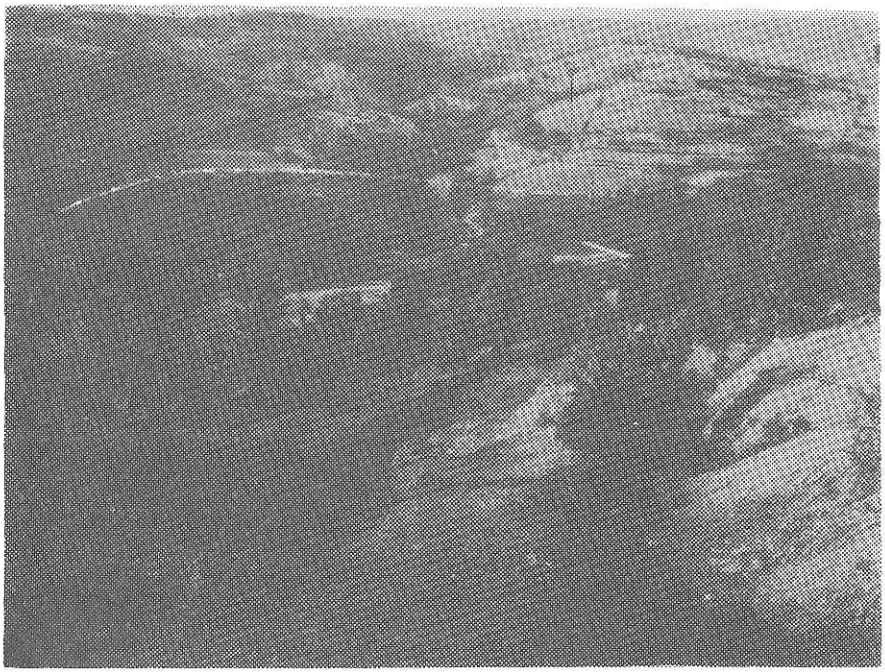
Воденице и ваљавице

Говорећи о ваљавицама, не можемо заобићи њихову повезаност са воденицама. Можда на први поглед немају много заједничког, али ваљавичар је уједно био и воденичар. Стога се воденице налазе у непосредној близини ваљавице (Изумно, Мијовце) или је у једном делу зграде смештена воденица а у другом ваљавица (Широка Планина, Шумата Трница).

Завршна разматрања

Ваљавице су се појавиле у одређеном тренутку друштвеног развоја — када је настала потреба за прерадом вунених материјала. Да би се ваљавичарство појавило, били су неопходни и одговарајући услови. „Привредна делатност становништва ширег врањског подручја, у условима слабо развијених средстава за производњу и робно новчаних односа, у великој је мери била одређена природним могућностима, тј. географским положајем, рељефом, климом и сл. А те могућности су дос-

та различите у појединим деловима области. Тако, док алувијална раван Јужне Мораве у Врањској котлини условљава доминацију земљоградње, планине које чине оквир котлине омогућују доминацију сточарства."[16] Сточарство је у прошлости било једна од најважнијих привредних грана на овом подручју. Нарочито је значајну улогу имало овчарство, које је дуго било главни извор егзистенције већег дела становништва.[17]



Пашњаци изнад Новог Села у Пчињи

Одређене друштвене, политичке и економске прилике у врањском крају условиле су да ваљавичарство опстане до наших дана, иако данас није толико развијено као што је било крајем прошлог и почетком овог века.

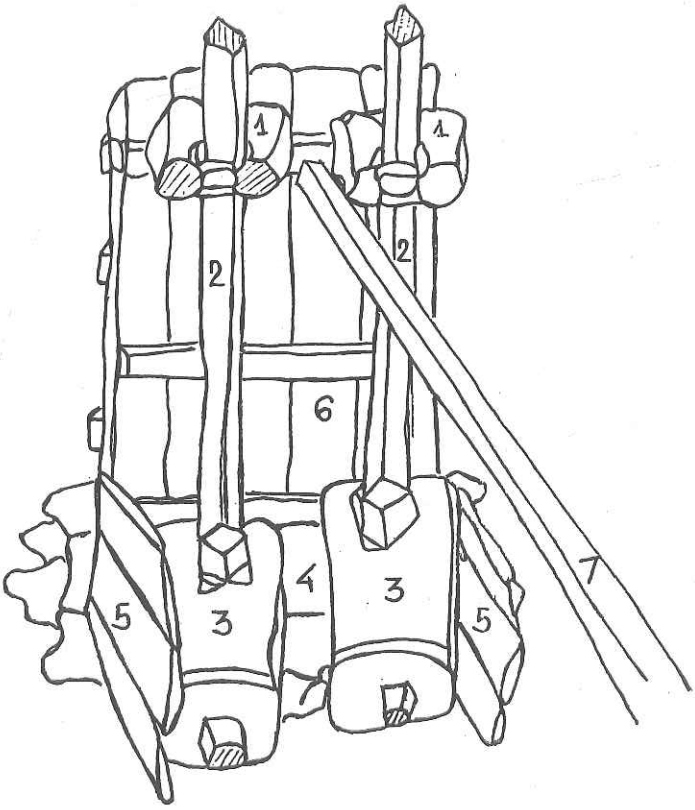
Сеоска, а једним делом и градска ношња (нижег и средњег слоја становништва), до двадесетих година XX века израђивана је од сукна (клашња), најпре беле, а касније мрке и црне боје. Развијена кућна радиност и познавање прераде вуне — од влакна до готовог производа — условили су велику потребу за ваљањем, што је утицало и на обимнији развој ваљавичарства у овом крају. Због тога су оне и доносиле већа новчана средства њиховим власницима.

---

[16] Др. Александар Стојановски, нав. дело, 95.

[17] Колики је значај сточарство, а поготову овчарство, имало у животу становништва Врањског краја говори и чињеница да је до данас очуван велики број назива за овце. Момчило Златановић је забележио више од 200. Видети: М. Златановић, *Из ономастике Врањског краја, Називи оваца и овнова*, Врањски гласник, IX, Врање 1973.

Између два рата, а нарочито после другог светског рата, услед промена у начину одевања и продора индустријских материјала, смањује се потреба за израдом одеће од „домаћих" материјала, што се негативно одражава на рад ваљавица. Оне престају да буду главни извор дохотка у породици и углавном постају допунски извор зараде. Стога данас ваљавице или не раде или само повремено раде, углавном зато што се старији људи и даље тешко одричу своје традиционалне одеће.



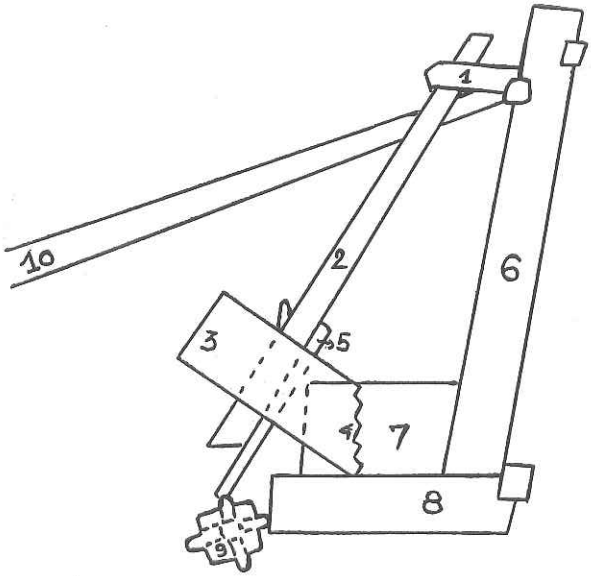
Скица 1

Конструкција корита и маљева

1. УШИ
2. ДРЖАЧ МАЉЕВА
3. МАЉЕВИ
4. ДНО КОРИТА
5. СТРАНИЦА КОРИТА — БОЧНА
6. СТРАНИЦА КОРИТА — ЗАДЊА
7. УПИРАЧ

На крају можемо закључити да су ваљавице у овом крају настале у одговарајућим условима, како друштвеним тако и економским, тј. у условима домаће радиности, када и постају неопходне. Међутим, у данашње време, кад је текстилна индустрија достигла висок степен развијености и кад је на тржишту велики избор најразличитијих материјала, ваљавице су изгубиле ранији значај.

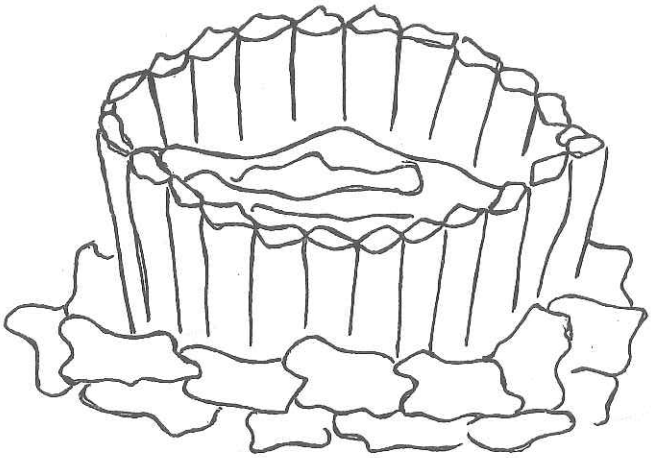
И поред смањене улоге ваљавица у садашњем животу, морамо рећи да су делимично утицале на развитак појединих области, али и становништва које је било или је још настањено у њима.



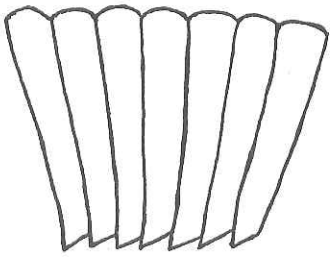
Скица 2

Вертикални пресек прерађивачког дела ваљавице

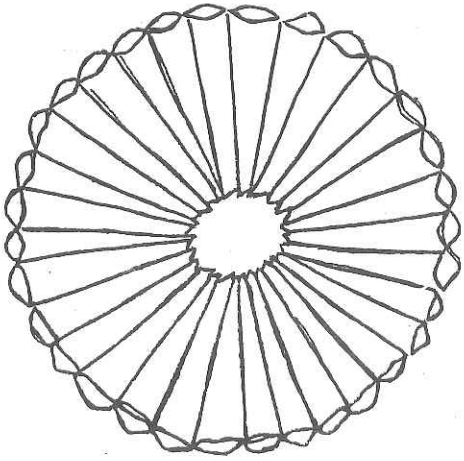
1. УШИ
2. ДРЖАЧ МАЉА
3. МАЉ
4. ЗУПЦИ
5. БЛИЗНИЦЕ
6. ЗАДЊА СТРАНИЦА КОРИТА
7. БОЧНА СТРАНИЦА КОРИТА
8. ГРЕДА
9. ВАЛМА СА ПАЛЦАМА
10. УПИРАЧ



Vodena valjavica
- drsalica -

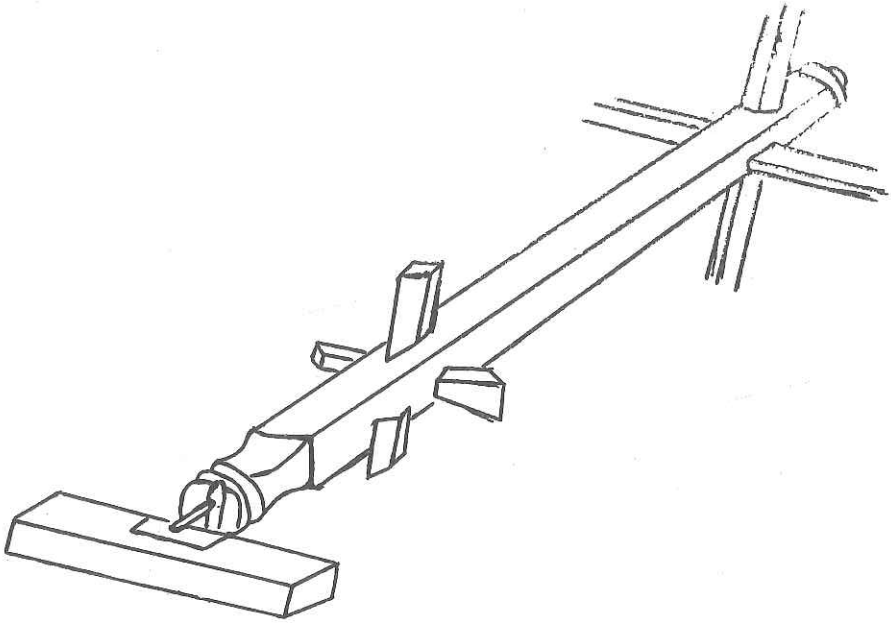


Spajanje daščica

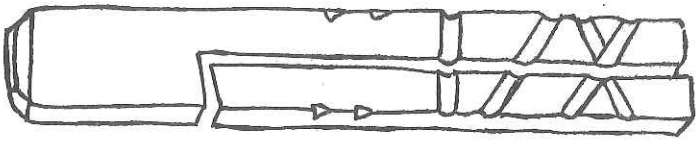


Izgled odozgo

Скица 3



Izgled valme



Raboš

~~Izgled~~ Ključ za zaključavanje ulaznih vrata

Скица 4

Milina Ivanovic

FELTING MILLS IN THE REGION OF VRANJE

— summary —

The region of Vranje is situated in the furthermost southeastern part of Socialist Republic of Serbia. In this region traditional way of life still lingers on, and this makes possible the preservation of many aspects of old ways of production until the present day, although on a much smaller scale than before. A significant role in that production in the past was played by the felting mills described in this work.

Although a small number of felting mills has been preserved, the data from literature, which go as far back as the XVI century, show that in the past they were far more numerous. Seven objects were studied in the villages of Izumno, Mijovce, Siroka Planina, Sumata Trnica.

Felting mills buildings in which felted woollen material is produced by rolling. The rolling of the cloth is done under a direct stream of water, in the »water felting mill«, and then in the »dry felting mill«, in which the power of water is used indirectly. The felt cloth is called »klašnje« in these parts. It is used for outer garments and for bedspreads or blankets.

Felting mills appeared in these parts thanks to favourable natural, geographic, social and economic conditions. They are disappearing owing to the greater production and diffusion of various factory-made fabrics which quickly replace the old ones. And while young people buy their clothes in town, their elders still stick to the tradition according to which at least one piece of outer garments must be made of »klašnje«.

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XXXV
Bulletin of the Ethnographical Institute, vol. XXXV
Београд 1986, УДК 165.75:398.001

ПРЕВОДИ

Алан Дандес

ТЕКСТУРА, ТЕКСТ И КОНТЕКСТ*

Фолклор као дисциплина неће бити дефинисан на одговарајући начин све док сви разнородни жанрови или фолклорне форме не буду прецизно описани. Покушаји да се фолклор дефинише критеријумима који су *спољашњи* самом фолклорном материјалу осуђени су на пропаст. Празноверје се, на пример, не може дефинисати на одговарајући начин само на основи тога што информатор верује да је нека празноверица истинита или делотворна. Ако се празноверје или било која друга фолклорна форма дефинише на такав начин, јавља се, на пример, проблем како назвати тврдњу „ломљење огледала значи седам година несреће", кад сам информатор не верује да ломљење огледала има икакве везе са несрећом.[1]

Вероватно најчешћи спољашњи критеријум који се користи за дефинисање фолклора јесте начин на који се фолклор преноси. Фолклористи имају обичај да кажу да је фолклор „усмена традиција", или да је део ње,[2] мада се многе фолклорне форме уопште не преносе усменим путем. Дечак, на пример, може да научи играње пиљака или кликера посматрајући како то раде други дечаци. За невербални фолклор, какав су гестови, игре или плесови, не може се рећи да је у потпуности *усмена* традиција. Чак се „усмено", у дихотомији супротстављено „писаном", у крајњој анализи може показати емпиријски неодрживим. Постоје многе писане форме фолклора. Примери фолклорних творевина које су првенствено писане су: рукописне збирке песама, називи аутомобила, посвете на књигама, latrinalia — поруке исписане по јавним клозетима, ланчана писма (код нас, на пример, познати Ланац Светог Антуна, прим.

---

* Из књиге: Alan Dundes, *Interpreting Folklore*, Indiana University Press, Bloomington 1980, 20—32.

[1] Ширу расправу о незаобилазним замкама у које упада фолклорист који би празноверје дефинисао терминима вере и стварања света (библ.) видети у: Alan Dundes, *Brown County Superstitions*, Midwest Folklore 11 (1961) : 26—28.

[2] Према Richardu Dorsonu, да би се фолклор могао сматрати фолклором он мора „бар неколико генерација да живи у устима људи". *Bloodstopers and Bearwalkers* (Cambridge 1952), 7. Док Дорсон сматра да је термин „традиција" важнији од термина „усмено", он у основи дефинише фолклор као усмену традицију. Видети: American Folklore (Chicago 1959), 2, и: Buying the Wind (Chicago 1964), 1. Видети такође: Francis Lee Utley, *Folk Literature: An Operational Definition*, Journal of American Folklore (JAF), 74 (1961) : 194.

прев.). Дефинисање фолклора на основу начина на који се он преноси озбиљно доводи у питање и чињеница да се добар број елемената културе преноси тачно на исти начин на који и „фолклор".[3] На пример, сеоски дечак може да научи да вози трактор било тако што ће посматрати свог оца како вози, или што ће добити вербалне (то јест, *усмене*) инструкције или и на један и на други начин. Међутим, питање је да ли би било који фолклориста уврстио управљање трактором per se међу примере фолклорних творевина. На исти начин људи уче како се ставља паста на четкицу за зубе или како се убацују жетони у паркинг-сатове. Мора бити јасно да начин преношења фолклора није ничим ограничен на фолклористички материјал и да је, следствено томе, дефинисање фолклора као категорије која је одвојена од другог културног материјала од мале користи. С правом се може рећи да су дефиниције фолклора које у потпуности зависе од таквих термина као што су „усмено", „традиција" и „трансмисија", од сумњиве користи кад некоме ко нема појма о томе шта је фолклор треба објаснити шта он јесте. Недавни Атлијев (Utley) покушај да се ухвати у коштац с проблемом дефиниције резултирао је његовом такозваном операционалном дефиницијом која се заснива у суштини на критеријуму „усменог преношења".[4] У другој новијој студији делимично посвећеној истој bête noire, Маранда сматра да је „кључ за дефинисање фолклора процес његовог преношења".[5]

Нема сумње да су оба фолклориста свесна да је форма у суштини одлучујући критеријум за дефинисање фолклора и да би и у теорији тако требало да буде. Критеријуми који се користе за дефинисање фолклора морају бити унутрашњи, а не спољашњи. Није наодмет, наравно, истаћи да се фолклор преноси као и други видови културе, али треба разумети да то ни на који начин материјално не доприноси дефиницији фолклора којом би се он могао разликовати од других видова културе који се преносе на исти начин.

Тако се проблем дефинисања фолклора своди на потребу исцрпног дефинисања свих фолклорних форми. Кад се то једном оствари биће могућно дати комплексну дефиницију фолклора (у којој би биле набројане све његове карактеристике). Без обзира на славну историју ове дисциплине, ни један њен

---

[3] William Bascom то овако каже: „Сав фолклор се преноси усменим путем, али није фолклор све што се преноси усменим путем." Видети: Folklore and Anthropology, JAF 66 (1953) : 285. (Остаје питање да ли се или не сав фолклор преноси усменим путем).

[4] Fransis Lee Utley, *Folk Literature: An Operational Definition*, JAF 74 (1961) : 197, 204.

[5] Elli-Kaija Köngäs Maranda, *The Concept of Folklore*, Midwest Folklore 13 (1963) : 85.

жанр до сада није у потпуности дефинисан.[6] У данашње време, ако студент почетник упита свога учитеља фолклора шта је то пословица или празноверица, он ће му најчешће рећи да прочита књигу пословица или празноверица, па ће му, пошто употпуни знање, бити јасно. Стандардно истраживање пословица *отпочиње* становиштем да је „дефинисање пословице сувише тешко да би се подухват исплатио." Студенту се каже да постоји „нека несаопштива особина која говори да је ова реченица пословична, а да она није". Пошто је квалитет несаопштив, проистиче да „ниједна дефиниција неће помоћи да идентификујемо неку реченицу као пословицу".[7] Стит Томпсон (Stith Thompson) не само да признаје да он не може стварно да одговори на питање шта су то тачно мотиви, већ тврди да „није ни битно какви су они заправо". Томпсонов став о проблему дефиниције подједнако је присутан и у његовој расправи о народној причи, што је његова специјалност. Пошто је приметио да „никада није учињен ниједан покушај да се она тачно дефинише", Томпсон даље, *у току писања дефиниције народне приче за речник фолклора* каже да је непостојање основне дефиниције „велико преимућство... пошто се избегава неспходност доношења одлука, а често и улажења у дуге расправе о томе ком наративном *жанру* поједина прича тачно припада".[8]

---

[6] Потреба за дефиницијом такође се проширује на најосновније термине науке о фолклору. Која је разлика, ако уопште постоји, између „верзије" и „варијанте". Према Stithu Thompsonu, „уобичајено је да се сваки пример неке фолклорне јединице назива варијантом". Али „ако идеја о варијацији није на првом месту у глави онога ко говори, он ће пре употребити термин ‚верзија'. ‚' Thompson каже: „Иначе нема разлике у употреби ова два термина". Али да ли је дистинкција једноставно питање субјективног стања свести фолклористе? Ако неко проучи десет текстова пословица или народних приповедака, он може да разликује верзије од варијанти. Супротно ономе што каже Thompson, свако понављање текста је верзија. Тако, ако би неко имао десет текстова неке пословице, он има десет верзија те пословице. Верзије које се више или мање удаљавају од типичних форми могле би се звати варијантама. Тако све варијанте морају по дефиницији бити верзије, али нису све верзије нужно варијанте. Очигледне потешкоће представља, прво, утврђивање „типичних" форми. Друго је питање колико верзија треба да буде различита да би се назвала варијантом? За упознавање Thompsonових ставова видети термин „варијанта" у: Maria Leach, ed., *The Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend,* Vol. II, New York 1950, 1154 — 55.

[7] Archer Tayler, *The Proverb,* Hatboro 1962, 3. Овај начин мишљења није далеко од мистицизма који је заговарао Rachard Chase објашњавајући да неко не мора да буде „ауторитет" (професионални фолклориста) да би оценио је ли нешто чисти фолклор или није. „То се осети по неким жмарцима на глави, по оном недефинисаном нечем у вама кад чујете да се пева песма или прича приповеда или да се мелодија свира". American Folk Tales and Songs (New York 1956), 19. Било би чудо ако будуће генерације фолклориста и даље буду задовољне оваквим приступом науци о фолклору.

[8] Stith Thompson, *Narrative Motif-Analysis as a Folklore Method,* Folklore Fellows Communication No 161, Helsinki 1955, 7 »Folktale« у: Maria Leach, ed., *The Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend,* Vol. I, New York 1949, 408.

Иста жалосна ситуација среће се и у расправама о другим жанровима. Упркос многим ученим студијама посвећеним проучавању балада, још је изузетно тешко тачно објаснити шта је то балада ономе ко никада није чуо да је неко пева. Неког студента из Африке занима због чега нека афричка песма која се односи на неки појединачни догађај, *није* балада. Док се у природним наукама неке ствари могу дефинисати чак и пре него што постоје довољно моћни инструменти који их могу регистровати, са фолклором је обратно: материјал се лако може видети и чути, али он још увек није дефинисан.

У жељи да потакнем дефинисање различитих форми фолклора, а преко тога вероватно и дефинисање саме дисциплине, хтео бих да предложим три нивоа анализе, од којих сваки може да допринесе проблему дефинисања.[9] Било која дата област фолклора може се анализирати са становишта њене *текстуре, текста и контекста.* Дефинисање неког фолклорног жанра само на основи једног од ових параметара није потпуно. У идеалном случају, жанр би требало да буде дефинисан са становишта све три особине.

У највећем броју жанрова (и свих оних вербалне природе), текстура јесте језик, то јест, специфичне фонеме и морфеме које се користе. Тако су у вербалним формама фолклора текстуралне одлике у ствари језичке одлике. Текстуралне одлике пословица, на пример, укључују римовање и алитерацију.[10] Остале заједничке текстуралне одлике су: нагласак, стил, начин повезивања делова, ономатопеја. Што су текстуралне одлике у датом фолклорном жанру важније, то је теже превести неки пример тог жанра на други језик. Стога текстура жанрова са фиксираним фразама (то су жанрови у којима су и формулација и садржај прилично устаљени) може практично онемогућити превођење. На пример, језичке заврзламе толико зависе од текстуралних одлика да се веома ретко преносе из једне језичке средине у другу, поготову кад је реч о језицима који нису генетски сродни. С друге стране, народне приче које немају устаљену фразу као језичке доскочице, већ слободније фразирање, много лакше могу пробити језичке баријере. Вероватно је да је текстурална дистинкција између фиксираних и слободних фолклорних форми исто толико битна за теорију

---

[9] Три је ритуални број не само у народу већ и међу фолклористима. У индоевропској култури многе стандардне класификацијске шеме у фолклористици, као и у већини дисциплина, очигледно су трипартитне. Фолклористима су блиске потподеле народног приповедања на: мит, легенду и народну причу; народне приче на: басне, обичне народне приче и вицеве/анегдоте; и мотива на: мотив актера, предмета и догађаја, тако да им вероватно неће сметати садашња тријадна шема.

[10] За расправу о текстури видети: Alan Dundes, *Trends in Content Analysis: A Review Article,* Midwest Folklore 12 (1962) : 36.

За посебна разматрања текстуре у појединим жанровима видети: Thomas Sebeok, *The Texture of a Cheremis Incantation,* Mémoires de la Société Fino-Ougrienne 125 (1962) : 523:37; Maung Than Sein and Alan Dundes,, *Twenty-Three Riddles from Central Burma,* JAF 77 (1964) : 72 — 73.

фолклорне дифузије колико и фон Сидовљева (von Sydow) дистинкција између активних и пасивних носилаца традиције.[11]

Како проучавање текстуре у фолклору у основи представља проучавање језика (мада постоје текстуралне аналогије у народним играма и народној уметности), њиме су се више бавили лингвисти него фолклористи. Штавише, пошто је лингвистика напредовала у теорији и методологији, уочљиво је настојање неких лингвиста да се фолклорни жанрови дефинишу само на основи текстуралних карактеристика.[12] Ово настојање бих назвао „лингвистичком заблудом", јер оно значи свођење анализе фолклора на анализу језика. Једна од најочигледнијих слабости таквог приступа је чињеница да се текстуралне црте саовим ретко, ако уопште икада, ограничавају само на једну фолклорну форму. Текстурална одлика неких пословица је то што су римоване, али како риму можемо наћи и у неким загонеткама, та особина ће имати малу вредност ако желимо да разликујемо пословицу од загонетке. Значи, извесне текстуралне одлике могу бити корисне приликом дефинисања фолклорних жанрова, али само када се користе повезано са одликама изведеним из анализе текста и контекста.

Текст неке фолклорне јединице у основи је верзија или појединачно причање приче, казивање пословице, певање песме. За потребе анализе текст се може посматрати независно од његове текстуре. Без обзира на то што је текстура, све у свему, непреводива, текст је могућно превести. Текст пословице „Прекувана кафа је упропашћена кафа" (»Coffee boiled is coffee spoiled«), теоријски може да се преведе на било који језик, али је вероватноћа да ће текстуралне црте стиха преживети превод, равна нули. Текст може да се подвргне структуралној анализи баш као и његова текстура. Резултат такве анализе одредиће фолклористичку структуру насупрот језичкој, која је добијена анализом текстуре.[13] Највећи број фолклористичких радова бавио се текстом. Текстура је остављана заинтересованим лингвистима, док је контекст, трећи ниво анализе, углавном потпуно занемариван.

Контекст неке фолклорне творевине је специфична социјална ситуација у којој се та појединачна творевина јавља. Неопходно је направити разлику између контекста и функције. У основи, функција је апстраховање изведено на основи већег броја контекста. Функција је обично аналитичарев став о томе шта он мисли да је употреба или сврха датог фолклорног жанра. Тако је једна од функција мита да омогући свети пре-

[11] C. W. v. Sydow, *Selected Papers on Folklore* (Copenhagen 1948) : : 12 — 13.

[12] Један од најразрађенијих је покушај Charlesa T, Scotta: *A Linguistic Study of Persian and Arabic Riddles: A Language Centered Approach to Genre Definition*, необјављена докторска дисертација, University of Texas, 1963.

[13] За даљу расправу о разлици између фолклора и језичке структуре видети: Robert A. Georges and Alan Dundes, *Toward A Structural Definition of the Riddle*, JAF 76 (1963) : 117, nn, 15, 18.

седан за садашњу радњу; једна од функција пословице је да омогући секуларни преседан за садашњу радњу. (Уочите да је цитирање пословица у судским поступцима у Африци аналогно цитирању случајева као правних преседана у нашој култури.) То не одговара конкретној социјалној ситуацији у којој се поједини мит или пословица употребљавају. Ако кажемо да мит о пореклу клана ојачава его тога клана, то не значи да смо тачно установили ко је како, када, где и коме створио мит за дату посебну прилику. Важна разлика између опште функције и посебних детаљних истраживања контекста може се уочити на примеру загонетке као фолклорне врсте.

Док су фолклористи дуго, не баш мудро, били склони да објављују текстове загонетки, антрополози су се поносили што су уз то помињали и неке њихове функције. Сагласно томе, у неким доцнијим предговорима својих збирки загонетки, антрополози наводе и различите функције загонетке, на пример функцију коју оне имају у ритуалу удварања. Ретко, међутим помињу која се загонетка из њиховог корпуса користи с којим циљем.[14] На један начин контекст је дат, али без референце према појединачном тексту. То у овом случају значи да *кон* текст није дат у потпуности. Можда се питамо зашто је тако важно забележити контекст заједно са текстом (и текстуром). (Имајте на уму да текстура није забележена ако нисте успели да прикупите фолклорни материјал на изворном језику.) Озбиљан покушај да се објасни *зашто* се неки посебни текст користи у некој посебној прилици може се учинити само ако су прикупљени подаци о контексту. Дозволите да то илуструјем једном хипотезом о загонеткама.

У једној новијој структуралној студији о загонеткама, издвојен је тип загонетке која је названа опозицијском.[15] У опозицијским загонеткама два дескриптивна елемента јављају се у конфликтном односу тако што изгледа да ти елементи не иду заједно, као на пример, „Шта је то што има очи а не види?". Први дескриптивни елеменат „има очи" и други „не види" не иду заједно, то јест не образују интегралну целину. Два одвојена елемента се логично и на одговарајући начин спајају тек у формалном изговарању одговора, а то је „кромпир". Позивање на необичну али распрострањену употребу загонетки у ритуалу удварања, може навести на претпоставку да је разлог овој функцији тај што опозицијске загонетке приказују минијатурни структурални модел брака у коме брак повезује два несродна принципа. У ствари, у егзогамним друштвима културно правило налаже да млада и младожења — слично дес-

---

[14] Чак и такве одличне студије какве су: *The Form and Function of Rambunan Dusun Riddles*, Thomasa Rhysa Williamsa, JAF 76 (1963) : : 95 — 110; и *The Social Value of Venda Riddles* Johna Blackinga, African Studies 20 (1961) : 1 — 32 не успевају да обезбеде ову врсту конкретних података о контексту.

[15] Robert A. Georges and Alan Dundes, *Toward A Structural Definition of the Riddle*, JAF 76 (1963): 110 — 118.

криптивним елементима загонетке — не буду у блиској вези Овде је, онда, структура контекста (социјална ситуација) у ко јој су две одвојене јединке, или, пре, две породице, уједињене, паралелна са структуром текста у том контексту. На жалост, мало је података који могу да потврде или оповргну ову претпоставку. У оним културама у којима се загонетке употребљавају у ритуалу удварања нема индикација о томе да се опозицијске загонетке користе више од неопозицијских. Ставови као „загонетке се користе у току ритуала удварања младих" или „младожења стиче право да седи поред младе тек када је са својим момцима, решио загонетку која му је постављена", не помажу.[16] Једини докази садржани су у књижевним творевинама, на пример у причама у којима се будући младожења искушава тако што се од њега тражи да реши загонетку. Уз то, постоје баладе у којима је решавање загонетке услов за ступање у брак. У овим фолклорним творевинама могу се наћи подаци о употреби опозицијских загонетки. Тако у *Љубавима капетана Ведербурна* постоји, поред осталог, и пиле без костију и вишња без коштица. У народним приповеткама, брачни тестови се често састоје од „немогућих задатака" или „парадоксалних задатака". Парадоксални задаци обично су структурисани као опозицијске загонетке: доћи ни го ни обучен, ни са нити без поклона или доћи ни јашући нити ходајући. Решење задатка објашњава контрадикцију као што и одговор на опозицијску загонетку решава наизглед контрадикторне дескриптивне елементе.

Вероватни психолошки значај загонетки у ритуалу удварања изгледа да поткрепљује овде изнету хипотезу. Интересовање за „питања и одговоре" или страх од испитивања снова дуго су тумачени као традиционални израз страха од сексуалне немоћи. Тако загонетка коју треба да реши јунак приче представља претњу импотенцијом. Кад је реч о опозицијским загонеткама, од јунака се тражи да састави две неспојиве ствари. Те две ствари (дескриптивне елементе) поставља једну поред друге строги испитивач у загонеци, а оне ће се спојити на прави начин само ако протагониста да исправан одговор. Сексуални симболизам је сасвим очигледан. У том смислу вреди напоменути да није довољно знати да ли се опозицијски тип загонетке користи више него неопозицијски, али могло би бити важно да се зна тачно који је тип опозицијске загонетке коришћен. Ако се, на пример, користе лишавајуће опозицијске загонетке, постојећа претпоставка биће знатно јача. У овом типу опозицијске загонетке, други у пару дескриптивних елемената одбацује логички или природни атрибут првога. У енглеским загонеткама највећи број лишавајућих опозиција садр-

---

[16] Ова типична запажања дао је Maung Wun, *Burmese Riddles*, Journal of the Burma Research Society 40 (1957) : 2, односно Y. M. Sokolov, *Russian Folklore*, New York 1950, 283.

жи поређења са људским телом. Волфенстинова (Wolfenstein), у својој краткој али одличној расправи о овом типу загонетке, скренула је пажњу на очигледну тему кастрације.[17] У највећем броју примера реч је о пропадању функције физичког дела тела: очи не могу да виде, уши не чују, ноге не могу да ходају итд. Ако се овај тип загонетке користи у ритуалу удварања, онда се сасвим вероватно од младожење очекује да отклони наговештај или претњу кастративном импотенцијом. Дајући исправан традиционални одговор, будући младожења отклања опасност од физичке немоћи.

Јасно је да је горња претпоставка крајње спекулативна. Било како, и када се занемари вредност хипотетичког објашњења једне од најчешћих функција загонетке, сигурно се може уочити предност или, пре, апсолутна неопходност бележења контекста. Није довољно само знати да се у таквој и таквој култури користе загонетке у ритуалу удварања. Битно је знати баш које загонетке се тако користе. Да ли се опозицијске користе чешће од неопозицијских? Ако се користе опозицијске загонетке, који тип је најчешћи? Да ли су најчешће лишавајуће противречне загонетке? Треба да се схвати да чак и у случају оних фолклорних жанрова за које нису начињени ни структурални описи основних подтипова још увек може лако да се забележи контекст појединачних текстова. Другим речима, чак и ако истраживач не познаје разлику између једног и другог типа загонетке, он још увек може, што је питање елементарне теренске методологије, да забележи контекст.

Важност бележења контекста посебно је очигледна при проучавању вицева. Варијанте вицева, забележених без контекста, могу бити од значаја за историјско-географско уношење података о путевима преношења, утврђивање степена сродности и установљавање развојних секвенци подтипова, али вицеви без контекста имају ограничену вредност за друштвене науке. Два најважнија чиниоца контекстуалне структуре су: особа која прича виц и публика која га слуша. Опште је место да контекст може да утиче на текст (такође и на текстуру у смислу да ће се табуисане лексичке јединице употребљавати у једној ситуацији, али не у некој другој), мада познати објављени примери таквог утицаја нису општераспрострањени. То је делимично због тога што фолклористи имају неодољиву наклоност према текстовима који су необрађени, често чак и без објашњења. Утицај публике или оних којима је виц намењен илуструје следећи виц који је заблежио декан мушких студената на једном малом колеџу у Јужној Индијани, 1961. године.

Пацијентима једне психијатријске установе речено је да ће бити отпуштени кућама ако буду у стању да ураде три ствари. Требало је да својом левом руком дотакну зглоб десне руке, десни лакат и десно раме и да при том кажу: „Ово је мој

[17] Видети: Martha Wolfenstein, *Children's Humor* (Glencoe 1954): 114 — 115.

зглоб", „Ово је мој лакат" и „Ово је моје раме". Први од тројице добровољаца пришао је психијатру и додирнуо свој зглоб говорећи: „Ово је мој зглоб". Али у другом делу текста грешком је поново додирнуо зглоб рекавши: „Ово је мој лакат". „Жалим", рекао је психијатар, „али мораћете да останете овде". Други пацијент је правилно додирнуо зглоб и лакат, али кад је рекао „Ово је моје раме", држао се погрешно за лакат. Трећи пацијент је исправно идентификовао сва три места. „Честитам", рече психијатар, „па то је дивно. Бићете одмах пуштени кући. Али реците ми како све то знате тако добро?" — „О, па једноставно — користим своје дупе", рече човек, лупкајући се по глави.

Виц је испричао на скупу морнаричких резервиста један мушкарац четворици других мушкараца. То је типична ситуација у којој амерички мушкарци покушавају да демонстрирају своју мужевност, причајући вицеве с неким сексуалним садржајем. Одговарајући на моје питање, приповедач је рекао да он користи алтернативно место на телу које ће додирнути ако је међу слушаоцима нека жена. У том случају лупне се по стражњици и каже. „О, па служим се својом главом". Мој информатор се сетио да је једном приликом почео да прича баш овај виц мешовитој публици. Усред вица приметио је да се једна жена мршти и мешкољи с нелагодом. Било је јасно да она зна за „само мушко" место и сметало јој је што ће се изустити табуисана реч „дупе". Приповедач је прекинуо причање анегдоте како би уверио жену да је виц у реду. (Ово на свој начин показује како понашање публике, на пример израз лица, може утицати на ток приче.)

То је доказ да познавање контекста може да појасни варијације у тексту и текстури. Ако, с друге стране, подаци о контексту нису приступачни, фолклориста би сакупио алтернативне поенте текста, без много могућности да утврди посебан разлог за употребу алтернативе. Контекст се не може увек погодити.

Личност наратора је важна баш колико и састав публике. Посебно, као што полна структура публике може да утиче на текст и текстуру, тако и полни идентитет приповедача може да буде критични фактор. То се може видети кроз поређење двеју верзија приче о мужу папучићу које су недавно забележене.[18] Три мужа папучића одлуче да се освете својим женама. С обзиром на то да су под папучом, они не могу стварно да се буне, па зато одлуче да се покоравају својим женама и да раде тачно оно што им оне кажу. После отприлике два месеца

[18] Енглеску верзију видети у: E. M. Wilson, *Some Humorous English Folk Tales*, Part Two, Folk-Lore 49 (1948): 282 — 83. Оригинална верзија која се појавила у новинама државе Њујорк 1840. године недавно је прештампана у чланку Julie Hull Winner, *Wit and Humor A Century Ago*, New York Folklore Quarterly 19 (1963): 56 — 61. Садашње текстове сакупила је Betty Ann Henderson маја 1963. године, у Лоренсу, Канзас.

мушкарци су се нашли у једном бару. Први прича: „Вечерали смо и ја сам случајно просуо мало соса по столњаку. А моја жена ми каже — што не проспеш све по столу! — Тако сам и урадио: преврнуо сам чинију са сосом; размазао сам га по целом столу. Баш сам је прешао".
Други муж прича: „Ја сам улазио на врата кад је дунуо ветар и врата су се с треском залупила. Жена ми је подвикнула — Што их не истргнеш! — Тако сам и урадио. Избацио сам та проклета врата из оквира. Баш сам је прешао".
Трећи прича: „Били смо у кревету и ја сам покушавао да наговорим жену да водимо љубав, ленчарио сам мало, а моја жена каже: Прекини то!* — Увек ову ствар гледаш из такве близине?"[19]

Овај виц испричао је тридесетогодишњи учитељ двадесетдвогодишњој сакупљачици фолклора. Информаторова жена је била присутна а онда је понудила алтернативни завршетак: „...ленчарио сам мало, а моја жена каже: „Прекини" (При том је подигла руку и њоме махала као што би неко њихао клатно), — „Како ову ствар поново оспособити за рад?"**

Психолошки значај корелације између варијација текста и контекста треба да је очигледан. Мушка верзија искључује женске гениталије, док се у жениној верзији кастрира насртљиви мушкарац. Алтернативне тачке на телу иду у прилог неким психоаналитичким хипотезама које се односе на мушку и женску сексуалност у западној култури. Поента је овде да је текст много мање смислен ако немамо бар минимум података о контексту, као што су пол и односи међу информаторима.

Док текстуралне одлике не могу унутар себе и собом дефинисати фолклорни жанр, што је истакнуто раније, оне могу имати одређену додатну вредност у дефинисању фолклорних форми. Исто важи и за контекстуалне одлике. Контекст сам не може увек да дефинише фолклорни жанр, пошто га као дати ситуацијски друштвени процеп може испунити било који од бројних фолклорних жанрова. На пример, кад је реч о

---

* Игра речима. У оригиналу гласи: »Cut it off«!, што значи: прекини, доста, а у вицу се јасно алудира на пенис, па се фраза може превести и као: „одсеци (га)", „одрежи (га)".

[19] У верзији коју сам чуо у Блумингтону, Индијана, 1962. године, догађаји се нешто разликују. Први муж се вози кући и случајно колима закачи травњак приликом скретања на стази према кући. Жена му каже: „Тако је, треба да погазиш целу цветну алеју". Други муж задрема у својој столици за одмарање, испадне му упаљена цигарета и направи рупицу на столици. Жена му каже: „Тако је, запали цео намештај." Трећи случај је исти као у наведеном тексту, с тим што је праћен гестом којим приповедач као да покушава да руком сакрије одсечени део тела о коме је реч. Запазите како добро овај и претходни виц потврђују образац броја три у америчкој вицологији.

** У другом случају значење је исто: »Cut it out« значи: доста, прекини, али дословно то би било: „одсеци", „откини". Из даљег текста јасно је да је муж послушао захтев своје жене — („Увек ову ствар гледаш из такве близине" односно „како ову ствар поново оспособити за рад") (Прим. прев.).

контексту надмудривања међу децом, дете се може послужити загонетком, ругалицом, вицем, доскочицом или игром. С друге стране, има случајева у којима су подаци о контексту критички у разликовању једне фолклорне врсте од друге. То може бити са загонетком или пословицом. И загонетке и пословице заснивају се на конструкцијама главног коментара који је често метафоричан. У загонеткама се мора погодити означено, односно оно на шта се она односи, што значи да одговор унапред зна онај који прича загонетку, али га не зна онај коме је она упућена. У приповеткама је референт познат и ономе ко прича и слушаоцима. Соколов је приметио да је трансформација пословице у загонетку ствар промене у интонацији. Он каже: „Понекад, једино помоћу просте промене интонације, пословица се претвара у загонетку: „Нико га не дира, а он стално цвили". У приповеци је реч о лицемеру и просјаку, али у загонеци, мада се користе потпуно исте речи, мисли се на свињу."[20] Требало би, међутим, да је јасно да контекст пословице није исто што и контекст загонетке. Не може се порећи да постоје текстуралне разлике (у овом случају интонацијске), али примарна разлика је контекстуалне природе. Различити контексти су одговорни за разлике у интонацији. Било да особа А пита особу Б да погоди оно на шта се односи, свињу у конкретној *загонеци*, или да особа А тумачи особи Б нечију радњу, која је особи Б већ позната помоћу средстава *пословице*, кључна ствар је контекст. Размотримо следећи бурмански текст:

Ma thi thu kyaw thwar:
Thi thu phaw sar:

Ко не зна да је оно ту, може преко њега прећи;
Онај ко зна да је оно ту, ископаће га и појести.

Решење у загонеци је кромпир (или било која биљка која расте под земљом); кад је реч о пословици, овај став се може применити на разноврсне ситуације у којима неко није у стању да уочи нешто вредно пажње, а што и није на први поглед видљиво. У таквим случајевима, овај исказ је, на основу контекста, пословица. Мој информатор је нагласио да текст функционише више као пословица него као загонетка. Лако се може схватити како се можемо преварити ако пред собом имамо само текст (поготову ако нису забележене карактеристике интонације). Питање је да ли би неко ко није Бурманац могао само на основу текста да погоди да би то могла бити пословица. Бележење контекста је неопходно за све фолклорне жанрове, али је апсолутно неопходно кад је реч о пословицама и гестовима. Већина збирки пословица међутим, садржи само текстове пословица. То су фолклорне збирке без контекс-

[20] *Russian Folklore*, 285.

та. Пословица, као пример фолклорне врсте која се одликује устаљеном фразом, мора бити забележена у изворном језику како би текстура такође могла да се сачува. Али шта је са контекстом?

Контекст је исто толико важан колико и текстура, иако се он скоро никада не бележи. Размотрићемо још једну бурманску пословицу као последњи доказ неопходности бележења контекста:

Sait ma se: bu:
Kywè mi: to dè

Она би се могла превести као: „Нисам бесан, али бивољи реп је краћи". Кад смо забележили и текст и текстуру, можемо ли рећи шта пословица значи? Знамо ли када, како и зашто се пословица користи? Могло би бити корисно да се замисли текст пословице као нешто што је аналогно оном делу леденог брега који је изнад воде и видљив, а део на коме се заснива пословица невидљив је или се налази испод површине, али искусни фолклориста зна како да проникне у дубину.

Другачије речено, пословица се може упоредити са „објективним корелативом" Т. С. Елиота по томе што је она често израз специфичне ситуације или ланца догађаја који служе да пробуде неку посебну емоцију или став.[21] Сходно томе, расправа о пословицама без помињања онога што пословица изазива исто тако је неплодна као и проучавање књижевних алузија без знања о томе на шта алудирају. Ако постоји усмена књижевност, постоји такође и усмена књижевна критика. Фолклористи су трешили што су једноставно бележили голе текстове, уображавајући да ће предузети све неопходне анализе (или књижевну критику). Ретко кад је тражено мишљење информатора о материјалу о коме говори, а то је требало. Информаторе би требало питати шта мисле о значају свог материјала. Збирка домородачких књижевних критика ни на који начин не онемогућава стандардне типове анализе које спроводе фолклористи. Али поред изванредне анализе усмене књижевности племена Клакама Чиноки, коју је дао Мелвил Џекобс (Melville Jacobs), требало би да постоји анализа истог материјала коју би дали сами припадници тог племена.

Ако се обрати пажња на поменуту бурманску пословицу, лако ће се запазити да је много важније оно што није речено него оно што јесте. У ствари, сам текст углавном нема значења за припаднике друге културе. Пре свега, као што је случај код многих пословица у азијским и афричким културама, пословицом се завршава нека прича, она је последња реченица у причи.

Земљорадник одлази на њиву да оре. Ради од јутра до подневa. Гладан је и чека жену да му донесе ручак. После не-

[21] T. S. Eliot, *Selected Essays*, New Edition (New York 1950): 124—25.

колико сати он више не може да чека. Одсече реп биволу који је вукао плуг, испече га и поједе. Жена коначно долази с ручком и пита га да ли се љути што је закаснила, а он одговара:

„Не љутим се, али биволи реп је краћи".

Сада имамо неку идеју о значењу пословице, али шта је с њеном употребом? Пословица се користи кад се неко благо љути на некога. Другим речима, љути се али и опрашта. Пословицом се најчешће обраћа муж жени или жена мужу. У идеалном случају, сакупљач би требало да обрати пажњу на контекст текстова које бележи. У пракси је то обично вештачки контекст у коме се информатор обраћа саупљачу (истраживачу) и/или његовом магнетофону. Тако је професионални фолклориста дужан да покуша да открије контекст у оним случајевима у којима није у могућности да га уочи емпиријским путем. Корисна техника је да тражи од информатора да представи ситуацију у коју би пословица могла да се уклопи на одговарајући начин. На жалост, у целини, фолклористи су склони да допунске податке ограниче на „где, када и од кога су добијени". Другим речима, за објављивање у највећем броју фолклорних часописа потребно је имати само голи текст пословице с назнаком да је забележена, рецимо, у Блуминтону, Индијана, 31. јула 1962. године, и да је информатор био Maung Than Sein, пореклом из Магве, Бурма. Али, да ли нам то говори шта пословица значи или како се користи? Нема ничег погрешног у томе да се забележи информаторово име, адреса и место и датум када је податак добијен, али не треба се заваравати мишљу да је тиме забележен и контекст. Такви минимални подаци довољни су за почетак али не и за крај.

Текстура, текст и контекст морају бити забележени у потпуности. Треба нагласити да се и текстура, и текст и контекст подвргавају структуралној анализи. На сваком нивоу се могу разликовати емске и етске јединице. У контексту се налазе емски „процепи" које могу да испуне етски примери појединих фолклорних жанрова. У датом контекстуалном процепу, на пример неком који се односи на друштвени протест, може да се нађе више различитих фолклорних жанрова, као што су вицеви, пословице, гестови, народна песма итд. С друге стране, дати фолклорни жанр, на пример загонетка, може да попуни више таквих различитих „процепа" у контексту. То је потпуно паралелно са структуралном анализом текста. Кад је реч о структури народне приповетке, на пример, различите *етске* јединице могу да испуне *емске* „пукотине" у тексту, што значи да се у датој *мотивеми* могу користити различити мотиви. Штавише, у различитим мотивемама (*емска* јединица) може се наћи исти мотив (*етска* јединица).[22] На сличан начин се може анализирати и текстура. Остаје да се сагледају међусобни односи који повезују та три нивоа. Јасно је да промена кон-

[22] Alan Dundes, *From Etic to Emic Units in the Structural Study of Folktales*, JAF 75 (1962): 102.

текста може изазвати промене у текстури нпр. жена приповедач или публика могу да буду узрок употреби еуфемизма за табуисану реч). У претходном проучавању пословица истакнуто је како структура текстуре наглашава структуру текста (нпр. два дела пословице који се римују: прекувана кафа је пропала кафа — coffee boiled is coffee spoiled).[23] У овој студији изнето је мишљење да структура текста загонетке може бити подлога за структуру контекста загонетке (нпр. опозицијске загонетке које се користе у ритуалу удварања).

С обзиром на замршен проблем који је постављен на самом почетку, а то је проблем дефинисања фолклора, изгледало би да први задатак фолклориста треба да буде анализа текста. Текст је мање променљив од текстуре и контекста. Кад је реч о дефинисању фолклорних жанрова који имају ток приче, онда су текстуралне одлике од мале користи. Кад су у питању фолклорни жанрови са строго утврђеном фразом, текстуралне одлике могу бити врло стабилне, али се њихова дистрибуција ретко ограничава на појединачну фолклорну врсту. Слично томе, контекстуални критеријуми имају ограничен значај за потребе дефиниције. Тек, најбоље дефиниције различитих фолклорних форми засниваће се на критеријумима изведеним из сва три нивоа анализе. Због тога је вероватно погрешно ако фолклориста остави анализу текстуре лингвистима, а анализу контекста културним антрополозима. Добар фолклориста требало би с успехом да анализира сва три нивоа. Кад једном сви фолклорни жанрови буду прецизно описани помоћу ових термина, неће даље бити неопходно ослањати се на такве магловите дефиниције као што су оне које зависе од спољашњих критеријума, каква су, на пример, средства трансмисије. Штавише, суштинској вези између народа и фолклора, коју сада практично занемарују на текст усмерени фолклористи, биће коначно посвећена пажња коју толико заслужује.

Превела са енглеског Мирослава Малешевић

---

[23] Alan Dundes, *Trends in Content Analysis: A Review Article*, Midwest Folklore 12 (1962): 37.

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XXXV
Bulletin of the Ethnographical Institute, vol. XXXV
Београд 1986, УДК 165.95:793.31

Алан Дандес

О МОРФОЛОГИЈИ ИГАРА: ПРОУЧАВАЊЕ СТРУКТУРЕ НЕВЕРБАЛНОГ ФОЛКЛОРА*

Да ли су дечје игре, облик невербалног фолклора и бајке, облик вербалног фолклора, структурално слични? Ја претпостављам да јесу и, такође, да има много других невербалних форми аналогних вербалним фолклорним формама. Сходно томе, дефиниција фолклора не би требало да буде ограничена само на вербални материјал.

Мада је структурална анализа, као ефикасно средство дескриптивне етнографије, била примењена на многе типове фолклорних изражавања, није се користила за проучавање дечјих игара. Па ипак, очигледно је да су игре уопште, а посебно такмичарске игре, структурисане по одређеном обрасцу. У такмичарским играма учесници су свесни да игром руководе одређена и ограничена правила. Примена и међусобни односи тих правила резултирају у сређеним секвенцама акције коју изводе играчи и те секвенце акције чине суштинску структуру било које игре.

Уместо да се опише игра или неки други облик фолклора, требало би пронаћи најмању структуралну јединицу. Једино са таквом јединицом могућа је прецизна сегментација континуума игре. Као пробну јединицу предлажем да се користи *мотифем*, јединица акције коју сам користио у структуралном проучавању приповетке.[1] Очигледна предност употребе мотифема јесте та да ако је игру могућно поделити на мотифеме, онда би било релативно лако упоредити структуру игара са структуром бајке.[2]

Пре него што пређемо на проучавање претпостављених сличности између структуре игре и бајке, неопходно је истаћи једну значајну разлику између те две форме, а она почива у

---

* Из књиге: Alan Dundes, *Analytic Essays in Folklor*, Mouton Publishers The Hague, 1975, 80—87.

[1] Dundes Alan, *From Emic to Etic Units in the Structural Study of Folktales*, JAF 75, 1962, 95 — 105; *Structural Typology of North American Indian Folktales*, Southwestern Journal of Anthropology 19, 1963, 121 — 130.

[2] Једна скорашња интересантна студија (Roberts, Sutton-Smith and Kendon. *Strategy in Games and Folktales*, Journal of Social Psychology 61, 1963 185—199) показала је да бајке и игре имају изненађујући сличне моделе такмичарских ситуација и да бајке са стратегијским циљем представљају позитиван корелат збивањима у играма стратегије дате културе. Али, упоређење садржаја бајке и игре било је ограничено на уопштена разматрања о „исходима". Скица структуре игре треба да олакша овај тип међукултурних проучавања.

димензионалности. Бајка се бави сукобом између протагонисте и антагонисте, али је редослед акција у заплету једнодимензионалан. У било ком моменту наративног тока, прича се бави или јунаковим поступцима или поступцима противника. Владимир Проп, руски фолклориста, објавио је још 1928. године провокативну студију о бајкама у којој је функције (мотифеме) поделио између личности, dramatis personae бајке.[3] Запазио је, на пример, да функције VIII (наношење штете), XVI (борба) и XXI (потера) припадају противниковој сфери акције. Међутим, функције IV (распитивање) и V (одавање), у Проповој анализи су акције које такође предузима противник, а не јунак. У играма ћемо пронаћи контраст: ту постоје барем две секвенце акција које се симултано одвијају. Када А игра против В, и А и В суделују у игри истовремено. Ово је, теоретски, случај и за бајку, али се у одређеном моменту нарацује прича увек само једна страна догађаја (обично је то јунакова акција). Бајка је, дакле, дводимензионална серија догађаја која се одвија на једнодимензионалној траци, док је, насупрот томе, игра, структурално говорећи, дводимензионална бајка.

У свом познатом раду о морфологији бајке, Проп је обратио посебну пажњу на функцију VIII „наношење штете". У тој функцији противник наноси штету или повређује једног од чланова породице тако што отима неког или краде неки предмет итд., што заправо покреће целу причу. У исто време Проп мудро примећује да бајка може почети и жељом за поседовањем нечег или каквим недостатком, што такође служи као основа за покретање тока радње. У анализи, Проп је сматрао „недостатак" (функција VIIIa) морфолошким еквивалентом „наношењу штете" (функција VIII). Ако бајка не почиње недостатком, онда се он може изазвати наношењем штете. Та иста разлика може се применити на структуру многих игара. Игра може почети тако што неки предмет недостаје или га сакрију пре него што игра почне. У многим играма ништа не недостаје, али почетни део одигравања игре (што одговара Проповим иницијалним или припремним секвенцама бајке, а то су функције I — VII) проузрокује потребно стање недостатка или недовољности. У играма првог типа особа се може сакрити од групе (као у игри *Зец и пси*) или се група сакрије од појединца *(Жмурке)*. У играма другог типа, особа или предмет може бити отет или заробљен, што такође изазива недостатак. То се дешава, на пример, у игри *Вештица*, у којој се отимају деца. Друге особине које имају и бајке и игре постаће јасне у следећим примерима неколико специфичних игара.

---

[3] Propp Vladimir, *Morphology of the Folktale*, Indiana University Research Center in Anthropology, Folklore and Linguistics Publication 10, 1958.

У игри *Зец и пси*[4] дечко који је одабран да буде Зец, (одабирање на пребројавање стиховима или на неки други начин, може се схватити као активност пред почетак игре), трчи да се сакрије. Обично неки временски размак, договорени број минута или бројање до одређеног броја, формално означава почетак лова, као што понављање уводне формуле обележава прелазак са стварности на фантазију на почетку бајке. У ствари, многе игре и имају уводне формуле типа: „Спреман или не, ја крећем!" Игра тако почиње недостатком, изгубљеним зецом. Потрага, тако популарна у бајкама, исто је тако популарна и у играма. Пси покушавају да пронађу и ухвате Зеца, баш као и јунак у бајци који настоји да елиминише почетни недостатак (функција XIX).

Приметимо овде да су две групе акција или мотифемских секвенци укључене у игру. Једна акција се одвија с тачке гледишта Паса, друга из перспективе Зеца. Секвенце укључују следеће мотифеме: недостатак, забрана, кршење забране, последица.[5] У једној мотифемској секвенци Пси желе да ухвате Зеца (недостатак). Од њих се захтева да га ухвате пре него што се он врати у „кућицу", тј. претходно договорено и одређено место (забрана). Ако пси не успеју да га ухвате (кршење забране), губе игру (последица). У другој мотифемској секвенци, која се симултано одвија са првом, Зец жели да оде у „кућицу" (недостатак), али он мора тамо да стигне пре него што га Пси ухвате (забрана). Ако у томе не успе (кршење забране) губи игру (последица). Отклањањем недостатка игру може да добије било која страна: Пси — хватањем Зеца, Зец — безбедним повратком у „кућицу". Али, немогуће је да и Зец и Пси добију игру, као што је немогуће и да је обоје изгубе. Овде срећемо нову контрастну тачку са бајкама у којима јунак увек добија, а противник увек губи. Исход у игри није тако предвидљив: неки пут добија Зец, неки пут Пси. Као што је Кајоа истакао, карактеристика такмичарских игара је та да су супарници је-

---

[4] Gomme Alice Bertha, *The Traditional Games of England, Scotland and Ireland*, 1964, New York, 191.

[5] Треба се присетити да је забрана негативно наређење. Упоредите, на пример, *Не отварај очи!* и *Држи очи затворене!* Такође треба имати на уму да један облик последице може бити недостатак, док други може бити отклањање невоље или недостатка (Пропове функције VIIIa и XIX). Брајан Сатон-Смит свео је све радње и поступке у игри под заједнички термин „изазови игре" (Suton-Smith Brian, *A Formal Analysis of Game Meannig*, Western Folklore 18, 1959, 13 — 24). Мада је расправљао о простору и времену у игри, није водио рачуна о линеарној структури секвенци акција нити је уочио да постоје два различита низа акција у игри *Затвори врата*, који је анализирао. Један низ изводи централни играч, а други деца која покушавају да протрче поред главног идући од једне базе ка другој.

днаки и, барем у теорији, свака страна има исте изгледе на успех.[6]

Игра *Зец и пси* могла би се структурално приказати на следећи начин:[7]

	Недостатак	*Забрана*	*Кршење забране*	*Последица*
ЗЕЦ	жели да иде у „кућицу"	да не буде ухваћен	ухваћен је (није ухваћен)	губи игру (добија игру)
ПСИ	желе да ухвате Зеца	пре него што стигне у „кућицу"	не хватају Зеца (хватају Зеца)	губе игру (добијају игру)

Дупла структура такође може да се појасни упоређењем са аналогном структуром бајке. С тачке гледишта Зеца могло би се рећи да је јунак прогоњен (функција XXI) и да је успео да побегне (функција XXII), под условом да зец победи. Аналогија игре и бајке још је ближа у оним варијантама у којима се од Зеца тражи да остави знаке, на пример комадиће папира, дакле да обележи свој траг. У бајкама, кад јунак бежи од свог прогонитеља, често оставља препреке за собом на путу прогонитељу. Ти предмети обележавају траг, али такође служе и томе да успоре потеру. С тачке гледишта Паса, као јунака, Зец се појављује као фигура дариваоца, у оној мери у којој испуштени комадић папира служи као „чаробно средство" изједначено са функцијом XIV, који ће помоћи јунацима Псима да елиминишу почетни недостатак. Тако се секвенца даривања појављује као још једна додирна тачка између игара и бајки.

У популарној дечјој игри коју је Брустер[8] назвао *Кораци**, вођа игре помаже другима да дођу до њега одобравајући им одређене кораке, на пример корак бебе, дивовски корак

---

[6] Caillois Roger, *Man, Play and Games*, 1961, 14. Двоструки низ постојећих правила у игри чини њихову анализу нешто другачијом од анализе бајки. Понекад се два обрасца разликују у томе што нема брзе промене са једне групе правила на другу за појединачног играча. У крикету, на пример, правила „напада" примењује тим који је на потезу да удари машком за крикет све док се тројица из тима не повуку из игре. Слично томе, правила „одбране" за тим који се налази у пољу важе за исто време После тога, тимови мењају позиције и правила. Међутим, у другим играма, као у кошарци или фудбалу позиције пâс или изгубљена лопта тима који је у одбрани трансформише одбрамбени тим у нападачки, а иста акција мења претходно нападачки тим у одбрамбени. У игри *Колико миља има до Вавилона?*, коју је описао Брустер, играче који покушавају да претрче с једног краја правоугаоног простора на други може ухватити играч у средини; ухваћени онда остаје са њим у центру и помаже му да ухвати остале који претрчавају поље.

[7] Скоро је сигурно да су магијски поступци као: додиривање одређеног дрвета, укрштање прстију или заузимање одређене „сигурне" позиције, као чучање у „шугама" аналогни дејству чаробног средства које штити протагонисте у бајкама.

[8] Brewster Paul, *American Nonsinging Games*, 1953, Norman, 164

или корак-кишобран. У овој игри, даривалац даје привилегије за коришћење извесних „магичних" корака. Чињеница да се магична помоћ не додељује док даривалац не провери јунака, такође чини упадљиву паралелу са морфологијом бајке. Кад даривалац да одобрење за врсту и број корака (пр. четири корака бебе) прималац („јунак") треба да каже „Могу ли?" Ако прође проверу учтивости, дозвољава му се да направи кораке који ће га довести ближе циљу. Ако, пак, заборави да искаже формулу етикеције, даривалац ће га казнити наређујући му да одступи уназад, што ће га удаљити од циља. Чешће него у бајкама, учтивост према дариваоцу обезбеђује потребно чаробно средство док неучтивост лишава наводног јунака тог истог средства.

У неким играма присуство секвенце даривања чешће је необавезно него обавезно, као што је то у бајкама. У игри *Напрстак на видику*[*9] неки се предмет сакрије, на пример напрстак. У ствари, предемт би требало да буде видљив, али не и лако уочљив. Деца покушавају да нађу предмет (недостатак). Кад неко то уради (отклањање недостатка), он објављује свој успех изговарајући вербалну формулу као „рорум, торум, корум", као што победник у *Жмуркама* објављује свој долазак до означеног места реченицом „Кућица је слободна" (ове вербалне формуле сличне су завршним формулама у бајци). У игри *Напрстак на видику* нема секвенце даривања, али у неким верзијама онај који је сакрио предмет помаже трагачима дајући им корисна упутства као „ледено" или „хладно" кад је трагач далеко од скривеног предмета, или „топло" односно „врућe" кад је близу. У том случају трагач може унапред тражити помоћ дариваоца тако што ће га питати: „Да ли је топло?". Па, ипак, пошто игра може да се одвија и без секвенце даривања, јасно је да она није структурално обавезна.

Учесталост секвенце даривања у играма и бајкама заслужује пажњу. Могло би се помислити ,на пример, пошто је секвенца даривања ређа у причама америчких Индијанаца него у индоевропским бајкама, да се, онда, не појављује често у играма Индијанаца. Присуство или одсуство такве секвенце могло би се чак повезати са магијом и религијом. Ако је особа способна, као индивидуа, да сама изведе магијску активност или достигне религиозну визију, онда је потреба за дариваоцем мања него у оним културама у којима само изабрани врше магијску или религијску праксу.

До сада смо поменули неколико игара у којима је почетни недостатак дати део. Игра не почиње док се неки предмет или особа не уклоне или сакрију. „Вођа игре" се тако може сакрити да би произвео почетну ситуацију недостатка. Ме-

---

* Игра као наша игра *Врућe — хладно* (прим. прев.)

[9] Ibid, 46; Newell William Wells, *Games and Songs of American Children*, 1963, New York, 152.

ћутим, у игри *Вештица* недостатак је резултат отмице особа.[10] Овде је паралела са структуром бајке очигледна. Мајка оставља своје седморо деце, који се зову по данима у седмици, (Пропова функција I, „неко од чланова породице удаљава се од куће", при чему стално морамо имати на уму да је Проп радио морфолошку анализу бајки, а не игара). Пре него што ће отићи мајка каже деци: „Водите рачуна да вас стара вештица не ухвати" (функција II, „јунаку се упућује забрана"). Вештица долази, а деца томе не придају никакву пажњу (функција III, „забрана се крши"). Вештица се претвара да ју је детиња мајка послала по шешир (функција VI, „противник покушава да превари своју жртву како би је освојио или овладао њеном имовином"). Неко од деце одлази да узме шешир (функција VII, „жртва допушта да буде преварена и тиме нехотице помаже непријатељу"). Вештица отима дете (функција VIII, „противник једном од чланова породице наноси штету"). Мајка се враћа, прозива седморо деце и открива да јој једно дете недостаје. Преостала деца плачу, „стара вештица га је узела" (функција IX, „несрећа или недостатак се саопштавају"). Секвенце мотифема се понављају све док вештица не украде сву децу. Ова акција је слична понављању целог тока догађаја у бајкама, тј. браћа одлазе један за другим у исту потрагу.

Мајка тада одлази да пронађе децу (функција X, „тражилац пристаје или одлучује да се супротстави" и функција XI, „јунак напушта кућу"). Среће стару вештицу и пита је о томе где су јој деца. У стандардном, ритуалном дијалогу могу се наћи трагови уобичајене секвенце са дароваоцем, које су идентификоване са функцијама XII — XIV. У овој игри, вештица је истовремено и даривалац. Мајка коначно стиже до места где се деца налазе (функција XV, „јунак се преноси, допрема или доводи на место где се налази предмет за којим трага"). Ова функција или мотифем је од великог значаја за структуралну анализу како бајки тако и игара. Проп примећује: „Уопште, предмет потраге је смештен у другом краљевству." Свако коме су познате дечје игре сетиће се да у многима обавезно постоји покушај да се упадне на противничку територију. У игри *Ухвати заставу* предмет потраге је противникова застава и, јасно, смештена је у „непријатељском краљевству".

Сада мајка открива своју изгубљену децу (функција XIX, „отклања се почетна невоља или недостатак"), а потом она и деца прогањају вештицу. Онај који је ухвати постаје вештица у наредној игри. У бајкама, прогањање често прати отклањање недостатка, али најчешће је то противник који прогања јунака (функција XXI, „јунака прогоне"). Јунак се неизбежно спасава (функција XXII, „јунак се спасава од потере"). Проп примећује и то да се многе бајке завршавају констатацијом да се јунак спасио од потере. Исто би се могло рећи и за игру. У

---

[10] Gomme, op. cit. 391 — 396. За њујоршку верзију игре названу *Стара вештица*, видети: Sneller Anne Gertrude, *Growing Up*, NYFQ 20. 2. June 1964, 89 — 90.

многим играма „противник" прогони „јунака" — трагаоца пошто је овај пронашао оно за чим је трагао, као што је то застава у игри *Ухвати заставу*. Разуме се, разлог што је игра *Вештица* слична бајкама јесте утврђена природа исхода! Вештица никад не добија, као што ни противник у бајци никад не побеђује.

Критичари су били скептични према Проповој морфолошкој анализи зато што је он ограничио материјал на руске бајке. Али, компетентни проучаваоци бајки примећују да се већина, ако не и све бајке које је Проп анализирао, могу класификовати по Арне-Томпсоновом систему типова прича. Други се жале да је Проп био превише уопштен и да се његове функције могу применити на књижевни исто колико и на фолклорни материјал. Тачно је да се Пропов концепт може применити и на структуру заплета Беовулфа и на већи део *Одисеје* (упоредите функције од XXI до XXXI са завршетком *Одисеје*). Очито, игра *Стара вештица* садржи велики број Пропових функција и, у извесном смислу, чини се да она представља драматизовану бајку. Штавише, *Стара вештица* личи на тип 123 из Арне-Томпсоновог каталога *Вук и деца*. Али, оно што је овде значајно јесте то што се морфолошка анализа подједнако добро може применити и на други фолклорни жанр — традиционалне дечје игре, потврдивши тиме још више вредност Пропове анализе.

Кад се уоче сличности између структуре игре и бајки, могућно је такође опазити паралеле између специјалних форми та два жанра. На пример, један тип бајки представља кумулативна прича. Те приче (АТ 2000-2199) садрже ланац акција или предмета — обично су то понављања са додацима. У баладама је тај стилски модел назван „увећано понављање". Стит Томпсон, у дискусији о причама тог типа, примећује без даљег коментара да оне имају „нешто од природе игре".[11] Та аналогија игре — бајке очигледна је и у игри *Шуге*, где једно лице треба да ошуга друго. Ошугана особа онда треба да држи „шугину" руку и помогне му да ошуга остале, следећи се придружује овој двојици, итд.[12] Иста структура се среће и у оним народним плесовима у којима парови плесача творе продужени ланац.

Друга под-жанровска аналогија могла би бити између шаљивих прича или шала и шегачења. У шаљивим причама и у већини шега, основне мотифеме су подвала и обмана (Пропове функције VI и VII), тако да чак постоји права подударност у садржају као и у форми између бајке и игара.[13] У неким верзијама приче типа 1530, на пример *Подупирање стене*, прева-

---

[11] Thompson Stith, *The Folktale*, 1946, New York, 230, 234.

[12] Brewster, op. cit. 67.

[13] Ibid, 120 — 126.

реног убеде да он придржава зид. Али, *Подупирање зида* је и вештина у шегачењу у Тексашком колецу за пољопривреду и механику, у којој се, према једном извештају, од студента тражи да окренут леђима чучне уз зид да би та придржао.[14] Још више изненађује пример шегачења аналоган причи типа 1528, *Спусти шешир доле*, у којој се од преварених жртава тражи да сакупљају изметине које се налазе испод шешира.[15] Можда највећа сличност у морфологији шаљивих прича и шегачења постоји у њиховом заједничком пародирању стандардне структуре бајке и игре. Уместо да се одстрани актуелни недостатак, симулира се лажни недостатак. Тако, неког ко ништа не сумња пошаљу у лов на штуке наоружаног џаком и батеријском лампом, или пошаљу шегрта да тражи непостојећи алат — завртањ за леворуког на пример.

Морфолошка сличност између бајке и игре предочава један значајан принцип, који би могао бити примењен и на друге фолклорне форме. У основи, те различите форме проистичу из разлике између речи и гестова, па тако постоји вербални и невербални фолклор. Ова разлика се често прави у случају мита и ритуала. Мит је вербални фолклорни чин или, по Баскомовој терминологији,[16] вербална „уметност". Ритуал је, напротив, невербална фолклорна форма или невербална уметност. Мит и ритуал су сакрални, бајка и игра су секуларни. (Могућност да све игре потичу из ритуала мање-више је вероватна у оној мери у којој постоји еволуција или, пре, деволуција бајке из мита). Коликогод су се, својевремено, фолклористи позивали на сличност између ритуала и мита, нису препознавали исте заједничке карактеристике бајке и игре. Штавише, нису уочили да је дихотомија вербално-невербално примењива на већину, ако не и на све стандардне фолклорне жанрове. Пословица, очигледан пример вербалног фолклора, има свој невербални корелат у гестовима. Они су функционално изједначени јер обе форме могу изразити ситуацију или дати суд о нечему. Загонетке су структурално сличне пословицама јер су обе засноване на конструкцији: задата тема / објашњење, али се разликују од пословица у томе што увек постоји одгонетка коју треба погодити.[17] Невербални еквиваленти укључују разноликост тешких задатака и питалица. Разлика између пословица и загонетки подједнако одговара оној између гестова и невербалних загонетки. Одгонетка покрета позната је и оном

---

[14] Eikel Fred, *An Aggic Vocabulary of Slang*, American Speech 21, 1946, 29 — 36.

[15] Caldwell James, *A Tale Actualized in a Game*, JAF 58, 1945, 50.

[16] Bascom William, *Verbal Art*, JAF 68, 1955, 245 — 252.

[17] Georges Robert and Dundes Alan, *Toward a Structural Definition of the Riddle*, JAF 76, 1963, 111 — 118.

који је изражава и публици пред којом се изводи; одгонетка неусмене загонетке превасходно је позната само питачу.[18]

Празноверице се такође могу објаснити том вербално-невербалном дистинкцијом. Фолклористи су дуго користили термине као „веровање", „обичај" или „пракса" у дискусијама о празноверицама. Према тим анализама, пракса или обичај били би примери невербалног фолклора пошто их актуелна физичка активност собом обухвата. Дистинкција се чак може применити и на народну музику. Ако, на пример, текст приче укључује и музику, онда је реч о народној песми; ако игра укључује музику, онда би реч била о народном плесу. (Запазите да етимологија речи „балада" подржава ту разлику). Ја не желим да наметнем закључак да народна песма проистиче из народне приповетке или да народни плес проистиче из игре, већ желим само да укажем на то да ти, привидно различити жанрови, имају много заједничког. На пример основна секвенца недостатка и отклањања недостатка која се налази у бајкама и играма, такође се налази у народном плесу. У многим плесовима пар је раздвојен или је мушкарац изгубио своју партнерку (недостатак). Остатак игре састоји се у поновном сједињењу раздвојених партнера (отклањање недостатка).[19] Штавише, напуштање „кућице" и враћање у њу појављује се у бајкама, дечјим играма, плесу и музици. Структурално говорећи, није важно да ли је „кућица" — кућа, дрво, позиција у плесу или музички тон.

Техника структуралне анализе требало би да се примењује и на друге фолклорне жанрове, а не само на бајку и дечје игре. Те форме, од јасно одређених образаца до језичких заврзлама, могу се структурално дефинисати. Могло би се претпоставити да ће такве анализе открити релативно мали број сличних структуралних образаца који леже у основи привидно различитих форми.

Посебно сам желео да покажем да је барем једна невербална форма фолклора, дечје игре, структурално слична једној

---

[18] За примере неусмене загонетке видети код Јана Брунванда (Brunvand Jan, *More Non-Oral Riddles*, Vestern Folklore 19, 1960, 132 — 133). Запазите да је ова фолклорна форма негативно дефинисана у односу на примарну вербалну форму. На исти начин, израз „шала која се може извести" представља ближе одређење примарног израза шала, који је такође вербалан. Чак и израз, овде употребљен, „невербални фолклор" наставља исту линију у корист првенства који има вербална форма. Једино гестови нису названи неусмене или невербалне пословице.

[19] У структури народних плесова иста се разлика налази у почетку, било да је то стање недостатка или се стање недостатка проузрокује неким актом непријатељства. Неки плесови имају личност која је без партнера (недостатак) и који настоји да га пронађе (отклањање недостатка). Други плесови почињу паровима, али током игре један или више њих се раздваја (недостатак), па се поново сједињују тек на крају игре (отклањање недостатка). Интересантна студија морфологије народних плесова налази се код Szentpal Olga, *Versuch einer Formanalyse der Ungarischen volkstanze*, Acta Ethnographica 7, 1958, 257 — 334, и код Martin György and Pesovar Ernö, *A Structural Analysis of the Hungarian Folk Dance — A Methodological Sketch*, Acta Ethnographica 10, 1961, 1 — 40.

вербалној форми — бајкама. Ако онда постоје невербалне аналогије (нпр. игре) за вербалне форме (тј. бајке), онда је фолклор дисциплина која се не може ограничити на проучавање само вербалне уметности, усмене књижевности или народне књижевности или већ какогод да је назовемо. Кенет Пајк[20] је приметио да вербална и невербална активност представљају целину, а теорија и методологија требало би да се организују да је као такву, целину, и третирају.[21] Време је за фолклористе да део енергије коју улажу у проучавање вербалног фолклора посвете и проучавању невербалних форми. У упоређењу са приповеткама и народним песмама, форме као што су народни плес, игре или гестови биле су запостављене у пуној мери.[22] Признајем да постоји сложени проблем њихове транскрипције, али и то се сигурно може решити.

Превод са енглеског: Драгана Антонијевић

[20] Pike Kenneth, *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human behavior* 3 parts, 1954, 2.

[21] Ове категорије вербалног и невербалног фолклора представљају слободно одабране дистинкције које не морају обавезно да одсликавају објективну стварност. Очигледно да неки случајеви, као бројање на слогове, укључују и речи и покрете.

[22] Крап (Krappe Alexander, *The Science of Folklore* 1930) даје овим облицима кратак осврт. Несрећни тренд се наставља. Узалуд ћемо тражити неко шире и исцрпније помињање тих форми у годишњим фолклорним библиографијама, на листама студија које су у току или прегледима фолклорних истраживања.

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XXXV
Bulletin of the Ethnographical Institute, vol. XXXV
Београд 1986, УДК 397(497.17)

ПРИЛОЗИ И ГРАЂА

Јован Ф. Трифуноски

ЦИНЦАРИ У СТРУГИ

Струга је градско насеље у Охридско-струшкој области, у близини југословенско-албанске границе. Лежи лево и десно од Црног Дрима, при његовом истеку из Охридског језера. Поменута област има два градска насља — Охрид и Стругу. У државном попису становништва из 1953. године први пут се помињу Цинцари у овим градовима и то више у Струги (536), а мање у Охриду (236). После варошице Крушева, која је тада била прва по броју Цинцара у СР Македонији (1.001 ст.), Струга се налазила на другом месту.[1]

Појава градова у Охридско-струшкој области везује се за антички период. Још отада ова област увек је имала по два градска насеља: у источном делу Охрид (Lihnidos), док се у западном делу (лево од Црног Дрима) такво насеље најпре налазило код данашњег струшког села Октиса углавном до VI века; касније такво насеље било је данашње струшко село Враниште; најзад, градско насеље постала је Струга. Насеље Враниште крај Црног Дрима, око 4 km северно од Струге, било је значајно током средњег века. Зато се у данашњем Враништу налазе материјални остаци из тог времена — порушени храмови, гробља и остаци главног моста на Црном Дриму.

Историјски помен Струге датира са почетка XI века. Она је тада била мало насеље сеоског изгледа. Саобраћајна линија преко Црног Дрима у то доба није водила поред Струге, већ поред напред наведеног Враништа. Тек после пада Охридско-струшке области под турску власт у Струги је саграђен главни мост преко Црног Дрима на путу Драч — Охрид — Битољ — Солун. То је било у XVI веку, када се турска државна власт овде усталила. Тако је Струга постала главни саобраћајни центар у западном делу Охридско-струшке области и, пре свега била је средиште заната, трг за стоку, рибу и пољопривредне производе.

У XIX веку Струга је почела јаче напредовати: ширила се не само са леве стране Црног Дрима већ и са његове десне стране. На десној страни махом се развио муслимански део насеља.[2] Поједине сеоске породице тада су долазиле у Стругу,

---

[1] Године 1953. у градовима СР Македоније Цинцари су били овако заступљени: Крушево — 1.001, Струга — 536, — Битољ — 482, Охрид — 236, Ђевђелија — 235 итд.

[2] Упоредити: Ј. Трифуноски, *Струга*, „Земља и људи", св. 31, Београд 1981, стр. 62 — 70.

подизале стамбене зграде и стално се насељавале. Отваране су многе занатске радње и трговине.

Међу досељеницима из прве половине прошлог века у Струги је била и мала група *Влаха* или *Цинцара*, пореклом из Москопоља, сада у јужном делу Албаније. Они су из старине бежали испред насиља која су трпели за време узурпатора Али-паше Јањинског (1741-1822).[3] Тада је у овим крајевима турска власт постојала само формално, док је стварна власт била албанска. Како се прича, прва цинцарска група имала је свега око 40 домаћинстава. После тога број њихових домаћинстава у Струги постепено је повећаван новим досељеницима из струшких села Горње Белице (Беала Супур), Доње Белице (Беала Бос) и Вишни, где су пре тога досељени углавном из суседне области Черменике, такође у Албанији.[4] Та села су на суседној планини Јабланици. Цинцаре су у Струги добро прихватили као предузимљиве људе, па је, захваљујући и њима, оживела струшка чаршија, раније безначајна. Појединци су ишли у Печалбу, углавном у Србију.

Цинцари су у Струги, иако не великим бројем у односу према другим становницима — Македонцима, Турцима, Албанцима — дуго представљали посебну етничку групу, са очуваним језиком и начином живота. У односу на суседе били су *ендогами* и на тај начин нису се дали асимиловати. Свој „влашки" језик и обичаје добро су одржавали.

Међутим, услед недостатака трецизних података, бројно стање Цинцара у Струги не може се тачно пратити. Као што је речено, у првој половини прошлог века они су имали око 40 домаћинстава. После тога, услед нових досељавања и одсељавања, број им се мењао. Тек 1953. године као што је и изнето, у државном попису први пут је у Струги забележено 537 цинцарских становника[5], са око 110 домаћинстава. У пописима из наредних година — 1961. 1971. и 1981. не наводи се број Цинцара по насељима, већ су они уведени у рубрику са насловом „друге народности и непознато."

После завршетка другог светског рата, Струга доживљава врхунац у свом развоју: динамичан темпо развоја саобраћаја, туризма и индустрије захватио је и Стругу. Само од 1948. до 1981. године број становника у овом насељу повећан је са 4.922 на 14.743 душа (више 9.821 ст.). Као што сам установио на терену, и број цинцарских становника у Струги после 1953. године, повећан је новим досељеницима из наведених суседних села — Горње Белице, Доње Белице и Вишни. Не зна се, ме-

---

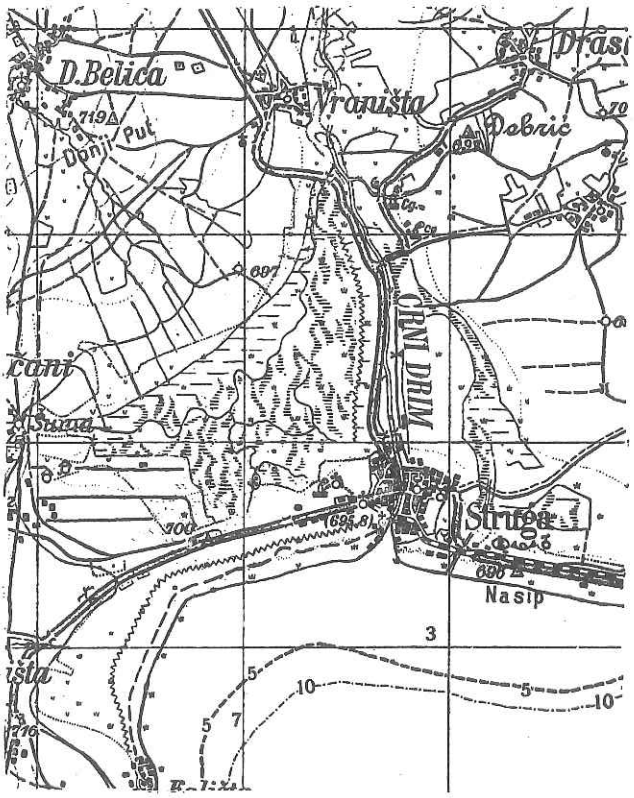
[3] Одатле је био пореклом знатан део Цинцара насељених још у Охриду, Ресну, Битољу, околини Битоља, Крушеву итд.

[4] В. Радовановић, *Горња и Доња Белица у Струшком Дримколу*, Гласник Географског друштва, св. XXII, Београд 1936. стр. 23. Цинцарско становништво из Албаније повлачило се са југа и запада према северу и истоку. Тако се повлачило из Албаније и словенско-хришћанско становништво.

[5] Републички завод за статистику: Население по народности и населби во СР Македонија, Скопје 1964, стр. 45.

ћутим, тачан број тих досељеника. Године 1971, како се ценило, у Струги је било око 170 домаћинстава Цинцара, са приближно 850 становника. После тога, број им се више није повећавао.

На основу структуре садашњег цинцарског становништва долази се до закључка да су они већином потомци Цинцара који су пре досељења у Стругу живели у околним цинцарским селима. Поједине цинцарске породице и родови у Струги зову се: Балко, Белчу, Велчо, Вешу, Гучо, Дико, Дордан, Ђоргон, Зози, Ђуфо, Кочо, Мазнеђ, Мишо, Нануш, Панту, Пипло, Сканду, Спау, Србу, Ташко, Топал, Трсо, Тума, Уко, Фмоћ, Хјохо, Шута, Цанто, Цоба, Цирка и други.



Сл. 1. — Струга са ближом околином

У најновије време карактеристичне су разноврсне промене у животу струшких Цинцара. У међуратном периоду и после другог светског рата они су почели да се ороћавају склапањем бракова са Македонцима. Чим се Цинцарин ожени Македонком или се Македонац ожени Цинцарком, у новој поро-

дици говори се само македонски. Наведену асимилацију Цинцара појачавало је заједничко школовање деце са наставом на македонском језику.

Код струшких Цинцара све се више запажа воља за школовање деце. Родитељи који имају децу школског узраста настоје да што мање говоре својим језиком у кући како то деци не би сметало да прате наставу на македонском језику. Уопште, млађа генерација Цинцара у Струги брзо мења ранија етничка обележја. Због тога се Цинцари у Струги не могу дуго одржавати као посебна група. Они живе измешани са Македонцима, а нових досељавања Цинцара са стране после 1971. године у Струги више нема..

Главну масу становништва Струге 1971. године чинили су: Македонци (6.215), Албанци (3.508) и Турци (730).[6] Цинцара је као што је већ изнето, тада било око 850. Струшке Цинцаре у околини увек су називали *Власима*. Нисам могао запазити да израз *Влав* има увредљиво значење. Важна одлика менталитета Цинцара је развијен обичај гостопримства, добро одржаван у дане породичних светковина — свадбе, рођења и крштења.

Охридско-струшка област до скоре прошлости имала је цинцарских становника само у пет својих насеља — Охриду, Струги и у струшким селима Горњој Белици, Доњој Белици и Вишни. Међутим, у новије време код тог становништва извршене су велике промене: иселили су се сви Цинцари из Горње Белице,[7] из Доње Белице[8] и из Вишни,[9] док су Цинцари у Охриду, услед малобројности, изгубили цинцарски језик. Поменути језик сада се *једино одржава у Струги*, захваљујући досељеницима из поменутих села — Горње Белице, Доње Белице и Вишни.

Jovan Trifunovski

TZINTZARS[1]) IN STRUGA

This note describes the immigration of the Tzintzars into Struga from the begining of the XIX century to later gradual immigration from the mountain villages in the vicinity of Struga. The process of contemporary assimilation with the Macedonians, accelerated by intermarriages and education in Macedonian language, is described in general traits.

---

[6] Републички завод за статистика, *Население по народности во СР Македонија*, Скопје 1973, стр. 64.

[7] Горња Белица је 1948. г. имала 46 цинцарских породица, 1961. — само 12 домаћинстава, док је 1967. она престала да постоји као насеље.

[8] Доња Белица имала је 1948. г. 151 цинцарско домаћинство, а 1977. г. — око 34 домаћинства. — Цинцари из села Горња Белица и Доња Белица највише су се исељавали у Стругу, затим у Охрид и Београд.

[9] Највише Цинцара из села Вишни отишло је у Београд, у насеље Раковицу.

[1] Tzintzars — romanized original ihabitants of the Balkan peninsula

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XXXV
Bulletin of the Ethnographical Institute, vol. XXXV,
Београд 1986,

ОСВРТИ И ПРИКАЗИ

Schele, Linda, i Mary Ellen Miller, *The blood of kings: Dynasty and Ritual in Maya* Art. London: Sotheby Publicatiions; Fort Worth: Kimbell Art Museum, 1986. XII + 336 страна, 123 фотографије у боји, 50 црно-белих фотографија и 200 цртежа.

Изузетно динамичан развој Мезоамеричких студија[1] у последњих петнаестак година удружио је стручњаке различитих професија и интересовања: археолози, антрополози, историчари уметности, лингвисти, епиграфи, етнографи и етноисторичари почињу све више да се удружују, испомажући се резултатима истраживања из других области, да би се о древним цивилизацијама Америке добила јаснија слика. Кад је реч о Мајанским студијама, посебно је велики помак начињен је у компаративној лингвистици и епиграфији (данас можемо да читамо готово све мајанске текстове, без обзира на регионалне разлике), као и у историји уметности и иконографији. Све то резултирало је низом конференција и „округлих столова" (Dumbarton Oaks, Palenque, Princeton) на којима су се окупили најистакнутији мајанисти нашег века и из којих су произашле многе публикације из области епиграфије и иконографије. Па ипак, све до појаве ове јединствене књиге, уметност Маја „класичног периода" (III — X век) није стављена у стварни историјски контекст, а пропратни текстови сагледани у односу на ритуале мајанских владара.

Објављивање књиге уследило је уз изложбу The blood of Kings: A New Interpretation of Maya Art постављену 1986. у Кимбеловом музеју (Fort Worth) и Кливледском музеју уметности. На основу предлога директора Kimbella, др Edmunda P. Pillsburya, аутори су у осам поглавља представили појединачне теме изложбе, уз опширан *Увод* и два апендикса наме-

---

[1] Термин *Мезоамерика* први је 1942. употребио Paul Kirchhoff да би означио подручје (у културном и географском смислу) ограничено на северозападу пољопривредним заједницама које се нису могле ширити преко пустиња северног Мексика) а на југоистоку — источним странцима народа који су говорили мајанским језицима и њиховим културним и економским утицајем (The blood of kings, стр. 56). Сое сумира карактеристике значајне за ове културе: пирамиде и храмови, свеприсутност људске жртве, ритуално пуштање крви, комплексан ритуални календар заснован на испреплетаности циклуса од 260 дана, са годином од приближно 365 дана, хијероглифско писмо, комплексан пантеон, игра са лоптом од каучука на посебно конструисаном игралишту и велике и добро организоване тржнице. (Michael Coe, Dean Snow and Elizabeth Benson. *ATLAS OF ANCIENT AMERICA*, Facts on File, New York and Oxford, 1986, стр. 85 — даље наведен као AAA).

њена пре свега оним читаоцима којима је ово први сусрет са мајанском цивилизацијом (*The Maya Calendar* и *The Hieroglyphic Writing System*).

Први век пре наше ере је време када се у свом пуном сјају појављује тзв. Прото-мајанска или Испанска цивилизација, чији су главни центри Izapa (код пацифичке обале Мексика, у непосредној близини границе са гватемалом), El Baúl и Abaj Takalik (на висоравнима Гватемале близу пацифичке-обале), док у исто време почињу први велики радови у El Miradoru и у још два центра који ће постати познатији тек у вековима који долазе, Tikalu (Гватемала) и Cerrosu (Белисе). У уметничком изражавању ти центри преузимају од раније културе Олмека (XV — IV век пре н. е.) представљање владара на каменим *стелама;* обрада жада је још под снажним олмечким утицајем, али су монументални рељефи малтене барокни, потпуно ослобођени ранијих строгих конвенција[2]; то је и доба када настају прве велике камене грађевине чије су фасаде украшене призорима из митологије. На локалитетима око данашњем Guatemala Citya пронађени су рељефи и керамика који упућују на пресудан утицај цивилизације највеће империје преколумбовске Америке, Teotihuacána (Долина Мексика), па је тако настанак и развој „класичне" мајанске цивилизације могућно посматрати и као производ утицаја једне велике културе која је већ била нестала и друге која је од I до VI века имала велики утицај на многе центре (чак је сугерисано да је Kaminaljuyú био нека врста *колоније*).

Па ипак је мајанска цивилизација по популарности надмашила како оне које су јој претходиле тако и оне после ње (осим, можда, астечке). Данас се зна да Маје нису измислили ни хијероглифско писмо ни календар (који уопште није био непогрешив), нити су били фини и мирољубиви као што су то ранији истраживачи претпостављали[3]; поред тога што су творци изузетне скулптуре и керамике, мора им се признати да су начине наводњавања и обрађивања земљишта довели малтене до савршенства (то потврђује и сасвим случајно откриће њихових канала за наводњавање, који су откривени захваљујући сателитима NASA-е) што их опет није спасило од пропадања на које су највише утицали драстичан пораст становништва и озбиљно ремећење еколошке равнотеже. И уз све то ограде, као и чињеницу да то што о њима толико знамо вероватно дугујемо бирократској педантерији која је утицала да се сви најважнији догађаји записују у камену, ова култура не престаје да фасцинира. Напротив!

---

[2] AAA, стр. 114.

[3] Сое је својевремено духовито приметио да би, да је којим случајем био заробљеник у древној Мезоамерици и да је могао да бира где ће бити жртвован, „изабрао" Астеке, код којих жртве нису биле мучене и унакажаване као код Маја (имамо чак примера да су заробљеници мрцварени пуних 18 година!), већ су им указиване све почасти као „имперсонаторима" богова. (Cf. Michael D. Coe, *Lords of the underworld: Masterpieces of Classic Maya Ceramics*, Princeton University, Art Museum, 1978, стр 13.)

Специфичан израз фасцинације представљен је већ у *Уводу* књиге *The Blood of Kings*, у коме аутори, две већ врло познате професорке са Тексашког Универзитета у Austinu (Schele) и Yalea (Miller), излажу неке опште податке неопходне за праћење текста, као и кратак историјат проучавања Маја, основне карактеристике њихове уметности и „божанства и иконе". У вези са приступом материји важно је напоменути да аутори представљају само једну струју у тумачењу мајанске иконографије — на пример, различити монструми представљени су као „света места или ствари", а не божанства или аспекти неког бога[4], за шта се у câмој књизи, као и у библиографији, не наводе ваљани аргументи. Такође се мора приметити да, иако као основу за рачунање времена узимају Goodman-Martinez-Thompsonovy корелацију (по којој је почетни датум Иницијалних серија на мајанским споменицима — не и почетак рачунања времена! — 13.0.0.0.0., 4 Ahau 8 Cumku), аутори не прихватају измену коју је câм Eric Thompson начинио пред крај свог живота (1975) на основу Quiché календара, који је још у употреби у неким заједницама у Гватемали — са 13. на 1. август 3114. п. н. е.

Поглавља се могу поделити у три групе: прва три *(The Royal Person, Kinashin and the Rites of Ascensioi. Courtly Life)* чине знатно разумљивијим живот мајанских владара, који су после смрти деификовани. Владар је (аутори употребљавају реч *краљ* (king) у значењу у коме је имала у староенглеском око V века: владар малих поседа, упућујући тиме на то да Маје никада нису имали снажну и јединствену државу) сматран „огледалом свог народа" и посредником у комуникацији са оностраним, па је тако са припадницима владајуће аристократије обављао одговарајуће обреде.[5] Он је (или она: curiosum у вези са Мајама је да су и жене могле бити владари) као фокус гомилао огромну моћ, баш као и сви споменици са његовим ликом; после његове смрти та моћ је претила да се отргне контроли и озбиљно угрози интегритет читаве заједнице, па су све представе владара затрпаване или уништаване, стеле су рушене и ломљене на два дела, итд.

Следећа два поглавља *(Bloodletting and the Vision Quest* и *Warfare and Captive Sacrifice)* упућују на ритуално пуштање крви и људску жртву. „Крв је представљала основ живота древних Маја" јесте реченица коју два пута налазимо у књизи; то је и реченица којом Michael D. Coe почиње свој предговор. Као најдрагоценија течност, пуштана је у најважнијим приликама: избор новог владара, његово устоличење, брак, рођење престолонаследника, значајна победа у ратном походу — све су то биле прилике када је испред храмова на пирамидама извођена

---

[4] За пример потпуно другачије интерпретације, упоредити: Clemency C. Coggins: *Maya Iconography* (Charles Gallenkamp i Regina Elise Johnson (eds.), *Maya: Treasures of an Ancient Civilization*, Harry N. Abrams, Inc., New York; The Albuquerque Museum, 1985, стр. 4757).

[5] Нема доказа о постојању свештеничког слоја током „класичног" периода (cf. AAA, стр. 124).

ова необична церемонија, чији су најпознатији прикази остали сачувани на предама из Yaxchilána. Мушкарци су тај ритуал изводили провлачењем оштре кости (stingray spine) кроз пенис, док су жене кроз језик провлачиле уже са трњем. (Изгледа да се у „посткласичном периоду" изгубио обичај да и жене пуштају крв.) Крв је такође пуштана и провлачењем коштаних игли кроз образе, бушењем ушију, као и насумичним убадањем у остале делове тела. Прикупљана је у посебним посудама, које су касније спаљиване испред представа богова. Како приликом губитка велике количине крви долази до халуцинација, учесници у том ритуалу комуницирали су са умрлим владарима (сахрањеним у подножју истих пирамида) и преносили њихове поруке становништву. Други облик одобровољавања богова (у Мезоамерици присутан бар од VII миленијума п. н. е.) јесте људска жртва; и стални ратови мајанских државица вођени су не због територијалних претензија, већ, пре свега, како да би се довели заробљеници који ће бити жртвовани у свим важнијим приликама. На највећој цени, наравно, били су владари, па Miller чини „попис" најважнијих заробљавања током једног века, онако како би се појавили као наслови у данашњим новинама:

„н. е. 695 Владар А из Тикала заробљава Јагуарову Шапу Која се Дими — из Локалитета Q

709 Владар 3 из Тонине заробљава Kan-Xula из Palenquea

729 Штит Јагуар из Yaxchilana заробљава Господара Ah-Chuena из Бонампака

735 Владар 3 из Дос Пиласа заробљава Јагуарову Шапу из Сеибала

737 Сацас Непо из Quirigue заробљава 18 — Зеца из Copana

755 Птица Јагуар из Yaxchilana заробљава Дијамантску Лобању

795 Владар 7 из Пиедрас

граса заробљава Господаре Помоне" (стр. 209)

Последња три поглавља *(The Ballgame, Death and the Journey to Xibalba* и *Kingship and the Maya Cosmos)* упућују на симболику (пре свега религиозну) мајанске уметности. Света игра лоптом, карактеристика свих великих култура Мезоамерике, имала је ритуалну функцију као представљање Сунчевог страдања и његовог жртвовања у подземном свету (Xibalba, дословно — „место ужаса"), али су је понекад владари упражњавали са својим најближим сарадницима баш као неку врсту рекреације (нико није жртвован, без обзира на коначан исход). При опису путовања у подземни свет аутори се пре свега ослањају на мит о божанским близанцима из Popol Vuha (према Tedlockovom преводу), а посебно је занимљива анализа структуре мајанског космоса, онако како је представљена на неким предметима који никада нису били намењени употреби, већ су

искључиво рађени за богове (као пример може послужити керамичка посуда из Америчког музеја за природну историју, стр. 308, сл. 120).

Чак и уз одређене приговоре методолошке природе (ненавођење мишљења са којима се аутори не слажу, а која су иначе широко прихваћена), у питању је изузетно значајна књига, у којој је на једном месту представљен преглед и приказ свега што је познато о мајанској уметности. Наравно, велику заслуг за то имају и изванредне фотографије Justina Kerra, које су већ део историје.

Александар Бошковић

Lilyan Kesteloot/Cherif Mbodj, Contes et mythes volof, Dakar, 1983, 9—232.

Лилиан Кестело, истраживач у Фундаменталном Институту Црне Африке, сарадник дакарског универзитета и Шериф Мбот представили су део богатог културног наслеђа Волоф, најбројнијег народа у Сенегалу. Њиховим радом настављено је дело Копана и Кутија, који су 1976. године објавили приче Волиз Баола.

Приче се односе на краљевско и кастинско друштво Волоф од XV до XIX века. Организовани у моћно краљевство у XIV веку, Волоф су насељавали територију од Сен Луја на северу до полуострва Зелени рт на југу. У усменој традицији забележено је њихово кретање на југ и стварање центара у којима се у XVIII и XIX веку трговало *(Мит о постанку Руфиска)*. Постоје подаци о сусрету са Лебу-староседеоцима полуострва Зелени рт, који данас живе у селима NGor и Yof у околини Дакара.

Из прича сазнајемо о различитим верским и социјалним категоријама које су постојале код Волоф (краљеви, робови, слободна лица и људи из каста). У религијском погледу снажан је утицај ислама, односно исламске заједнице муриди, која је настала почетком XX века. Вођа мурида Амаду Бамба полазио је од начела да рад чини део религије. Муриди сматрају да је достојан поштовања онај појединац који се бави пољопривредом (гајење кикирикија).

Пореклом из Јужне Америке кикирики је уведен у Сенегал у XVII веку и коришћен је за исхрану робова. У почетку, култура кикирикија наишла је на отпор у Сенегалу, где је традиционално била присутна култура проса. У *Причи о постанку кикирикија* налазимо доста исламских елемената.

Ова збирка митова и прича даје податке о томе да иако је ислам био присутан у животу (рођење, обреди прелаза и смрт), стара веровања нису нестала. Она се уочавају и у миту

и у свакодневном животу (*Прича о камењу које се шета кроз ноћ*, о преображају човека у животињу или животиње у човека).

Приче и митове у овој збирци сакупили су студенти књижевности и оне потичу од различитих казивача па је и стил различит. Исцрпно анализирајући елементе сваке приче, аутори су се осврнули и на функцију приче у културној баштини Африке. Кад се анализира уметност, неодвојива је и њена практична функција. Лилиан Кестело поставља питање: коме служи прича и мит? Прича постоји као критика обичаја, политичке и социјалне реалности. Наглашавајући да Волоф воле да се смеју, Лилиан Кестело истиче да не треба изгубити из вида и ту функцију приче.

Сенка Ковач

Václav Frolec — Josef Vařeka, *Lidová architektura*, Praha 1983, s. 359

У издању SNTL Nakladatelství tehnické literatury i ALFA — Vydavatel'stvo tehnickej a ekonomickej literatúry изашла је не само у Чехословачкој већ и у Европи прва енциклопедија народне архитектуре. То је тачно сто година после објављивања рада о чешкој дрвеној кући Алиоса Јиросека, који се сматра зачетником проучавања народне архитектуре. На основи релативно бројне литературе о народном градитељству за последњих сто година, настала је енциклопедија која даје систематски преглед техничких, етнолошких и уметничких вредности и карактеристика чехословачког народног градитељства. У њој читалац налази основне податке о карактеристичним појавама и елементима народног градитељства, о музејима народног градитељства, као и о најзначајнијим личностима које су имале свој удео у истраживању те проблематике. Осим текста, књизи дају вредност илустрације у фотографијама, цртежима и плановима.

Књигу су писали и опремили данас најбољи познаваоци ове проблематике у Чехословачкој: Ph dr Václav Frolec, доцент за словенску етнографију на Универзитету у Брну, чија бројна библиографија радова из области народне архитектуре говори о искусном истраживачу: dr Josef Vareka, научни раданик у VEF ČSAV у Прагу, чији је рад широко заснован, од праисторијске проблематике о кући и терминологије до обичаја у вези са народним градитељством. Поред ова два научника знатан удео у раду на овој књизи имали су и доцент др Штефан Мрушковић, директор Словенске народне галерије у Братислави, дугогодишњи музејски радник и добар познавалац музејске проблематике, др Josef Scheybal, сарадник Северночешког музеја у Либерецу, који је пре свега заслужан за изванредне цртеже којима је опремљена књига, и на крају арх. Јарослав

Вајдиш, који је као сарадник и управник Државног института за реконструкцију споменичких градова и појединих објеката у Прагу дао свој допринос у описима архитектонских карактеристика насеља, као и фотографије крајева и објеката народног градитељства у њима.

Значајан датум за проучавање народног градитељства у Чехословачкој свакако је 1880. година. Тада је почела да се прикупља грађа за Народописну изложбу у Прагу (1895. године), која је имала много шири одјек него што се то мисли. На тој изложби кућа је приказана као један од битних елемената народне културе. Крајем XIX и почетком XX века свој допринос проучавању народне архитектуре дали су и научници као што су били: Z. Nejedly, L. Niederle, A. Jirosek, T. Novakova и други.

У првим деценијама XX века, под вођством Karla Choteka, истраживање куће добија изразито етнографски смер којег се придржавају у својим истраживањима V. Pražak, D. Stránska, Jan Mjartan и R. Bednárik. Све се више истражује повезаност зграда са осталим елементима народне културе, утицаји тзв. високе културе на народну, утицај економских и социјалних услова на развој куће, и слично. У то време је настало и много регионалних студија о кући. Проучавана је кућа чешког и словачког становништва изван граница Чехословачке, пре свега у југоисточним пределима.

На основи свих тих систематских претходних истраживања настала је ова енциклопедија. Обиман и свестрани материјал дао је могућност да се прикажу општи и појединачни појмови из тематике сеоских насеља и народног градитељства дати на историјским, географским, етничким, типолошким, економским, социјалним и другим основама.

Појмови (одреднице писани су врло кратко и садржајно, без сувишних фраза и описа. Међутим, свака одредница садржи све синониме којима се одређени предмет обележава на територији Чехословачке, затим прати његова географска распрострањеност, његове основне карактеристике и опис његовог изгледа. Уколико је под истим синонимом неколико различитих значења, онда су она наведена под бр. 1, 2, 3, итд. Да би се избегло понављање описивања истих појава и предмета који се јављају у разним приликама, посебним знаком у виду стрелице (↑) те речи су обележене, што значи да су самостално обрађене на одговарајућем месту у речнику.

Кратак садржајан текст допуњују веома добри цртежи и фотографије које врло речито говоре о типовима кућа, других зграда, као и о појединим карактеристичним детаљима. Фотографије су сврстане у групе које приказују насеља, регионалне облике кућа и других зграда, затим ентеријер, домове социјалних група, привредне и техничке зграде и објекте сакралне архитектуре (укупно 130 фотографија). На крају су и два регистра — регистар географских и регистар личних имена.

Бреда Влаховић

Јован Ердељановић, *Срби у Банату*, Матица српска, Нови Сад, 1986., с. 1—384.

Рајко Николић, етнолог, кустос и директор Војвођанског музеја у Новом Саду, сада у пензији, обавио је огроман посао око сређивања и припремања за штампу бележака Јована Ердељановића. У прошлости је сличан посао обавио Петар Ж. Петровић са путописним белешкама из Шумадије: Јован Ердељановић, *Етнолошка грађа о Шумадинцима*, Српска академија наука и уметности, Српски етнографски зборник књ. LXIV, четврто одељење књ. 2, Београд 1952, стр. 1—203. На тај начин спасена је од заборава етнолошка грађа следбеника научног дела Јована Цвијића. Јован Ердељановић је у свом раду посветио пажњу и изучавању етнологије Војводине. Ово је његов седми рад из те проблематике.

Интересантни су догађаји који су претходили штампању ове књиге. После првог светског рата организатор етнолошког истраживања у Војводини био је Јован Цвијић, који је препоручио да овај посао обави Јован Ердељановић. Финансијери тог подухвата су били Српска краљевска академија и Матица српска. Јован Ердељановић је прикупио огромну етнолошку грађу у периоду од 1922. до 1928. године, али је није публиковао. За то је постојало више разлога. После смрти Јована Цвијића преузео је бригу око издавања његове заоставштине, постао је уредник Српског етнографског зборника, окупирала су га предавања на факултету, ослабило му је здравље и за време другог светског рата претрпео је злостављања.

После смрти Јована Ердељановића 1944. године, његова удова 1949. године предаје ову грађу, која се састојала од 7.550 страна, Војвођанском музеју у Новом Саду. Рајко Николић се обавезује да ће пишчеве белешке средити и приредити за штампу. Тако је дошло до објављивања ове књиге, која обухвата грађу о насељима. У припреми је други део, у коме ће бити објављена грађа о народном животу и обичајима.

Област коју обухвата књига су делови некадашње торонталске и тамишке жупаније. Обухваћен је период од 1718. до 1928. године, што значи од ослобођења Баната од Турака па све до периода после првог светског рата. Метод којим се аутор служио у своме раду је непосредно посматрање, усмена анкета и писани извори.

Предговор је написао Никола Гаћеша, који је дао историјски приказ времена и простора који су у књизи обухваћени. Уводни део написао је Рајко Николић, који говори о томе како је започео рад на сређивању заоставштине Јована Ердељановића, о проблемима у раду, презименима, стварању надимака и о подели Баната на доњи и горњи Банат. Књига је подељена на два дела: Доњи и Горњи Банат. У првом делу обухваћено је 49 насеља, а у другом — 33 насеља. Свако насеље је обрађено тако да се у њему говори о предањима о насељу, о

старинама, топонимима, родовима и породицама: које су изумрле, које су познате, чије је порекло непознато и које су досељене и одсељене.

Посебну вредност књиге представљају пишчеве белешке о презименима. Уочио је да су карактеристична презимена са завршетком на *-ић* и *-ов* (*-ин*, *-ски* и др.). У белешкама се налазе два објашњења за ту појаву. Прво, презимена са завршетком на *-ић* карактеристична су за рашко-шумадијску групу, а на *-ов* (*-ин*, *-ски* и др.) за косовско-моравску групу, па се тако на основу етногенезе може разумети специфичност презимена.

Друго, карактеристична презимена за велике родове су на *-ић*. Међутим, ради бољег разликовања појединаца унутар великих родова у народу је био обичај да се презиме даје и по очевом имену. То је био најчешћи случај, али друга презимена су настајала на више начина: на основу имена старешине задруге, а ако задруга није постојала, онда на основу имена оца, или на основу надимка или истакнуте особине појединца. Писац је 1922. године прикупљао грађу у Панчеву и запазио је да су тамо карактеристична презимена са завршетком на *-ски*. Настанак тих презимена види у чињеници да је њима објашњавано из кога је места одређена породица пореклом, односно, може се тумачити као знак племства, као на пример код Немаца предлог „од" (von).

Аустријски закон о непромењивости презимена с почетка XIX века „окаменио" је затечено стање. Прво, основни разлог због кога је дошло до овог закона јесу војне потребе некадашње Војне границе. Желели су да избегну пометњу у војним списковима и извлачење од војних обавеза, затим да се избегну малолетна венчавања и намера да се избегне склапање другог брака.

Царском наредбом од 10. децембра 1814. године број 31794. регулисано је питање тачног придржавања имена и презимена. Забрањена је промена презимена и предвиђена је строга казна за кршење те царске наредбе. За промену презимена требало је тражити посебну дозволу. Тако су почела да се заборављају некадашња презимена која су се завршавала на *-ић*.

Записивање су вршили странци, па је дошло до одређеног неразумевања. Нису записивана стварна породична презимена, већ су, на пример, записана презимена изведена на основу очевог имена.

Угарско Намесничко веће, на седници одржаној 13. децембра 1814. године у Будиму, потврђује поменуту царску наредбу. Њу потврђује и православна црква на седници одржаној 9. фебруара 1815. године у Вршцу. Црква се обавезује да ће у протоколе бележити имена и презимена у складу са царском наредбом.

Поверљивим наређењем издатим 3. јануара 1815. године број 389, Угарски савет регулише питање забране малолетног венчавања и другог брака.

Књига је значајна због тога што је објављена огромна етнолошка грађа, која приказује настанак и развој насеља. Посебну вредност књиге представљају белешке настале на основу разговора са казивачима, чија су сећања, на основу усмене традиције, допирала све до краја XVIII века. Грађа је прикупљена у периоду када се почео заборављати пређашњи начин живота. Надамо се да ће ускоро бити објављен и други део — о народном животу и обичајима.

Гавра Будишин

Јован Цвијић и Дурмитор, Зборник радова са научног скупа одржаног 12. октобра 1985. године у Жабљаку, Београд 1985, стр. 1—116.

Не само својим пореклом већ и научним делом Јован Цвијић био је вишеструко везан за Дурмитор. Због тога је у организацији СО Жабљак, Националног парка Дурмитор, Српског географског друштва и Географског друштва Црне Горе организован научни скуп у Жабљаку, 12. октобра 1985. године. Скуп је одржан поводом сто двадесете годишњице рођења великана географске мисли Јована Цвијића, потомка Цвија Спасојевића, дурмиторског горштака и хајдучког харамбаше (потицао је из дурмиторског села Врела). Значајан део стваралаштва Цвијић је посветио Дурмитору. Овај планински горостас био је истински изазов за нашег неуморног истраживача и путника.

Зборник садржи десет радова следећих аутора: Р. Поповић: *Општина Жабљак јуче, данас и сутра;* Б. Брајовић: *Национални парк Дурмитор;* М. Остојић и П. Бошковић: *Село Врела, станиште предака Ј. Цвијића;* Д. Гавриловић: *Цвијићева проучавања глацијације Дурмитора;* М. Љешевић: *Цвијићево изучавање краса Дурмитора;* С. Станковић: *Цвијићево проучавање језера Дурмитора;* Б. Радојичић: *Демографско кретање на простору Дурмитора;* С. Касалица: *Јован Цвијић и регионалногеографска проучавања Дурмитора;* М. Васовић: *Јован Цвијић — најсвестранији наш научник;* Ј. Тончић: *Дурмиторци — Јовану Цвијићу.* — Овом књигом са насловом *Јован Цвијић и Дурмитор* обогаћена је литература о познавању порекла Ј. Цвијића и његовим истраживањима Дурмитора.

Ј. Ф. Трифуноски

Авдија Авдић: *Миграциона кретања муслиманског становништва на Балкану од краја XIX века до закључења југословенско-турске конвенције 1938. године*, Новопазарски зборник, књ. IX, Нови Пазар 1985, стр. 147—173.

Догађаји који су се збили од Велике источне кризе 1875 — 1878. године до закључења југословенско-турске конвенције 1938. године (период дуг 60 година), изазвали су масовну миграцију муслиманском становништва на Балканском полуострву. Аутор већином располаже подацима о исељавању муслиманског становништва из Босне и Херцеговине, Црне Горе и Санџака, са Косова и из Бугарске. У наведеном периоду економски, социјални и национални положај муслиманског становништва био је веома неповољан.

Настојећи да постигну чистоту својих племена, владе балканских држава чак су подстицале исељавање муслиманског живља у Турску. На другој страни турска влада руковођена мишљу о стварању своје етнички чисте нације, настојала је да оствари тај циљ усељавањем што већег броја муслиманског живља (Турака, Албанаца, Муслимана) из балканских земаља.

Ово је кратак осврт на садржину рада Авдије Авдића. Иначе, рад је обогаћен многим новим и занимљивим подацима, као и закључцима. Посебно ће користити стручњацима који се интересују за миграције из наше земље и, уопште, са Балкана.

Ј. Ф. Трифуноски

Јован Ћирић: *Урбана култура Ниша*, Зборник радова Филозофског факултета Универзитета у Нишу, књ. IX Ниш 1985, стр. 45—58.

Као што су наша села, у складу са особеностима начина живота, развила посебну сеоску или руралну културу, тако су и наши већи градови, са особеностима свог начина живота, историјски изградили градску, или такозвану урбану културу. На основу тога проф. Ј. Ћирић позабавио се проблемом урбане културе Ниша.

Међутим, истраживањима која је обавио Ћирић, познати научни радник из Ниша, јасно је утврђено да урбана култура поменутог града није једноставна, већ је саткана од неколико врста култура. Аутор је успешно одредио изворе тих култура, њихове развојне токове, садржаје и друго. Међу основним врстама култура које пулсирају у данашњем Нишу издвојено је осам — оријентална, патријархална, рурална, радничка ромска итд. Између наведених култура нема оштрих граница.

Истраживања ове врсте у нашим већим градовима су посао вредан пажње, али, на жалост, он је тек у почетној фази. Стога овај рад професора Ћирића може да послужи не само као подстицај већ и као пример за слична истраживања других научних радника.

Ј. Ф. Трифуноски

Гласник Етнографског института САНУ, књ. XXXV
Bulletin of the Ethnographical Institute, vol. XXXV
Београд 1986, УДК 061.6:39/48

БИБЛИОГРАФИЈА

Александар Јанковић

БИБЛИОГРАФИЈА ИЗДАЊА ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА И РАДОВА ОБЈАВЉЕНИХ У ЊИМА У ПЕРИОДУ ОД 1982. ДО 1986.

КЛАСИФИКАЦИОНИ ПЛАН

А. ИЗДАЊА
Б. РАДОВИ У ИЗДАЊИМА
I. ОПШТИ РАДОВИ
1) Библиографија
2) Радови опште садржине
3) Етнолошки и други научни и стручни часописи и периодика
II. ИСТОРИЈА ЕТНОЛОГИЈЕ И ЕТНОГРАФИЈЕ
1) Биографија етнолога, научних радника, истраживача и скупљача радова о њима
2) Етнолошке установе, институти, музеји, друштва и сл.
3) Конгреси, научни састанци, изложбе, извештаји и сл.
III. МЕТОДОЛОГИЈА, МЕТОДИКА, ТЕОРИЈА
IV. АНТРОПОЛОГИЈА
V. НАСЕЉА И ПОРЕКЛО СТАНОВНИШТВА, СТАНОВНИШТВО ДАНАС
1) Општи радови
2) Етногенеза, становништво у прошлости и данас
3) Миграције, колонизације, емиграције
4)Насеља — градска и сеоска
VI. НАРОДНА АРХИТЕКТУРА — ГРАДСКА И СЕОСКА
VII. НОШЊА И НАКИТ
VIII. ДРУШТВЕНИ ЖИВОТ И ДРУШТВЕНИ ОДНОСИ
1) Општи радови
2) Брак, породица, домаћинство, сродство и сродднички односи
3) Задруга
IX. ОБИЧАЈИ
X. ПРАВНИ ОБИЧАЈИ
XI. ДУХОВНА КУЛТУРА
1) Религија, клубови, митологија, празноверице
2) Народно стваралаштво
а) Проза
б) Музика и музички инструменти
в) Ликовне уметности
XII. ЕТНОЛОГИЈА ДРУГИХ НАРОДА
XIII. ЕТНОЛОГИЈА И ДРУГЕ НАУКЕ
XIV. ПРЕВОДИ
РЕГИСТАР ПИСАЦА

А. ИЗДАЊА

1. Гласник Етнографског института Српске академије наука и уметности XXXI (1982) — Београд, Етнографски институт, 1982, с. 1—148 (са сл. у тек.). 8°
   Скраћеница: Гласник XXXI
2. Гласник Етнографског института Српске академије наука и уметности XXXII (1983) — Београд, Етнографски институт, 1983, с. 1—148. 8°
   Скраћеница: Гласник XXXII
3. Гласник Етнографског института Српске академије наука и уметности XXXIII (1984) — Београд, Етнографски институт, 1984, с. 1—193 (са сл. и црт. у тек.) 8°
   Скраћеница: Гласник XXXIII
4. Гласник Етнографског института Српске академије наука и уметности XXXIV (1985) — Београд, Етнографски институт, 1985, с. 1—132. 8°
   Скраћеница: Гласник XXXIV
5. Зборник радова Етнографског института Српске академије наука и уметности, књ. 14—16. — Београд, Етнографски институт, 1984, с. 1—571 (са сл. и карт. у тек.) 8°
   Скраћеница: Зборник 14—16
6. Зборник радова Етнографског института Српске академије наука и уметности, књ. 17—18. — Београд, Етнографски институт, 1985, с. 1—168 (са карт. у тек.) 8°
   Скраћеница: Зборник 17—18
7. Посебна издања Етнографског института Српске академије наука и уметности, књ. 23. — Београд, Етнографски институт, 1982, с. 1—132. 8°
   Скраћеница: Посебна издања 23
8. Посебна издања Етнографског института Српске академије наука и уметности, књ. 24. — Београд, Етнографски институт, 1982, с. 1—113 (са сл. и карт. у тек.) 8°
   Скраћеница: Посебна издања 24
9. Посебна издања Етнографског института Српске академије наука и уметности, књ. 25. — Београд, Етнографски институт, 1982, с. 1—111. 8°
   Скраћеница: Посебна издања 25
10. Посебна издања Етнографског института Српске академије наука и уметности, књ. 26. — Београд, Етнографски институт, 1984, с. 1—248 (са сл. и карт. у тек.) 8°
    Скраћеница: Посебна издања 26
11. Посебна издања етнографског института Српске академије наука и уметности, књ. 27. — Београд, Етнографски институт, 1985, с. 1—143 (са сл. и карт. у тек.) 8°
    Скраћеница: Посебна издања 27

12. Посебна издања Етнографског института Српске академије наука и уметности, књ. 28. — Београд, Етнографски институт, 1985, с. 1—203 (са сл. и карт. у тек) 8°
Скраћеница: Посебна издања 28

13. Посебна издања Етнографског института Српске академије наука и уметности, књ. 29. — Београд, Етнографски институт, 1985, с. 1—207 (са сл. у тек.) 8°
Скраћеница: Посебна издања 29

Б. РАДОВИ У ИЗДАЊИМА

I. ОПШТИ РАДОВИ

1) Библиографија

14. Јанковић Александар: Библиографија издања Етнографског института и радова објављених у њима у периоду 1977 — 1981. Гласник XXXI, 1982, с. 127—148.

15. Јанковић Александар: Библиографија радова академика Мехмеда Беговића. Гласник XXXII, 1983, с. 141—148.

2) Радови опште садржине

16. Антонијевић — Пајић Драгана: Claude Levi — Strauss, Le regard éloigné, Paris, Plon 1983. Гласник XXXIII, 1984, с. 159. (Рецензија).

17. Антонијевић — Пајић Драгана: Naško Križnar, Slovenski etnološki film, Filmografija 1905 — 1980. Slovenski gledališki in filmski muzej s sodelovanjem Goriškega muzeja, Nova Gorica, Ljubljana 1982. Гласник XXXIII, 1984, с. 176—179. (Рецензија)

18. Антонијевић — Пајић Драгана: Mirča Elijade, Kovači i alkemičari. Grafički zavod Hrvatske, Biblioteka »Zora«, Zagreb 1982, с 253. Гласник XXXI, 1982, с. 115—117. (Рецензија)

19. Барјактаровић Мирко: Судбина и значај традицијске културе у нашим савременим условима. Гласник XXXIII, 1984, с. 31—38. Резиме на енглеском.

20. Васовић Милорад: Аустралија, континент-држава. Посебна издања 24, 1982, с. 27—45, са картом и преводом на енглески.

21. Влаховић Бреда: Václav Frolec a kolektjv, Horni Věstonice, Společenské a kulturni proměny jihomoravské vesnice, Brno 1984, с. 626 Гласник XXXIII, 1984, с. 160—163. (Рецензија)

22. Дрљача Душан: Два предавања проф. др Уте Морман у Београду. Гласник XXXI, 1982, с. 113—114.

23. Дрљача Душан: R. Kantor, E. Krasinska, Potomkowie osadników z Polski we wsiach Derenk i Istvanmajor we Wegrzech. Monografija et nograficizma, cz. I Zarys Gospodarski, cz. II Kultura Spoleczna i Duchowa; Zesyty Naukowe UJ DCLXIX, Prace Etnograficzne z. 15 i z. 17, Kraków 1981. Гласник XXXII, 1983, с. 136—138. (Рецензија)

24. Ковач Сенка: Contes et Legandes de Guinéé, 1, 2, Moscou, 1979. Гласник XXXIV, 1985, с. 124—125. (Рецензија)

25. Малешевић Мирослава: Ангропологија жене, зборник радова, Просвета, Београд 1984, с. 393. Приредиле и предговор написале Жарана Папић и Lidia Sklevicky. Превео Бранко Вучићевић. Гласник XXXIII, 1984, с. 172—174. (Рецензија)
26. Малешевић Мирослава: Уве Везел, Мит о матријархату, „Просвета", Београд 1982, с. 185. Гласник XXXI, 1982, с. 117—120. (Рецензија)
27. Марјановић Смиља: J. G. Gouttebroze, Quj perd gagne, (Le Perceval de Chretien de Trayes comme représentation del'Oedipe inversé) Centre d'etudes dédiévales de Nice Nice 1983. Гласник XXXIII 1984, с. 159—160.
28. Николић Десанка: Улога ставова у проучавању менталитета (претходни резултати истраживања менталитета у Титовоужичком региону). Гласник XXXIII, 1984, с. 21—29. Резиме на енглеском.
29. Павковић Јоана: Maria Biernacka, Oświata w rawoju kulturro wym polskiej wsi. Wroclaw, Ossolineum, 1984, 208 стр. (Biblioteka Etnografii Polskiej 38). (Summary). Гласник XXXIV, 1985. с. 122—123. (Рецензија)
30. Петровић Едит: Marjorie Ferguson, For Ever Feminine, Women,s Magazines and the Cult of Femininity, London 1983. Гласник XXXIII, 1984, с. 155—157. (Рецензија)
31. Сеферовић Нина: Claude Lévi — Strauss, Paroles Données, Plon, Paris 1984, 277. Гласник XXXIII, 1984, с. 157—158. (Рецензија)
32. Stratigos Wilson Susan: Осврт на историјску прошлост Аустралије и њено насељавање. Посебна издања 24, 1982, с. 63—85, са текстом на енглеском.
33. Трифуноски Ј(ован) Ф.: Миливоје Милосављевић, Етнолошка грађа о Србима у Остојићеву, Рад војвођанских музеја, књ. 26, Нови Сад 1980, с. 141—165. Гласник XXXII, 1983, с. 140. (Рецензија)
34. Трифуноски Ј(ован) Ф.: Радмила Кајмаковић, Традиционални народни обичаји динарског становништва у Површу и Ракитном, Гласник Земаљског музеја Босне и Херцеговине, Серија: Етнологија, св. XXXIV/1979, Сарајево 1980, стр. 150—120. Гласник XXXI, 1982, с. 120—121. (Рецензија)
35. Трифуноски Ј(ован) Ф.: Радован Ршумовић, Утицај краса на живот људи у сливу Великог и Малог Рзава, Глас СССХІХ САНУ, Одељење друштвених наука, књ. 21, Београд 1980, с. 135—152. Гласник XXXIII, 1984, с. 181—182. (Рецензија)

3) Етнолошки и други научни и стручни часописи и периодика

36. Антонијевић — Пајић Драгана: Objets et Mondes, Tome 20 — Fascicule 4, La Revue de Musée de l'Homme, Paris 1980. Гласник XXXI, 1982, с. 121—122. (Рецензија)
37. Антонијевић — Пајић Драгана: Objets et Mondes, Tome 21 — Fascicule 1, La Revue de Musée de l'Homme, Paris 1981. Гласник XXXI, 1982, с. 122—124. (Рецензија)
38. Дрљача Душан: Етнографија Јужних Славена у Мађарској, св. 4 и св. 5. Будимпешта 1982. Гласник XXXI, 1982, с. 124—125. (Рецензија)

39. Дрљача Душан: Народни календар, Будимпешта 1983. Гласник XXXII, 1983, с. 138—139.

II. ИСТОРИЈА ЕТНОЛОГИЈЕ И ЕТНОГРАФИЈЕ

1) Биографије етнолога, научних радника, истраживача и сакупљача и радови о њима

40. Беговић Мехмед: Сећање на студентске дане и прве кораке у универзитетској каријери. Гласник XXXII, 1983, с. 19—26. Резиме на енглеском. Приредио: Александар А. Миљковић.
41. Влаховић Петар: Уз 25. годишњицу смрти Проф. др Војислава С. Радовановића, директора Етнографског института САНУ (1894—1957). Гласник XXXI, 1982, с. 91—93.
42. Јовановић Бојан: Тумач митске прошлости — поводом смрти Слободана Зечевића (1918—1983). Гласник XXXII, 1983, с. 105—107.
43. Крстић Ђурица: Досадашњи научни опус академика и професора Мехмеда Беговића. Гласник XXXII, 1983, с. 11—17. Резиме на енглеском.
44. Миљковић Александар А.: Миодраг Јовановић, Ђока Миловановић (1850 — 1919), Српска академија наука и уметности, Београд 1983, с. 7—62. Гласник XXXII, 1983, с. 129—131. (Рецензија)
45. Миљковић Александар А.: О једној мање познатој књижевној и јавној делатности Мехмеда Беговића између два рата. Гласник XXXII, 1983, с. 33—40. Резиме на енглеском.
46. Николић Десанка: Ка проблему проучавања менталитета у Србији друге половине XIX века, с посебним освртом на дело Алимпија Васиљевића (1831—1911). Гласник XXXI, 1982, с. 39—50. Резиме на енглеском.
47. Радовановић Миљана: Душан Недељковић (1899—1984). Гласник XXXIII, 1984, с. 191—193.

2) Етнолошке установе, институти, музеји, друштва и сл.

48. Влаховић Петар: Стручно-научни скупови Етнографског института САНУ у 1982. години. Гласник XXXI, 1982, с. 95—98.
49. Влаховић Петар: Уз тридесет пету годишњицу рада Етнографског института САНУ. Гласник XXXI, 1982, с. 9—18.
50. Влаховић Петар: Уместо предговора. Зборник 14—16, 1984, с 9—10.

3) Конгреси, научни састанци, изложбе, извештаји и сл.

51. Влаховић Бреда: 25 година рада Међународне комисије за проучавање народне културе Карпата и Балкана (МККК Б). Гласник XXXIII, 1984, с. 187—189.
52. Влаховић Бреда: I конгрес југословенских етнолога и фолклориста, Рогашка Слатина, 5—9. октобра 1983. године. Гласник XXXII, 1983, с. 109—110.

53. Влаховић Бреда: Саветовање о заштити споменика народног градитељства, Титово Ужице — Сирогојно, 27—30. септембра 1983. године. Гласник XXXII, 1983, с. 115—117.

54. Влаховић Бреда: Састанак Међународне комисије за проучавање народне културе у области Карпата и Балкана (МКККБ), Пријепоље 1983. Гласник XXXII, 1983, с. 111—112.

55. Дивац Зорица: Слободна трибина о питањима интердисциплинарне научне сарадње у истраживању савремене породице — Смоленице (Valna tribúna k otázkam medziodborovej vodeckoj spolupráce pri výskume súčasnej rodiny — Smolenice, ČSSR). Гласник XXXI, 1982, с. 111—112.

56. Дрљача Душан: Други конгрес међународног удружења за етнологију и фолклор Европе. Гласник XXXI, 1982, с. 99—105.

57. Дрљача Душан: Рад комисије за филм Етнолошког друштва Србије. Гласник XXXII,1983, с. 113—114.

58. Ђаповић Ласта: Састанак Међународне комисије за проучавање Карпата и Балкана (МКККБ). Гласник XXXIV, 1985, с. 131—132.

59. Миљковић Александар А.: Винча у праисторији и средњем веку. Гласник XXXIII, 1984, с. 179—181.

60. Младеновић Оливера: Час живота. Rodinné a společenské svátky v životě člověka. Edice »Lidová kultura a současnost«, св. 10 Kvydáni připravil Václav Florec. Brno 1985, стр. 262. Гласник XXXIV, 1985, с. 119—122. (Рецензија)

61. Радовановић Миљана: Етнологија и фоклор на V међународном конгресу за проучавање југоисточне Европе (AIESEE) у Београду септембра 1984. Гласник XXXIII, 1984, с. 183—186.

62. Радовановић Миљана: Симпозијум Улога породице у етнокултурним процесима у социјалистичким условима. Гласник XXXI, 1982, с. 107—109.

63. Ћупурдија Бранко: Петнаеста зонска смотра аматерских хорова, оркестара и фолклорних ансамбала у Чантавиру. Гласник XXXII, 1983, с. 119—120.

III. МЕТОДОЛОГИЈА, МЕТОДИКА, ТЕОРИЈА

64. Дрљача Душан: Матичне књиге као извор за проучавање етничких процеса. Гласник XXXI, 1982, с. 51—60. Резиме на енглеском.

65. Ковачевић Иван: Етнологија у простом опису свецелог земљепознања од Георгија Хаџића. Гласник XXXI, 1982, с. 27—37. Резиме на енглеском.

66. Лукић Радомир: Улога правника у уношењу морала у право. Гласник XXXII, 1983, с. 27—32. Резиме на енглеском.

67. Марјановић Милош: Нека методолошка искуства у проучавању друштвених и културних промена на селу. Гласник XXXIV, 1985, с. 9—23. Резиме на енглеском.

68. Прица Инес: Дик Хебдиц, Поткултура, значење стила, Београд 1980. Гласник XXXII, 1983, с. 126—128.

IV. АНТРОПОЛОГИЈА

69. Влаховић Петар: Антрополошке карактеристике староседелаца Аустралије. Посебна издања 24, 1982, с. 47—62 са сликама и преводом на енглески.
70. Лукић — Крстановић Мирослава: Stanley R. Barrett, The Rebirth of Antropological Theory, University of Toronto Press, 1984, п. 266. Гласник XXXIII, 1984, с. 149—155. (Рецензија)
71. Малешевић Мирослава: Derek Freeman, Margaret Mead and Samoa, The Making and Undmaking of an Antropological, Myth,, Harvard University Press, 1982. пп. 379. Гласник XXXII, 1983, с. 123—126. (Рецензија)
72. Малешевић Мирослава: в. бр. 25.
73. Петровић Едит: в. бр. 173.
74. Прица Инес: Луј Венсан Тома, Антропологија смрти I, II, Београд 1980. Гласник XXXII, 1983, с. 128—129. (Рецензија)
75. Прица Инес: Проучавање карго-култа и осталих савремених миленаристичких покрета. Гласник XXXIII, 1984, с. 144—148.

V. НАСЕЉА И ПОРЕКЛО СТАНОВНИШТВА, СТАНОВНИШТВО ДАНАС

1) Општи радови

76. Мушовић Ејуп: Тутин и околина. Посебна издања 27, 1985, с. 1—143 са фотографијама у тексту. Резиме на енглеском.
77. Николић — Стојанчевић Видосава: Топлица — етнички процеси и традиционална култура. Посебна издања 28, 1985, с. 1—203 са картограмима и фотографијама уз текст. Резиме на енглеском.
78. Петровић Петар: Рашка — антропогеографска проучавања књ 1. Посебна издања 26, 1984, с. 1—248, са картама, скицама и 43 фотографије уз текст. Резиме на француском.
79. Стојанчевић Видосава: Етнолошка проучавања промена у приградским насељима индустријског подручја Крушевца. Зборник 14—16, 1984, с. 123—158 са седам табела у тексту.

2) Етногенеза, становништво у прошлости и данас

80. Барјактаровић Мирко: Мирјана Малуцков; Румуни у Банату — етнолошка монографија — Нови Сад 1985, с. 7—304, са картом, вел бројем фотографија, цртежа и шема. Гласник XXXIV, 1985, с. 125—127. (Рецензија)
81. Малешевић Мирослава: Демографске промене у неким насељима у околини Београда. Зборник 14—16, 1984, с. 19—56, са десет графикона уз текст.
82. Мушовић Ејуп: Демографске карактеристике приградских и других села у околини Новог Пазара. Зборник 14—16, 1984, с. 479—499.
83. Трифуноски Јован Ф.: Олга Зиројевић, Роми на подручју данашње Југославије у време турске владавине, Гласник Етнографског музеја, књ. 45, Београд 1981, с. 225—245. Гласник XXXI, 1982, с. 120. (Рецензија)

84. Трифуноски Ј(ован) Ф.: Цинцари у варошици Ресну. Гласник XXXIV, 1985, с. 115—171.
85. Трифуноски Јован: Цинцари у Тетову. Гласник XXXI, 1982, с. 75—78.

3) Миграције, колонизације, емиграције

86. Дрљача Душан: Колонизација и живот Пољака у југословенским земљама од краја XIX до половине XX века. Посебна издања 29, 1985. с. 1—207, са прилозима и сликама у тексту. Резиме на енглеском.
87. Лукић — Крстановић Мирослава: Организовање друштвеног живота српских исељеника у Канади. Гласник XXXIV, 1985, с. 25—37 Резиме на енглеском.
88. Петровић Едит: Главни миграциони таласи италијанског становништва у Истру. Гласник XXXIV, 1985, с. 39—46. Резиме на енглеском.

4) Насеља — градска и сеоска

89. Васић Тодор: Антропогеографске и етнодемографске карактеристике одабраних насеља у општини Пирот. Зборник 14—16, 1984, с. 335—373 са девет табела у тексту.
90. Јовановић Милка: Стално праћење промена у народној култури — преображај приградских насеља (Етнографски институт САНУ 1976—1980). Зборник 14—16, 1984, с. 11—15.
91. Маринковић Витомир: Основне антропогеографске и етнодемографске одлике приградских и других села у околини Лесковца Зборник 14—16, 1984, с. 233—265, са 17 табела у тексту.
92. Радовановић Миљана: Завршни осврт на проучавања основних антропогеографских и етнодемографских одлика приградских и других насеља у околини Београда, Крушевца, Лесковца, Пирота и Новог Пазара. Зборник 14—16, 1984, с. 557—564, са преводом на енглески.
93. Радовановић Миљана: Основне антропогеографске и етнодемографске одлике приградских и других села у околини Новог Пазара. Зборник 14—16, 1984, с. 451—478, са десет табела у тексту.

VI. НАРОДНА АРХИТЕКТУРА — ГРАДСКА И СЕОСКА

94. Антонић Драгомир: Утицај града Крушевца на културу становања у приградским селима. Зборник 14—16, 1984, с. 159—167.
95. Влаховић Бреда: Стан и култура становања у насељима у околини Новог Пазара. Зборник 14—16, 1984, с. 501—526, са скицама, фотографијама и табелама у тексту.
96. Влаховић Бреда: Т. В. Космина, Сильське житло Подилля, Кинец XIX—XX ст., Киив 1980, с. 180. Гласник XXXIII, 1984, с. 164—167. (Рецензија)
97. Ђаповић Ласта: Култура становања и промене у њој у Пиротском крају. Зборник 14—16, 1984, с. 375—413, са 37 слика у тексту.
98. Николић Десанка: Култура становања у неким приградским насељима Београда. Зборник 14—16, 1984, с. 57—84, са фотографијама у тексту.

99. Стојановић Радмила: Култура становања у неким приградским насељима Лесковца. Зборник 14—16, 1984, с. 267—301, са скицама уз текст.

100. Стојанчевић Видосава: в. бр. 125.

101. Трифуноски Јован Ф.: Астрида Бугарски, Спратна сеоска кућа централне Босне, Гласник Земаљског музеја Босне и Херцеговине, Етнологија, св. 35/36, Сарајево 1981, с. 1—56. Гласник XXXII, 1983, с. 139—140. (Рецензија)

VII. НОШЊА И НАКИТ

102. Јовановић Милка: Народна ношња из времена Првог српског устанка у делима Павла Васића. Гласник XXXIII, 1984, с. 39—46. Резиме на енглеском.

103. Прица Инес: Значење и функција стила у одевању београдске омладине (пример комуникацијске акултурације). Гласник XXXIV, 1985, с. 71—78 Резиме на енглеском.

104. Трифуноски Јован Ф.: Светлана Бајић, Хрватска народна ношња у Неуму и околини, Гласник Земаљског музеја Босне и Херцеговине, свеска 35/36, Сарајево 1981, с. 57—86. Гласник XXXIII, 1984, с. 181 (Рецензија)

VIII. ДРУШТВЕНИ ЖИВОТ И ДРУШТВЕНИ ОДНОСИ

1) Општи радови

105. Лутовац Милисав: Заједништво људи у планинско-брдским областима Црне Горе и Старе Рашке. Гласник XXXI, 1982, с. 19—25. Резиме на енглеском.

106. Прошић — Дворнић Мирјана: Женско питање у Србији крајем XIX и почетком XX века и часопис „Домаћица" (1879—1914). Гласник XXXIV, 1985, с. 47—70. Резиме на енглеском.

107. Ћупурдија Бранко: Прилог познавању гостопримства и буњевачких надимака на суботичким салашима. Гласник XXXII, 1983, с. 101—103.

(2) Брак, породица, домаћинство, сродство и сродднички односи

108. Беднарски Јацек: Осврт на истраживања трансмисије културе у породици. Посебна издања 25, 1982, с. 63—72. Резиме на пољском и енглеском.

109. Бренч Андреј: Породица и стамбена средина. Посебна издања 25, 1982, с. 55—61. Резиме на пољском и енглеском.

110. Бурштa Јузеф: Етнографска истраживања породице са више аспеката. Посебна издања 25, 1982, с. 9—15. Резиме на пољском и енглеском.

111. Валендовска Барбара: Однос сеоских породица према верској концепцији брака и породице. Посебна издања 25, 1982, с. 47—53. Резиме на пољском и енглеском.

112. Влаховић Петар: Организација породице и породичног живота у Србији у савременим условима. Посебна издања 25, 1982, с. 73—79 Резиме на пољском и енглеском.

113. Дивац Зорица: Адопција као обред прелаза. Гласник XXXIII, 1984 с. 47—53. Резиме на енглеском.

114. Дивац Зорица: Испитивање породице и брака у околини Београда Зборник 14—16, 1984, с. 85—100, са осам табела у тексту.

115. Дивац Зорица: Савремене трансформације обредних улога у породици. Гласник XXXII, 1983, с. 79—85. Резиме на енглеском.

116. Дивац Зорица: Трансформације сеоске породице у савременим условима (Истраживања у Доњем Увцу). Зборник 17—18, 1985, с. 7—96 са 20 табела у тексту. Резиме на француском.

117. Дрљача Душан: Женски сениорат у почелбарским браковима пиротских села у последњих сто година. Посебна издања 25, 1982, с. 87—98. Резиме на пољском и енглеском.

118. Дрљача Душан: Промене у браку и породици у приградским селима Пирота. Зборник 14—16, 1984, с. 415—424.

119. Живановић — Пурић Милица: Трансформација породице као економске заједнице у Анамалима. Гласник XXXIII, 1984, с. 63—77 Резиме на енглеском.

120. Јасјевић Збигњев: в. бр. 168.

121. Јовановић Милка: Промене у браку и породици у неким насељима у околини Лесковца. Зборник 14—16 1984, с. 303—317.

122. Малешевић Мирослава: Поридични ритуали око прве менструације. Посебна издања 25, 1982, с. 105—111. Резиме на пољском и енглеском.

123. Радовановић Миљана: Неки проблеми етнолошког проучавања породице с обзиром на савремене миграције становништва Србије Посебна издања 25, 1982, с. 81—85. Резиме на пољском и енглеском.

124. Радовановић Миљана: Породица, брак, сродство и сроднички односи у селима у непосредној околини Новог Пазара. Зборник 14—16, 1984, с. 527—542, са шест табела у тексту.

125. Стојанчевић Видосава: Завршни осврт на проучавања промена у култури становања, браку и породици и обичајима животног циклуса у приградским и другим насељима у околини Београда, Крушевца Лесковца, Пирота и Новог Пазара. Зборник 14—16, 1984, с. 565—571, са преводом на енглески.

126. Стојанчевић Видосава: Савремене промене у породичном животу и обичајима. браку, сродничким односима и друштвеном обичајном животу у приградским селима Крушевца. Зборник 14—16, 1984, с 169—199, са четири табеле у тексту.

(3) Задруга

127. Братић Добрила: Ритуални аспект деобе задруге. Гласник XXXIII, 1984, с. 55—62. Резиме на енглеском.

IX. ОБИЧАЈИ

128. Антонијевић — Пајић Драгана: Нека разматрања на тему: урбана етнологија — нови обичаји. Гласник XXXIII, 1984, с. 141—144.
129. Барјактаровић Мирко: Мила Босић, Божићни обичаји Срба у Војводини. Београд 1985, с. 5—185. Гласник XXXIV, 1985, с. 127—129. (Рецензија)
130. Братић Добрила: Промјене у обичајима животног циклуса у околини Новог Пазара. Зборник 14—16, 1984, с. 543—556.
131. Ђокић Марија: Обичаји животног циклуса у околини Лесковца Зборник 14—16, 1984, с. 319—332.
132. Живковић Гордана: Митровске задушнице. Гласник XXXIII 1984, с. 101—105, са три слике у тексту. Резиме на енглеском.
133. Живковић Гордана: Помана. Гласник XXXI, 1982, с. 79—85.
134. Костић Петар: Обичаји животног циклуса у околини Београда Зборник 14—16, 1984, с. 101—119.
135. Kwaśniewicz Krystyna: Народни породични обичаји у пољској сеоској средини. Гласник XXXII, 1983, с. 65—77. Резиме на енглеском.
136. Лукић Мирослава: Драгослав Антонијевић, Обреди и обичаји балканских сточара. Посебно издање Балканолошког института САНУ, књ. 16, Београд 1982. стр. 171+38 илустрација. Гласник XXXII, 1983, с 133—134.
137. Малешевић Мирослава и Братић Добрила: О прослављању рођендана. Гласник XXXII, 1983, с. 87—99. Резиме на енглеском
138. Петковић Милица: Обичаји из животног циклуса у околини Пирота. Зборник 14—16, 1984, с. 425—447.
139. Савковић Драгана: Промене у обичајима у приградским насељима индустријске зоне Крушевца. Зборник 14—16, 1984, с. 201—229, са фотографијама уз текст.
140. Сташћак Зофја: Породични ритуал као израз промена обичаја на селу. Посебна издања 25, 1982, с. 25—34. Резиме на пољском и енглеском.
141. Стојанчевић Видосава: в. бр. 125.
142. Трифуноски Јован Ф.: Слава Марковог манастира. Гласник XXXI, 1982, с. 69—74.
143. Хаџиниколић Јасна: в. бр. 172.
144. Ћупурдија Бранко: Један пример фоклоризма. Гласник XXXI, 1982, с. 87—90. (са сл. у текс,).

X. ПРАВНИ ОБИЧАЈИ

145. Анђелковић Мирјана: Familia pecuniaque Закона XII таблица. Гласник XXXIII, 1984, с. 85—100. Резиме на енглеском.
146. Антонић Драгомир: Паралелизам обичајне правне традиције и писаних законских аката (Српски грађански законик из 1844. године) — прилог проучавању. Гласник XXXII, 1983, с. 47—54. Резиме на енглеском.

147. Гавриловић Љиљана: Беса као ограничење самосуда. Гласник XXXII, 1983, с. 55—64. Резиме на енглеском.
148. Павковић Никола Ф.: Традицијско право и савремена сеоска породица. Гласник XXXII, 1983, с. 41—46. Резиме на енглеском.

XI. ДУХОВНА КУЛТУРА

1) Религија, култови, митологија, празноверице

149. Бандић Душан: Огледало — капија звезда. Гласник XXXIII, 1984. с. 9—20. Резиме на енглеском.
150. Барјактаровић Мирко: Још о неким народним предањима код нас. Гласник XXXIV, 1985, с. 79—86. Резиме на енглеском.
151. Братић Добрила: Бранко Ћупурдија, Аграрна магија у традиционалној култури Срба. Посебна издања Етнографског института САНУ, бр. 23, Београд 1982. Гласник XXXII, 1983, с. 131—132. (Рецензија).
152. Братић Добрила: Певање петлова. Гласник XXXIV, 1985, с. 87—96. Резиме на енглеском.
153. Братић Добрила: Промене у аграрним обредима (истраживања у околини Новог Пазара). Зборник 17—18, 1985, с. 97—168, са једном картом у тексту. Резиме на француском.
154. Ковачевић Иван: Три елемента кафанског фолклора. Дизање, куцање и разбијање чаша. Гласник XXXIII, 1984, с. 79—84. Резиме на енглеском.
155. Малешевић Мирослава: в. бр. 122.
156. Ћупурдија Бранко: Аграрна магија у традиционалној култури Срба. Посебна издања 23, 1982, с. 1—132. Резиме на француском.

2) Народно стваралаштво

а) Проза

157. Антонијевић Драгана: Значење природе у бајкама. Гласник XXXIV, 1985, с. 97—102. Резиме на енглеском.
158. Малешевић Мирослава: Иван Чоловић, Књижевност на гробљу. Народна књига, Београд 1984. с. 154. Гласник XXXIII, 1984, с. 174—176. (Рецензија)
159. Младеновић Оливера: Горо Горов, Странцански фолклор, Сборник за народни умотворения и народопис, књ. I. VII. изд. Бугарске академије наука, Софија 1983, стр. 998. Гласник XXXIII, 1984, с. 163—164 (Рецензија)

б) Музика и музички инструменти

160. Гојковић Андријана: Музички живот аустралијских домородаца. Посебна издања 24, 1982, с. 87—113, са нотним примерима, сликама и преводом на енглески.
161. Гојковић Андријана: Размишљања о музици Рома. Гласаник XXXI, 1982, с. 61—68. Резиме на енглеском.
162. Линет Богослав: Музичка култура сеоских породица у Пољској Посебна издања 25, 1982, с. 35—45. Резиме на пољском и енглеском.

в) Ликовне уметности

163. Исак Ценифер: Уметност Аборигина. Посебна издања 24, 1982, с. 11—25, са илустрацијама и текстом на енглеском.
164. Прошић — Дворнић Мирјана: Никола Пантелић, Народна уметност Југославије, предговор: Алојз Бенац; фотографије: Миодраг Ђорђевић; издавачи: Југословенска ревија и Југославијапублик, Београд 1984, стр. 200; 205 фотографија у боји и 30 црнобелих фотографија Гласник XXXIII, 1984, с. 167—171. (Рецензија)

XII. ЕТНОЛОГИЈА ДРУГИХ НАРОДА

165. Влаховић Бреда: в. бр. 96.
166. Гојковић Андријана: в. бр. 160.
167. Исак Ценифер: в. бр. 163.
168. Јасјевич Збигњев: Пољска етнолошка истраживања о породици после 1945. Посебна издања 25, 1982, с. 17—24. Резиме на пољском и енглеском.
169. Kwaśniewicz Krystyna: в. бр. 135.
170. Линет Богослав: в. бр. 162.
171. Младеновић Оливера: Ján Sirácky a kolektiv: Slováci vo svete 1 Matica Slovenská, Martin 1980. Гласник XXXII, 1983, с. 135—136.
172. Хаџиниколић Јасна: Неки елементи живота и обичаја Шипибо Индијанаца. Гласник XXXIII, 1984, с. 107—115.

XIII. ЕТНОЛОГИЈА И ДРУГЕ НАУКЕ

173. Петровић Едит: Ian Hodder: The Present past, An Introduction to Antropology for Archaeologists, London 1982. Гласник XXXII, 1983, с 121—123. (Рецензија).

XIV. ПРЕВОДИ

174. Мелетински Е. М.: Перспективе и границе структуралног истраживања фоклора. Превела са француског Драгана Антонијевић из Зборника: »Folk Narrative Research« studia Fennica 20, Helsinki 1976, с 94—101. Гласник XXXIV, 1985, с. 103—113, са библиографијом у прилогу
175. Мур Сали Ф. и Мајерхоф Барбара Г.: Секуларни ритуал: форме и значења. Превела са енглеског Мирослава Малешевић, из Зборника: Secular Ritual, edited by Sally F. Moore and Barbara G. Myerhoff, Van Gorcum, Assen/Amsterdam 1977. Гласник XXXIII, 1984, с. 117—139 са библиографијом цитиране литературе.

РЕГИСТАР ПИСАЦА