05:39(061.12)(497.11)

YU ISSN 0350—0861

ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ
СРПСКЕ АКАДЕМИЈЕ НАУКА И УМЕТНОСТИ

ГЛАСНИК
ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА

XXIX
(1980)

БЕОГРАД
1980

Г Л А С Н И К

ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА

XXIX

(1980)

ПОСВЕЋЕН 175 ГОДИШЊИЦИ
ПРВОГ СРПСКОГ УСТАНКА

CONSACRE AU 175-e ANNIVERSAIRE
DE LA PREMIERE INSURRECTION SERBE

INSTITUT ETHNOGRAPHIQUE
DE L'ACADEMIE SERBE DES SCIENCES ET DES ARTS

BULLETIN
DE L'INSTITUT ETHNOGRAPHIQUE

XXIX
(1980)

Accepté à la Séance du Conseil scientifique de l'Institut entnographique
le 12e decembre 1979.

Beograd
1980

YU ISSN 0350—0861

ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ
СРПСКЕ АКАДЕМИЈЕ НАУКА И УМЕТНОСТИ

ГЛАСНИК
ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА

XXIX
(1980)

Примљено на седници Научног већа Етнографског института
Српске академије наука и уметности
12. децембра 1979.

БЕОГРАД
1980

ЛЕКТОР: МИРЈАНА ПРИБИЋЕВИЋ

ПРЕВОД ТЕКСТОВА НА СТРАНЕ ЈЕЗИКЕ
АНДРИЈАНА ГОЈКОВИЋ

ИЗДАЈЕ: ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ
СРПСКЕ АКАДЕМИЈЕ НАУКА И УМЕТНОСТИ

ТИРАЖ: 1000 ПРИМЕРАКА

ШТАМПА: ГРО „КУЛТУРА" ООУР ШТАМПАРИЈА „СЛОБОДАН ЈОВИЋ"
БЕОГРАД, СТОЈАНА ПРОТИЋА 52

05:39 (061.12) (497.11) YU ISSN 0350—0861

Гласник Етнографског института XXIX (1980), Београд 1980

САДРЖАЈ

РАСПРАВЕ И ЧЛАНЦИ

ОСВРТИ, ХРОНИКЕ, ПРИКАЗИ

05:39 (061.12) (497.11) YU ISSN 0350—0861

Bulletin de l,Institut Ethnographique XXIX (1980), Belgrade 1980

CONSACRE AU 175-e ANNIVERSAIRE DE LA PREMIERE INSURRECTION SERBE

TABLE DES MATIÈRES

ETUDES ET ARTICLES

APERÇU — CHRONIQUES — COMPTE RENDUS

Гласник Етнографског института Српске академије наука и уметности. књ. XXIX (1980)
Bulletin de l'Institut Ethnographique de l'Académie Serbe des Sciences et des Arts, t. XXIX (1980) UDK 397 (497 11)

Др *Петар Влаховић*

ЕТНИЧКЕ ПРИЛИКЕ У СРБИЈИ У ПРВОМ СРПСКОМ УСТАНКУ

I. *Уводне напомене*

О првом српском устанку и његовој улози у историји написане су и код нас и у свету многе расправе, многи радови, прилози, издавана архивска и друга грађа. Међутим, свака јубиларна годишњица, а овде је реч о 175-ој годишњици, повод је да се учини, макар и пригодан осврт, јер је то био догађај од изузетног значаја у српској историји, па унеколико и у историји других балканских народа.

Етнологија као наука дужна је да са своје стране и даље даје прилоге проучавању овог покрета „сиротиње раје", јер је он био пресудан за даљи развој српског народа и његове културе током XIX века. „Ко год проучи историју српске револуције у почетку овог столећа — писао је Св. Марковић у XIX веку, „мора увидети да ту није учињена промена власти, подела државног земљишта и уопште нека промена политичка, већ је том приликом учињена дубока друштвена револуција, која је", како закључује Св. Марковић, „из корена изменила строј српског друштва под Турцима, па је захватила и саме појмове српског народа."[1] Овакав један догађај утицао је и на етничку структуру Србије, односно на структуру становништва у појединим пределима обухваћеним устанком, па и шире изван тих простора.

Поред обимне историјске литературе о етничкој историји која се одвијала у то време, проблемима становништва посвећени су још неки географски и етнолошки радови, који данас омогућавају да се лакше уоче етничка кретања у тим бурним и значајним догађајима. Поред радова Јована Цвијића, овде се морају поменути бар едиције као што су: *Српски етнографски зборник* и *„Гласник" Географског друштва* у Београду, у којима је и објављена драгоцена грађа о пореклу и кретању становништва. У књизи *Географски лик Србије у доба првог устанка,* која се поводом 150-тогодишњице појавила у Посебним издањима Српског географског друштва (св. 32, Београд 1954), етнолози и антропогеографи су већ у облику синтеза допринели неким од питања значајним за упознавање етничких прилика оног времена. То су радови: *Б. Дробњаковића* о становништву у Србији, затим *М. Лутовца* о привредно географским приликама и саобра-

[1] Св. Марковић, *Србија на истоку,* Нови Сад 1872, 1.

ћајним везама и *М. Филиповића* о селу у Србији крајем XVIII и почетком XIX века. Међутим, и ови радови, као и толики други, само су подстрек да се и даље проучавају одређена питања, јер је, на пример, упознавање етничких прилика у неком крају у тесној вези с објашњењем многих појава из народног живота и обичаја.

Овом приликом, као и у другим пригодним тренуцима, биће укратко речи о територији коју је захватио пламен устанка, о приликама које су у то време владале, о стању и кретању становништва, односно о уобличавању етничке слике Србије у току првог српског устанка, разуме се, колико то литература омогућава.

II. *Територија обухваћена првим српским устанком*

Основно жариште првог српског устанка налазило се, као што је познато, у београдском пашалуку (односно у старијем смедеревском санџакату). Београдски пашалук се на северу граничио Савом и Дунавом, на југу Западном Моравом (углавном), на истоку малим оршавским пашалуком (Адакале), а на западу зворничким пашалуком. Био је подељен на нахије[2]. Те нахије су: београдска, смедеревска, грочанска, пожаревачка, крагујевачка, јагодинска, ћупријска, пожешка, рудничка, ваљевска, шабачка и ужичка[3].

Прецизнију границу београдског пашалука утврђује Д. Пантелић, који каже: „Граница пашалука ишла је углавноме на северу Савом и Дунавом; на западу Дрином од њеног ушћа до пред Лешницу, затим планинама Цером и Влашићем, па се спуштала из Крупња и враћала се одатле опет на Дрину, ишла њоме до садашње Бајине Баште, а одатле до Чајетине; на југ је ишла планинама, пролазила је јужно од Карановца (сада Краљево) и излазила на Западну Мораву испред Крушевца; на исток је ишла Великом Моравом до Ћуприје, а одатле је планинама: Голубињским, Дели-Јованом и Мирочем излазила на Дунав према Оршави“.[4]

Међутим, устанак се није ограничио само на београдски пашалук. Убрзо је захватио Јадар и Рађевину, долину Ибра, пределе јужно од Параћина, Крушевац, Пореч, као и неке друге области у данашњој северо-источној и југозападној Србији[5]. У овим је просторима отпочела и водила се ослободилачка борба и одвијала се, стицајем прилика, етничка, друштвена и друга кретања, која су, крајем XVIII и почетком XIX века, била значајна у организовању Србије као државе.

III. *Стање и прилике у Србији пред устанак и у време устанка 1804. године*

Богата историјска литература указује на узроке који су претходили првом српском устанку. Самом догађају претходио је читав низ мањих и

---

[2] Б. Куниберт, *Српски устанак и прва владавина Милоша Обреновића*, Београд 1901, 3.

[3] *Први српски устанак*, акта и писма I, издање „Народна књига“, Београд 1978, 103.

[4] Д. Пантелић, *Присаједињење „отргнутих“ крајева Србији пре сто година*, Београд 1933, 51; Б. Дробњаковић, *Становништво у Србији за време првог српског устанка*, у: *Географски лик Србије у доба првог устанка*, Посебна издања Српског географског друштва 32, Београд 1954, 31.

[5] Д. Пантелић, наведени рад, стр. 51—52; Б. Куниберт, наведени рад, стр. 31.

већих буна против турске власти, које, како каже Душан Перовић, од краја XVI до краја XVIII века обухватају готово све наше области[6]. Томе су допринела општа историјска и друштвена кретања оног времена. Османска Турска, с мање или више успеха, освајала је средњу Европу, добијала и губила битке. Пролазила је кроз одређене кризе које су се испољавале у привреди, друштву, управи, војсци, финансијама. Неки видови те кризе испољавали су се, како каже Д. Перовић, у нарочито оштрој форми и на подручју београдског пашалука[7].

М. Панић-Суреп у свом спису *Кад су живи завидели мртвима* (Београд 1963), на основу списа, записа и других докумената, дочарава мучну слику „народа, оног његовог дела што га сачињавају мали свакидашњи људи-орачи и чобани, зидари, занатлије, горосече, кирџије, најамни работници, немоћни старци и недоучена младеж"[8]. Говорећи о неким догађајима из XVIII века. М. Панић-Суреп вели: „Шумадију покри мук. Она толико запусте, да више не беше никога у њој ни да зајауче. Села као да више није ни било; по пећинским манастирима и ћелијама утулише се писареви жишци. Ако си жељан човека тражи га међу зверовима; ако пак његову сподобу хоћеш да видиш, наћи ћеш је на ропским радовима запуштених спахилука-човека није, али личи на створ људски. Тражиш ли писане трагове тога доба, гледај стене и рушевине зидина... можда ћеш моћи видети понеки словни урез ... Бежало се тада из Србије на све стране, куд год се могло, само у њој не бити — каже Суреп[9].

Из XVIII века М. Панић-Суреп је изнедрио много записа који указују на тешко стање „сиротиње раје", која „глобе давати не може", како каже песник буне Ф. Вишњић. „То време беше скупо жито, ока 4 паре, карлица 8 гроша. Беше велика нужда за хлебац и бијаше немирно време".[10] „Многе монастире Турци попалише и опустошише, и запалише монастир Вољавчу близу града Рудника... и од тога насилија разбеже се братија".[11]

С овим се улазило и у XIX век. „Наниже, ка југу, косила је глад" — каже даље Суреп. „Тихо и упорно, клатећи се од краја до краја".[12] Из тог времена (1801—1803) хроничар је прибележио: „Би сушна година; од Ђурђева-дне до св. Луке не паде киша, и глад: 20 пара ока жита, и сиена из Језера у врећах доношаху Дромљачине, у Пљевље продаваху"... „Изиде брашно ока пара 8, масла ока пуља, зејтина ока гроша 2, соли ока пара 10, пиринча ока пара 30, лука билога двије главице за пару, осмак опса гроша 3 и по, сиена ока паре 4, сламе оке 2 пара 5, и то ништа не спаде ни би јевтиније до новине", — бележи се у Николцу на Лиму „1802 ноемри 9 у недељу"[13].

О сличним појавама саопштавају и страни путници, који су у то време пролазили кроз Србију. Стојан Новаковић објављује податке Леди Монтеги, која бележи како је 1717. године Цариградским друмом „путовала скоро месец дана кроз пустиње у Србији". „Сузе су ми ударале на очи гледајући беспрекидно јањичарско кињење по селима кроз која смо

[6] Д. Перовић, *Из историје првог српског устанка*, Београд 1979, 32.
[7] Д. Перовић, наведени рад, стр. 32.
[8] М. Панић-Суреп, *Кад су живи завидели мртвима*, Београд 1963, 207.
[9] М. Панић-Суреп, наведени рад, стр. 169—170.
[10] М. Панић-Суреп, наведени рад, стр. 186.
[11] М. Панић-Суреп, наведени рад, стр. 187.
[12] М. Панић-Суреп, наведени рад, стр. 195.
[13] М. Панић-Суреп, наведени рад, стр. 196

пролазили".[14] Сличне податке оставили су и домаћи писци, као прота Матија Ненадовић, присећајући се причања свога оца Алексе[15]. Међутим, упркос честим покретима становништва, наметима, дажбинама и другом, морало се живети. У предасима између буна и ратова привреда у Србији је напредовала. Томе је доприносио повољан привредно-географски положај. То потврђују и истраживања М. Лутовца[16]. Што су притисци бивали већи, јачале су и жеље за слободом.

Још од пораза под Бечом (1683) било је јасно да Турско Царство није нерањиво. Буне становништва у оквиру отоманске империје враћале су снагу и јачале веру у коначно ослобођење. Уз то, било је и других спољних и унутрашњих околности. На пример, читав XVIII век је протекао у превирању, које је доносило изненађења. Северни крајеви Србије улазили су у састав аустријског царства. Београдски пашалук је постао погранични предео турске феудалне државе. Дошло је на ред тзв. Источно питање. Склопљен је 1781. савез између Аустрије и Русије. Раздељене су интересне сфере на Балкану. Све ово око поделе Турског Царства могло се остварити само после једног великог рата у коме би победа била извојевана у корист савезника. По трећи пут у року од 100 година појавила се идеја да се, како каже Д. Пантелић, у борбу против Турака увуку и њихови хришћански поданици[17]. У таквој комбинацији Срби су дошли у обзир на прво место, јер су аустријске аспирације обухватале углавном српске земље. С друге стране, Срби су били спремни на ово и због несносног стања у коме су у то време живели под турском влашћу. „То се стање још више погоршало у другој половини XVIII века, када су се у Србији, као пограничном пашалуку, намножили јањичари, који више нису служили само као посада по граничним градовима, него су ушли у народ и, злоупотребом свога положаја, наметнули му се за господаре имања, као тзв. читлук-сахибије." Настао је, како даље каже Д. Пантелић, „један систем насиља над народом у Србији"[18]. Замена старих спахијско-феудалних односа новим читлучким, који је удвостручавао феудалне намете уз лишавање сељака његовог сељачког поседа и стварање јаничарске управе одметањем од централне власти — само је продубило заоштравање кризе. Она се одразила не само у заоштравању борбе између српске раје и Турака него се испољила и у заоштравању борбе међу самим Турцима[19]. Лишени сваке заштите, Срби су били принуђени да се сами постарају за своју одбрану и опстанак. У овом светлу треба посматрати и тзв. Кочину крајину[20]. Ту су се први пут назреле могућности сопствене борбе и остварили, макар и после пораза, неки њени резултати. Постављене су одређене границе феудалној експлоатацији и самовољи. То је послужило као основа за даље политичко и економско јачање у оквирима изградње сопствене самоуправе. Повратак јањичара у београдски пашалук прекинуо је овај

[14] Ст. Новаковић, *Турско царство пред српски устанак 1780—1804*, Београд 1906, 128.

[15] Прота Матија Ненадовић, *Мемоари*, Београд 1966, 38.

[16] М. Лутовац, *Привредно-географске прилике и саобраћајне везе у доба првог устанка Србије*, у: *Географски лик Србије у доба првог устанка*, Посебна издања Географског друштва Србије 32, Београд 1954, 53 и даље.

[17] Д. Пантелић, *Кочина Крајина*, издање Српске академије наука, Београд 1930, 3.

[18] Д. Пантелић, исто, стр. 3.

[19] Д. Перовић, *Из историје првог српског устанка*, стр. 32—33.

[20] Д. Пантелић, *Кочина Крајина*, стр. 3 и даље.

развитак. Заустављен је развој и брзи успон трговачког слоја. Установљена је мрежа органа власти од центра до појединих села (дахије, кабадахије, субаше, ханови). Погођени у својим интересима, сви су слојеви српског друштва били повезани у борби за обарање дахијског режима као једино могућног излаза из настале кризе[21]. У том светлу се морају пратити и покрети становништва из једног краја у други, који су били неминовни.

IV. *Покрети становништва и етничка слика Србије у устанку*

Систематска етнолошка и антропогеографска истраживања, која су почела са Ј. Цвијићем на челу још крајем XIX века, показала су да су расељавања и насељавања Србије из суседних области у прошлости била веома честа. Насељавања су текла непрекидно, у мањим или већим масама, у разним правцима. Могу се уочити поједини смерови кретања, које је Цвијић назвао миграцијама, затим захватање одређених области, устаљивање у њима и прожимање с старијим домородачким или раније насељеним становништвом, заосталим из неког претходног селидбеног вала, као и правци даљег ширења тог становништва по појединим областима.

Упркос данас развијеној историјској и другој литератури, извори за проучавање етничке структуре у доба првог српског устанка, као и у било којем другом раздобљу, релативно су оскудни. Највише података сачувала је народна традиција која се увек не може сматрати строго поузданом. Архиве из овог времена су оскудне код нас. Многи извори на страни нису довољно проучени. Због тога је истраживач принуђен да се служи успутним белешкама, аналогијама и другим посредним начинима, који такође не морају увек бити поуздани.

О сеобама и етничкој стуктури у појединим раздобљима, па и у првом устанку, може се расуђивати на основу предмета који су преношени из једне средине у другу. Најчешће су преношене књиге. Други момент који указује *на* смену становништва су рушевине насеља, опустеле цркве, разна селишта, збегови у којима се својевремено тражила заштита. О променама у етничком саставу становништва сведоче пописи свештеника који су, вероватно заједно с паством, долазили из једне у другу средину. У списима је такође сачуван и понеки траг о кнезовима и другим знаменитим личностима[22].

Све ово о чему је напред било речи служи као ослонац са којим се може упоређивати релативно развијена и очувана традиција и утврђивати, макар и у најопштијим оквирима, кретање становништва из једног предела у други. Тек у новије време, проучавањем не само европских већ и турских архива, улази се нешто сигурније у етничку структуру и етничке процесе у Србији још од XV века, па све до првог српског устанка.

Етничка структура Србије у првом српском устанку мора се пратити у светлу свих збивања која од XV века наовамо усмеравају покрете становништва од југа према северу. На основу историјске грађе издавајају се, у бледој слици, покрети становништва у XV веку. То су углавном констатације о повлачењу живља пред Турцима с југа према северу и северозападу, упоредо с померањем државног центра у истом смеру. Други зна-

[21] Д. Пантелић, *Из историје првог српског устанка*, стр. 35.

[22] Т. Ђорђевић, *Становништво у Србији после Велике сеобе 1690. године*, Годишњица Николе Чупића XXXVI, Београд 1927, 1—27.

чајан догађај је сеоба под патријархом Арсенијем III Чарнојевићем из 1690. године. Ова сеоба је имала релативно широк обухват. По списковима грађана у штампаним споменицима из будимског архива види се да је у Будиму, у почетку XVIII века, било Срба из свих ранијих српских области. Поред имена или презимена, односно понекад уместо презимена, често је навођено место из кога дотични потиче, као: Анта Петровић, Мачванин; Срећко Бабал из Рашке; Вујица Алексић, Пожежанин и други. На основу овога закључује се да је било досељеника не само из Србије већ и из других крајева: Босне, Херцеговине, Црне Горе и Македоније. Поред Срба, у овој сеоби су учествовали и припадници других народа. Помињу се Бугари, Албанци, Грци, Цинцари, Цигани, односно данашњи Роми, који су овамо приспели из појединих области некадашње Србије[23].

Број учесника у великој сеоби неће бити никада тачно утврђен. Вук Караџић је у *Даници* за 1827. годину забележио како је Арсеније III Чарнојевић извео у Мађарску 37.000 фамилија[24]. По запису у манастиру Шишатовцу патријарх је прешао у Аустрију „са мноштвом народа, тридесет и седам хиљада фамилија". Иларион Руварац сводио је ову цифру на 70 до 80 хиљада душа[25]. Ипак, без обзира на број, ови и други чиниоци сведоче да је становништво у Србији у то време било проређено. Нешто овога становништва из Велике сеобе вратило се у Србију, посебно у периоду од 1718 до 1739. године, у време док је Аустрија држала неке делове северне Србије, јер у пределима преко Саве и Дунава однос власти према Србији није био увек коректан. Због рђавог поступања аустријских власти према Србима у то време дешавало се да су „чак на хиљаде породица одлазиле у турску страну"[26]. Ипак, после 1690. године, главни насељеници Србије били су, како тврди Т. Ђорђевић[27], „из западних, јужних, па чак и источних крајева, који су услед турских насиља а још више због неугодности на лошијем планинском земљишту, сишли у пусте, боље и жупније земље"[28].

На етничку слику Србије утицала је и друга српска сеоба из 1737. године. У то време, као што је познато из литературе, Арсеније IV Јовановић-Шакабента прешао је с нишким, новопазарским и ужичким митрополитом и мноштвом народа у Срем[29]. Приспела је у то време и група Климената, која је населила сремска села Хртковце, Никинце и Јарак[30].

Колико је становништва учествовало у другој сеоби под А. Јовановићем-Шакабентом 1737. године — тешко да ће се било када тачно утврдити. Исто тако остаје непознато колико се становништва вратило из збегова и емиграције, а колико се доселило из других крајева пре и после аустријске окупације Србије. Зна се само да је у граничним диштриктима, после закључења пожаревачког мира, поред 415, насељених, било још 342 пуста места. У насељеним местима било је 2.456 фамилија. Према неким прорачунима, у то време је у читавој Србији било око 50 до 60 хиљада душа. При крају ове аустријске окупације знатно је ојачао и порастао број становника

[23] Т. Ђорђевић, исто, стр. 3—4.
[24] В. Караџић, *Даница*, изд. „Просвета", Београд 1969, 129.
[25] Т. Ђорђевић, *Становништво у Србији после Велике сеобе . . .*, стр. 5.
[26] Т. Ђорђевић, исто, стр. 20—21.
[27] Т. Ђорђевић, исто, стр. 21.
[28] Т. Ђорђевић, на наведеном месту.
[29] В. Караџић, *Даница*, изд. „Просвета", Београд 1969, 129.
[30] Р. Веселиновић, *Ко су „Албанци" и „Клименти" у аустријским изворима с краја XVII века?*, Нови Сад, стр. 93 и даље.

у Србији[31]. На етничку структуру, бар дела тога становништва, указује извештај Максима Ратковића, ексарха београдског митрополита, 1733. године, који је преписао и приредио Гаврило Витковић[32].

Биографије и помени знаменитих људи Србије, пре свега оних који су имали заслуга за народне послове и ослобођење народа у првом устанку, показују да су се њихови преци у XVIII веку досељавали из Црне Горе, Херцеговине, Босне и неких других наших крајева. Међу њима су биле и веома познате личности — лучоноше, стегоноше и државотворци из првог српског устанка[33].

Кочина крајина, рат и устанак који је трајао неколико месеци током 1788. године, а који се завршио неуспешно по Србе, такође су утицали на кретање становништва у Србији. Хроничари бележе да су становници источно од Мораве, страхујући од погибије или турског ропства, бежали ка Дунаву и прелазили у Банат. У исто време пред турском најездом је становништво из крајева западно од Мораве бежало у Срем. Турци су ову емиграцију спречавали. Али, упркос томе, она је била веома јака. На Сави преко моста код Бољеваца дневно је прелазило преко хиљаду људи и по неколико хиљада грла стоке. Број емиграната достигао је цифру од око 50.000 са преко 300.000 грла стоке. У овом походу пред Турцима бежала су читава села, као становници Ацибеговца, на пример, да би се стоком и осталим иметком превезли у Аустрију[34]. После искаљеног беса, Турци су ову масовну миграцију заустављали разним обећањима, привилегијама и повластицама, али је нису могли спречити[35]. Чинили су то више ради потреба у снабдевању турске војске, него из других разлога. У Србији се у то време осећала несташица хране. Тог пролећа било је мало засејаних површина у Србији. И оно што је било засејано услед рата није имао ко да покупи. С друге стране, емигранти су приликом напуштања огњишта уништавали сву летину, донде докле су могли доспети[36].

Више пријатељског расположења за Турке било је — каже Д. Пантелић — код влашког становништва у крајинској и пожаревачкој нахији. Штавише, становници из Хомоља ступили су у борбу против фрајкораца и добровољаца. Село Кисиљево, на пример, због сличних разлога је 9. јула 1788. године на силу пресељено у Аустрију[37].

Из спискова емиграната и пописа војника Кочине чете види се да су они били пореклом из готово свих крајева Шумадије и тимочко-браничевских области, као и из етапних косовско метохијских области, нарочито Левча.[38] То указује да је етничка структура по селима крајем XVIII века, уочи првог српског устанка, углавном била српска са нешто Влаха у североисточној Србији.

---

[31] Т. Ђорђевић, *Становништво у Србији после Велике сеобе...*, стр. 24 и даље.

[32] Г. Витковић, *Извештај Максима Ратковића, ексарха београдског митрополита, 1733. који је преписао и приредио Гаврило Витковић*, „Гласник" Српског ученог друштва, 56, Београд 1884, 117—324.

[33] Т. Ђорђевић, *Становништво у Србији после Велике сеобе...*, стр. 21—24.

[34] Д. Пантелић, *Кочина Крајина*, стр. 77078.

[35] Д. Пантелић, исто, стр. 78.

[36] Д. Пантелић, исто, стр. 80.

[37] Д. Пантелић, исто, стр. 79.

[38] Д. Пантелић, исто, стр. 134 и даље.

Сви истраживачи се углавном слажу да су се прилике у Србији после Свиштовског мира 1791. године унеколико побољшале. То је било од посебног значаја за етничку стабилизацију, па и етничку структуру становништва[39]. Ово је била природна последица којој су претходиле одређене слободе, повластице, регулисање дажбина, уобличавање самоуправа, добијање одређених права, која више није било лако народу ускратити[40].

По попису из двадесетих година XVIII века, у ондашњем београдском пашалуку било је највише око 60.000 душа. Међутим, пред први српски устанак, 1804. године, налазило се на истом простору преко 368.000 лица хришћанског становништва, што представља пораст за више од шест пута само у току три нараштаја. Оволики број становника вероватно није могао бити последица само природног већ и механичког прираштаја, односно усељавања која су уследила у оној деценији релативно мирног развоја после свиштовског мира 1791. до 1801. године[41]. Становништво Србије потицало је из разних крајева. Досељеника је било из Баната, Срема, Лике и других крајева у Угарској, Хрватској и Славонији, Али, истраживања су показала да су ипак превладавали они досељеници који су приспели и Црне Горе, Брда, Босне, Херцеговине, Македоније, затим из Старог Влаха, из долине Лима и Ибра, из Метохије и са Косова. Заступљене су биле све четири главне миграционе струје, које је касније издвојио Ј. Цвијић и утврдио правце њиховог кретања. Те струје су: динарска (у ширем смислу), моравско-вардарска, шопска и струје које су прешле Саву и Дунав[42]. Ове струје су крајем XVIII и почетком XIX века довеле у Србију преко 90% становништва, које се прилагодило новој средини и укључило у даље судбоносне догађаје који су довели до стварања српске националне државе. Овако велики прилив новог становништва Србија је могла да поднесе захваљујући само својој изванредној плодности земљишта. Уз то, како је сажето истакао В. Чубрилоић[43], а разрадио М. Лутовац, њен погранични положај омогућавао је појачану трговину са суседном Аустријом, особито стоком[44]. Кад се томе дода и слабост османске феудалне власти, обновљене после 1739. године, лакше се може схватити како је могло доћи до великог привредног и етничког развитка Србије у XVIII веку и у време пред први српски устанак[45].

Миран етнички развитак и привредни процват Србије текао је само у последњој деценији XVIII века, тј. од Свиштовског мира 1791. до 1801. године, до повратка дахија. Повратком дахија 1801. настале су страховите ненормалности у сваком погледу у односу на рају. Хроничар је забележио:

---

[39] Видети, на пример, Д. Пантелић, *Београдски пашалук пред први српски устанак*, изд. Српске академије наука, Београд 1949; Л. Ранке, *Српска револуција*, изд. Српске књижевне задруге, Београд 1965; Ст. Новаковић, *Васкрс државе српске*, Београд 1954 и предговор В. Чубриловића у овом делу.

[40] Видети: Л. Ранке, *Српска револуција*, Београд 1965.

[41] Љ. Јовановић, *Стогодишњица српског устанка*, изд. Српске академије наука, Београд 1904, 33—34; В. Чубриловић, Предговор у *Васкрс државе српске* од Ст. Новаковића, Београд 1954, 20.

[42] Ј. Цвијић, *Метанастазичка кретања, њихови узроци и последице*, Српски етнографски зборник XXIV, Насеља 12, Београд 1922; Ј. Цвијић. Исто и у *Балканско полуострво и јужнословенске земље*, Београд 1968.

[43] В. Чубриловић, Предговор у *Васкрс државе српске* од Ст. Новаковића, Београд 1954, 20—21.

[44] М. Лутовац, *Привредно-географске и саобраћајне везе у првом устанку . . .*, *Географски лик Србије у првом српском устанку*, Посебна издања Српског географског друштва 32, Београд 1954.

[45] В. Чубриловић, Предговор у *Васкрс државе српске*, стр. 20—21.

„О, жалости неописана! О, плачу неутјешни! Ми бједни Сервијанци доми своја оставихом и по дубравам с дјетми нашим скитајемсја и горко сузами нашими древеса и земљу окропљавамо, поља наша неудјелана ждут дјелатељи и ни јединаго прибјежишча не имјејем. О, небо, тја в помошч призивајеми, отверзи њедра твоја и пошљи страшнија громи и молнија да нас побијут, или земље, мати наша, отверзи утробу твоју и нас прождери отига несноснаго агарјанскаго свободи ашче тако вини јесми, или веселисја, пресвјатаја Деницо в сердце наших заштитников чтоби нас от сеја бједи и мученија освободили... ми пак иже оружје носити можем такожде ден ношч бодствујушче и с Турками сраженије творити мнози изгибохом".[46] Ово је између осталог, довело до општег народног устанка.

Досељавања у Србију настављена су и у устанку. Поред бећара и пустолова из Аустрије, долазило је и доста досељеника из Босне и југозападних области. Тихомир Ђорђевић претпоставља да је у Карађорђевој Србији могло бити око 400.000 житеља, ако не и више. Међутим, колико је међу њима било староседелаца, а колико досељеника — сигурно ће заувек остати непознато[47].

Проучавање порекла становништва у Србији, рађено углавном на основу народне традиције, чији су резултати објављени у едицији *Насеља и порекло становништва „Српског етнографског зборника"*, почев од 1902. године наовамо, као и у другим публикацијама од почетка XX века до нашег доба, показују да је етничка слика Србије, у погледу досељавања, веома шаролика.

Становништво је долазило из разних крајева, нарочито с југа и југозапада, а враћало се и инвесрним миграцијама са севера, из данашње Војводине. Д. Лапчевић, на пример, истиче и наводи примере да су се многе породице у северозападној Србији из Херцеговине и Дробњака и из Полимља и Потарја доселиле у време првог српског устанка[48]. Пишући о становништву старог Ужица, Р. Ускоковић утврђује неколико етапа његовог приспећа и закључује да је Срба у овој вароши пре устанка било знатно мање него после ослобођења. Они су долазили углавном из југозападних предела[49]. Сличну ситуацију констатује Б. Милојевић за Пештер и Сјеницу, где није нашао ниједну кућу „чији укућани не би били досељеници". Најранији досељеници били су Албанци Клименте, који су дошли у оквиру скадарске струје. Други досељеници били су Срби и Муслимани, пореклом из динарских племена. Од ових досељеника потицали су и мигранти, који су у ужу Србију доспевали крајем XVIII века, затим и после Карађорђевог повлачења из сјеничког краја 1809. године[50].

Проучавајући тимочко-браничевске области у североисточној Србији, М. Станојевић је утврдио да су и ту доспевали досељеници тзв. косовске струје, затим влашки живаљ из Румуније и Баната, као и нешто припадника шопске струје из југоисточних крајева. Међутјм, М. Станојевић је утврдио да су се ови становници у време првог српског устанка ширили,

---

[46] *Први српски устанак*, акта и писма I, изд. „Народна књига", Београд 1978, 71.

[47] Т. Ђорђевић, *Из Србије кнеза Милоша — становништво*, Београд 1924, 29.

[48] „Гласник" Географског друштва, св. 7 и 8, Београд 1922, 136—141.

[49] „Гласник" Географског друштва св. 7 и 8, Београд 1922, 160.

[50] Б. Милојевић, *Пештер и Сјеница*, „Гласник" Географског друштва, св. 5, Београд 1921, 87—89.

истина у непознатом проценту (око 6%), по пожаревачком крају, Браничеву, Морави, Шумадији, смедервском Подунављу, Банату и околини Бечограда[51]. Ово су потврдила и каснија проучавања околине Бора, околине Зајечара, Неготинске крајине и ђердапског подручја, која су вршили сарадници Етнографског музеја у Београду и Етнографског институ САНУ[52].

У току првог устанка у Србији се осетила одређена етничка стабилизација. Превладавало је сеоско становништво, које је овамо доспевало током читавог XVIII века. Оно је изнело и ратни вихор првог устанка, доживело његов привремени војнички слом и смогло снагу да се поново врати у ратом опустошену земљу. О томе је обимну грађу сабрао Тихомир Ђорђевић[53]. Ђорђевић је утврдио да је насељавање Србије, успешно започето за време трајања првог устанка, пресечено његовом пропашћу 1813. године. Маса становништва повлачила се у још незаузети део Србије и почела је да прелази у Аустрију и Румунију. „У тако злим околностима — каже Т. Ђорђевић — Карађорђе је помишљао да цео народ исели из Србије.“ У том смислу обраћао се и руском цару Александру[54]. Пред турском најездом склањало се у збегове, па чак скакало и у Саву, само да се не падне у турско ропство[55].

По једној белешци митрополита Стратимировића, у Аустрију је прешло око 61.000 избеглица[58]. Знатан број прешао је и у Румунију. Неки су сматрали да их је у Румнији било до 26.000 фамилија[57]. Много света је изгинуло, а доста поведено и у турско ропство. Међутим, Турска је, као што је познато из историјске и друге литературе, убрзо објавила општу амнестију. „Турцима је било нарочито стало до тога — каже Т. Ђорђевић — да земља не би остала празна, да им се тиме не би штетила пореска снага, па су се према Србима показивали благи и попустљиви. Придобијање ових емиграната било им је потребно и ради мира и спокојства у земљи, јер су емигранти из Аустрије непрестано правили завере против стања у Србији.“ По неким подацима, у Србију се вратило 57.000 душа из Аустрије[58].

Поред српског становништва и онога које је приспело из ранијих српских крајева обухваћених устанком, у устаничкој Србији било је и припадника других народности. Сем Турака и Албанаца, то су по правилу биле мање групе, које су углавном живеле у градовима, сем Влаха у североисточној Србији, као и нешто Бугара у разним крајевима. Ове мање групе сачињавали су Јермени, Јевреји, Цигани (данас Роми), Грци и Цинцари. Они су — уз Турке и нешто мало Срба, које, како каже В. Карацић, народ није убрајао у Србе, него их је још и презирао[59] — сачињавали

[51] М. Станојевић, *Антропогеографски преглед Тимочке крајине*, Браство XXVII, Београд 1933, 62 и даље.

[52] Видети: *Зборник радова* Етнографског института САНУ и „Гласник“ Етнографског института САНУ; „Гласник“ Етнографског музеја у Београду.

[53] Т. Ђорђевић, *Из Србије кнеза Милоша — становништво*, Београд 1924.

[54] Т. Ђорђевић, исто, стр. 29.

[55] Т. Ђорђевић, исто, стр. 30.

[56] Т. Ђорђевић, исто, стр. 35.

[57] Т. Ђорђевић, исто, стр. 38—39.

[58] Т. Ђорђевић, исто, стр. 34—35.

[59] В. Карацић, *Даница*, изд. „Просвета“, Београд 1969, 123—124; Т. Ђорђевић, *Из Србије кнеза Милоша — становништво — насеља*, Београд 1924; Т. Ђорђевић, *Вароши у Србији за време прве владе кнеза Милоша*, „Гласник“ Географског друштва, св. 6, Београд 1921, 9 и даље.

градско становништво. Тек када је Србија дефинитивно ослобођена, осетио се и јачи прилив српског становништва у поједине градове.

Етничка структура Србије, створена у праскозорју првог српског устанка, углавном је остала иста током читавог XIX века. Миграционим струјама, које је Ј. Цвијић фиксирао, кретало се становништво и задржавало у одговарајућим антропогеографским целинама. У том смислу уочене су две велике зоне. Западно од линије Београд—Авала—Космај—крагујевачки Црни Врх—Јастребац, превлађују досељеници из динарских крајева, пре свега из Црне Горе, Херцеговине и Босне. Кроз Поморавље Велике Мораве има усељеника из Моравско вардарске и шопске струје. У тимочко-браничвеским областима има досељених Косоваца, Затим Влаха из Румуније и нешто припадника шопске струје. Овакав распоред становништва Србије углавном није поремећен ни у каснијим раздобљима.

Насељавање Србије у XVIII и почетком XIX века добило је још већи значај за доцнији развитак земље, јер су у њеном насељавању учествовале све околне области. Претежан део су били насељеници који су са собом доносили своју патријархалну културу очувану у кућној задрузи, сеоској, кнежинској и племенској самоуправи и за време највеће моћи османског феудализма у нашој земљи. Кроз ове облике друштвеног живота, прилагођавања и борбом за слободу све ове сељачке масе, које су доспевале у Србију из разних крајева земље, постепено су се мешале, међусобно стапале и сливале и са старим становништвом. Из тог процеса обликовао се нов етнички слој Србије[60]. Етничка слика Србије поново се консолидовала у другом српском устанку и раздобљима после њега. Али, то је тема за себе и излази из оквира етничких прилика у Србији у време првог српског устанка.

Dr Petar Vlahović

LA SITUATION ETHNIQUE EN SERBIE PENDANT LA PREMIERE INSURRECTION

L'article est consacré au 175-e anniversaire de la première insurrection serbe conter l'occupation turque, qui avait commencé en 1804. Le but de cet article est de présenter la situation ethnique en Serbie dans ce temps-là.

L'occupation turque de la Serbie, qui a eu lieu du XVI-e au XIX-e siècles, fur très dure. C'est porquoi la population serbe émigra au-delà de la Save et du Danube, en Autrich et en Hongrie, d'où elle faisait résistance aux Turcs. Les auteurs de récits de voyages avaient noté que dans certaines périodes du XVIII-e siècle la population y fut clairsemée. Pourtant, sur la base des données ethnologiques et historiques, on peut conclure que la Serbie fut toujours immigrée par une population qui venait de Monténégro, de Bosnie, d'Herzégovine, de Croatie et de Macédoine. Les directions de ces migrations furent établies par Jovan Cvijić dans son oeuvre „La péninsule balkanique et les pays sud-slaves" (première édition, 1921, Belgrade et seconde édition, 1966, Belgrade). Ces immigrés avaient une grande influence sur le tableau ethnique actuel serbe.

La lutte de libération contre les Turcs, qui commença dans la région de Šumadija en 1804, avait attiré de nouveaux immigrés de toutes les régions yougoslaves. Dans cette période l'accroissement mécanique de la population en Serbie fut de 6 fois plus grand. Cela peut être expliqué par des bonnes conditions naturelles de la région d'une part et par un profond désir de vivre dans un pays libre d'autre part. Alors, grâce à ces immigrations, le vide ethnique provoqué par des émigrations précédentes, fut assez vite rempli.

[60] В. Чубриловић, Предговор у *Васкрс државе српске* од Ст. Новаковића, Београд 1954, 21.

Гласник Етнографског института Српске академије наука и уметности, књ. XXIX (1980)
Bulletin de l'Institut Ethnographique de l'Académie Serbe des Sciences et des Arts, t. XXIX (1980) UDK 572.9:39 (497.11) (091)

Др *Андрија Б. Стојковић*

ЈОВАН ЖУЈОВИЋ КАО АНТРОПОЛОГ И ЕТНОЛОГ

1.1. У својој научној аутобиографији Жујовић је написао да се после завршетка београдске Велике школе „школовао у Паризу", где је „Антрополошку школу и Факултет наука свршио и радио у природњачким лабораторијама за Више студије 1877—1880". Он је, дакле, био не само први школовани геолог већ и антрополог у Србији: почео је предавања на београдској Великој школи ујесен 1880. године, основао Геолошки завод Велике школе, „направио прву збирку предмета код нас из каменог доба" и повремено се бавио антропологијом а и етнологијом.[1]

1.2. Треба међутим истаћи да је Жујовић као омладинац прошао кроз још једну изузетно значајну практичку етнолошку школу, која је на њему оставила неизбрисив траг до краја живота — а то је социјалистички покрет Светозара Марковића, покрет који на свој начин крунише и даје социјалистички садржај вуковској културној револуцији и целој „српској револуцији" из 1804—1815. године Тек на основу овога податка постаје нам јасније зашто је Жујовић — рођен у срцу Шумадије, у селу Брусници — до краја живота остао најинтимније повезан са селом и плебсом, и када је био европски познат и признат научник и истакнути политичар.[2]

У овом чланку тежићемо да ову страну Жујовићеве делатности сажето реконструишемо и у основи оценимо.

2.1. Још као студент Жујовић је објавио једну студију о деоби људских раса, датирану у Паризу октобра 1878.[3] Тај рад представља темељан приказ резултата о овој теми, рађен анализом извора на западним језицима. Жујовић указује на тешкоће научне класификације раса. Међутим, „да тај посао има смисла, доказ је, што су га се готово сви научењаци лаћали" а то је зато што „без методичке класификације научењак не би могао обухватити у круг свога изучавања сав безброј природних творевина".

2.2. Такође у Паризу, као свршени курсист Антрополошке школе, по задатку свога учитеља антропологије. Пола Броке *(Paul Broca)*, „утемељача краниолошке науке" (коју Жујовић схвата као грану антропологије од-

[1] *Јован М. Жујовић професор Универзитета,* (из „Годишњака" СКА, књ. XXXV), Београд—Земун, 1927, стр. 3—5.

[2] О томе Жујовић даје јасно сведочанство, нарочито у своме спису *Светозар Марковић,* Београд, 1925, стр. 3—29.

[3] Ј. Жујовић, *Деоба људских раса,* (из „Страже"), Нови Сад, 1879, стр. 21.

носно етнологије), Жујовић је измерио и описао лубање људи из Хрватске које су се нашле у фондовима Музеја Антрополошке школе.

У питању је готово чисто емпиријски (антропометријски) рад, који је такав како по задатку професора Броке тако и по Жујовићевој намери и могућностима. „Излажући бројне податке ја сам избегавао", казује он, „да их дискутујем или са другим расама упоређујем", а „избегао сам и закључке општијега значења", јер „мало је одвећ градива за истицање општијих идеја". Он је овим радом донео „само један камен за темеље српско-хрватске Краниологије", на којој тек треба да се ради; како међутим за неколико деценија ни он сâм није имао прилике да своја оваква мерења, настави а то нису учинили ни други истраживачи — он је 1921. године објавио овај свој прилог у облику који му је дао још негде 1880. године. Треба указати да Жујовић не пропушта прилику да са задовољством истакне да хрватске лубање спадају међу најлепше у целој великој збирци Музеја при париској Антрополошкој школи.

3. Прва прилика да у штампаном облику искаже своја антрополошка схватања пружила му се у полемици са професором Велике школе др Ђорђем П. Јовановићем, лекарем по образовању. Јовановић се за своје схватање Антропологије позива на П. Топинара (P. Topinard). Жујовић међутим указује да примат у таквој одредби Антропологије припада њему а не Топинару, јер је он „десетину година" пре Топинара, још 1878, а детаљније 1881, у програму за професорске испите, дефинисао предмет и задатак ове науке. Наиме, Топинар је на једном интернационалном природњачком конгресу прихватио и у једној својој књизи[5] изложио да се уместо две науке, палео-етнографије и палео-етнологије (од којих би прва изучавала „анатомски састав преисторијских људи, њихове кости, и то би била Палеоантропологија; а у другоме делу да се гледа да људске рукотворе, станишта, гробове и дела уметности"), треба повести за аргументом М. де Мортиљеа (M. de Mortillet) да је анатомски материјал тога доба „оскудан и ретко доступан" и да стога треба усвојити назив „Палеоетнологија, Преисторија". Жујовић 1892. године (у време вођења ове дискусије са др Јовановићем) напомиње да „Палеонтолигија и Преисторијска Археологија јесу најобичнија имена под којима се данас у свету обрађује онај предмет", који је он још 1878. назвао палеоантропологијом.[6]

После Јовановићевог одговора поново се враћајући на овај проблем, Жујовић указује да је Јовановић употребио „реч Палеоантрополгија са значењем онако опширним, какво сам јој 1881. године дао кад сам програме за професорске испите састављао, али које значење у светској литератури није баш ни мало распрострањено, те сам га и ја већ давно напустио".[7]

Као што се може видети из капиталног дела Б.М. Кедрова о класификацији наука,[8] током протеклих деценија деоба и класификација, а то

[4] J. Жујовић, *Прилог краниологији Хрвата*, (из „Гласа" СКА, књ. XCVII), Београд, 1921, стр. 1—15.

[5] P. Topinard, *L'homme dans la nature*, 1891, p. 25, 26.

[6] J. Жујовић, *Палеоантропологија г. Д-ра Ђ. П. Јовановића*, (из „Просветног гласника" за 1892), Београд, стр. 30, 31.

[7] J. Жујовић, *Др. Ђоке П. Јовановића Прилози за Палеантропологију српских земаља*, Критика од J. M. Жујовића, Београд, 1893, стр. 2. (Из „Просветног гласника".)

[8] Б. М. Кедров, *Классификация наук*, т. II, Москва, 1965, стр. 27—253. Кедров посебну пажњу посвећује класификацији система наука повезаних

значи и дефинисање ових научних дисциплина, веома су унапређени, тако да би анализа овога питања захтевала посебно излагање. Можемо рећи само толико да је у полемици са др Јовановићем Жујовић био у праву.

4.1. Исте, 1893. године, у књизи о каменом добу, Жујовић наступа као имплицитни стихијни материјалист: он нигде не помиње неки акт натприродног стварања (није, дакле, креационист), већ све појаве повезане са настанком и развитком човека тумачи природним условима и узроцима, на основу развитка оруђа и оружја, чије детаљне описе и слике доноси. Када говори о првобитном друштву, Жујовић не зна за резултате Л. Х. Моргана (1877), које је развио Ф. Енгелс у својој књизи *Порекло породице, приватне својине и државе* (1884)[9], а не помиње ни резултате других дарвиниста као и самога Дарвина о улози рада у антропогенези који су већ раније, нарочито са покретом Светозара Марковића којем је и Жујовић припадао, продрли и у Србију[10]. Он само напомиње „да се човек старао за храну и да се већ тада одликовао храброшћу, снагом и својим рукотворима, а жена је и тада представљена у улози мајке и гиздавке".[11]

И знатно касније (1927), као биоантрополог, Жујовић углавном заступа научно гледиште о природном пореклу и развитку човека путем израде и употребе оруђа и оружја. Указује и на рану појаву „осећања и потреба за лепотом" и нарочито на појаву „религиозних осећања", култова и митова.[12]

4.2. У наведеном Жујовићевом раду из 1893. од посебног су интереса његове одредбе антропологије и етнологије засноване на критичком преоцењивању тада владајућих схватања о овим наукама.

Тако, *„антропологија"* је по њему „наука у којој се изучава природа човека и људских раса". Ради тога „она прво разматра све телесне особине по којима се човек разликује од животиња (зоолошка Антропологија), па особине по којима се распознају поједини делови људског рода: расе, типови, народи, племена (Етнологија)". Како се, међутим, људи од животиња и међусобно „одликују највише главом, то је наука о особинама лубања, *Краниологија,* постала један од најважнијих делова Антропологије." На другом месту Жујовић кратко дефинише: *„Етнологија,* наука о људским расама",[13] и њен предмет ближе одређује поводом дефинисања *„Палеонтологије,* која се бави остацима од преисторијских људи из доба палеолитскога, неолитскога, бронзанога и из доба твожђа до појаве писмености и домашаја традиција", тако да „ова наука саставља Историју Земље са Историјом света"; „ова се наука зове и *Преисторијска Археологија,* за разлику од праве Археологије, која се бави старинама од историјских народа", а „звала се још и *Палеоантропологија".*[14]

Упоређене са данашњим схватањима, ове Жујовићеве дефиниције заслужују признање, јер су се углавном одржале и поред тога што су се на-

---

са хемијом коју је дао француски аутор Шеврел (M. E. Chevreul, 1866) и у књизи на француском језику бугарски научник Петар Берон (1862) — за које, међутим, Жујовић не зна.

[9] Видети К. Маркс и Ф. Енгелс, *Дела,* књ. 32, Београд, 1978, стр. 21—140.

[10] Видети А. Б. Стојковић, *Рад у процесу антропогенезе,* „Глас" САНУ, књ. CCCVII, Београд, 1978, стр. 157—189.

[11] Ј. Жујовић, *Камено доба,* изд. СКЗ, Београд, 1893, стр. 194—196.

[12] Ј. Жујовић, *Постање Земље и наше домовине,* Београд, 1927, стр. 212, 219—268.

[13] Ј. Жујовић, *Камено доба,* 1893, стр. 199, 201.

[14] *Исто,* стр. 204.

уке веома развиле и што се схватања њихове суштине и односа разликују од аутора до аутора и од школе до школе.[15]

4.3. Иако се још почетком XX века одао политици и умногоме напустио науку, Жујовић је пратио њен развитак. Три деценије после изложене одредбе антропологије (1893—1923), он је, на основу нове литературе, констатовао да се ова наука веома разгранала тако да је биоантропологија постала само једна грана антропологије, која обухвата низ дисциплина — међу њима и етнологију. То гледиште Жујовић саопштава узгред, пишући о „духу и карактеру" француског народа: „Антропологија", пише он, „са својим одељцима, биолошким, етнолошким, лингвистичким, преисторијским, географским и социолошким".[16] Данас је већ доста развијена и филозофска антропологија, коју у марксизму негују претежно антрополошки марксисти и неомарксисти.

4.4. Исте, 1923. године Жујовић је са становишта геологије и јестаственице на следећи начин поделио и дефинисао предмете групе наука у коју спадају антропологија и етнологија. По њему, у јестаственицу улазе и науке: палеонтологија (са „две гране" — палеоботаником и палеозоологијом); затим „у јестаственицу иде и добра половина науке о човеку и људскоме роду, *Антропологије*". Тако се спајају „Палеонтологија људског рода и преисторијска Антропологија", при чему проблеми обраде оруђа преисторијских људи „излазе из оквира Палеонтологије и прелазе у област преисторијске Археологије". Значи, „*Антропологијом* се крунише царство природних наука" а ова се наука дели на „области": „анатомска, биолошка, етнолошка, медицинска, и већ поменута преисторијска Антропологија" као и „Краниологија".[17]

Већ смо (фуснота 15) указали на савремени значај ове Жујовићеве поделе. Укажимо још само на то да и Б. М. Кедров (1964) антропологију сматра спојницом између природних и друштвених наука.

---

[15] Пошто се Жујовић служио претежно француском литературом, упоређење његових дефиниција са онима које данас налазимо у *Grand Larousse encyclopédique* показује следеће. Ту се антропологија одређује као „учење о човеку разматраном у класи животиња" и указује да ову науку П. Брока „дефинише као учење о људском роду посматраном у његовим односима са остатком природе", тј. у односу према осталоме живоме и неживоме свету (t. 1, Paris, 1960, p. 448). Етнологија се одређује као „грана хуманих наука која има за предмет сазнање целине карактеристика сваког етноса (etnie) да би се утврдиле главне линије структуре и еволуције друштава" (t. 4, Paris, 1961. p. 768).

Упоређене са осталим, међу њима и филозофски обрађеним, целовитим класификацијама ове области наука, Жујовићеве дефиниције не губе ни данас много од своје актуелности. Видети наведена места из књиге Б. М. Кедрова, а затим антропогеографски правац Ф. Рацела (који код нас на оригиналан начин преноси Јован Цвијић међу првима повезујући географско-природне и друштвене науке), и друге; ни данашње марксистичке класификације ове области наука не умањују савремени значај основних одредаба које је код нас пренео Жујовић, поготову када се зна (као што ћемо одмах показати) да је он већ 1923. године разликовао низ антрополошких грана (од анатомске до медицинске) које су се касније афирмисале а код нас тек током последње две деценије. (Б. М. Кедров, *Классификация наук*, "Философская энциклопедия", т. 3, Москва, 1964, стр. 577—583). Од дефиниција и класификација ове групе наука рађених марксистичко-праксистичком обрадом западне литературе, видети књигу Заге Пешић-Голубовић, *Антропологија као друштвена наука*, Београд, 1967. и *Место антропологије у Марксовој концепцији историјског материјализма*, „Praxis", 3/1967, стр. 305—313.

[16] Ј. Жујовић, *О француском духу и карактеру*, Београд, 1923, стр. 1.

[17] Ј. Жујовић, *Француска наука*, Београд, 1923, стр. 18—20.

5. Одређујући антропологију пре свега са геологији најближег, а то је биолошко становиште, Жујовић се морао изјаснити о суштини дарвинизма, са којим се упознао још 70-тих година у социјалистичком покрету Светозара Марковића, а затим на студијама у Паризу. Године 1911. Жујовић се декларише као *умерени дарвинист,* који прихвата Дарвиново схватање о природном пореклу и еволуцији човека али не и закључке „дилетантских дарвиниста" и социјалдарвиниста, по којима је (како ову варијанту дарвинизма Жујовић схвата) безобзирна борба за опстанак закон не само живога света већ и људског друштва. Насупрот овом „неморалном и несоцијалном закону", идући за руским реформистима П. Крапоткином и П. Лавровом и десетином западних природњака као што су Л. Бихнер, П. Жиро (P. Giraud) и други, Жујовић прокламује *„закон узајамности"* као општи закон живога света а поготову људског друштва и у његовом духу конципира не само антропологију и етнологију већ и своју радикалско-социјалистичку политику.[18]

Ако су Ј. Г. Фихте и К. Маркс били у праву указујући на индивидуалну детерминанту филозофског стваралаштва, а поготову опредељивања — та се појава јасно манифестује у случају Јована Жујовића. Честит и доследан, али при том више склон позитивном стварању него рушењу негативног, Жујовић је избегавао јавне полемике и конфликте уверен да ће истина и добро сами победити, а лаж и зло као такви одумрети, па је после прерастања нашег социјалистичког у изразито класни револуционарни покрет наставак рада Светозара Марковића нашао у социјалистичком реформизму који не примењује никакву принуду, већ прибегава искључиво убеђивању и уопште парламентарним путевима борбе. Сходно томе, он се определио и за тумачење дарвинизма у духу узајамности, заменио револуцију еволуцијом, атеизам умереним пантеизмом и теизмом итд.

6. Као борац за оснивање занатлијских и сеоских привредних задруга код нас још од времена Марковићевог социјалистичког покрета па до краја живота и уз то истакнути функционер Савеза земљорадничких задруга и неких занатлијских задруга, Жујовић је стално одржавао присне везе са својим родним селом Брусницом, са Неменикућама (село у којем је учио основну школу) и целим срезом космајским. Није онда нимало чудно што се он цело столеће после Доситеја понашао и деловао као просветитељ (то је нама данас, када у самом Београду живи преко 10% неписмених грађана, још мање чудно): Жујовић се борио за свестран развитак села и сељака, развитак „здравствени, привредни, просветни и културни", за подржавање „сваке и најмање ситнице која доприноси облагорођењу како појединаца тако и масе народа".[19] Његови акциони програми ове врсте могу сећати на програме утопијских социјалиста, укључујући ту нарочито Васу Пелагића, али они су у много чему актуелни и данас (о чему сведочи и већ традиционална акција за село и пољопривреду, коју спроводи лист „Политика").

7.1. Етнолошког значаја имају и Жујовићеви многобројни списи настали током I светског рата, када је деловао у Француској као председник Српске академије наука у егзилу и држао предавања ради упознавања Француза са нашим народом. У једном од тих списа, на пример, он је говорио о приликама у Србији, о културним утицајима Истока и Запада и

[18] Ј. Жујовић, *Борба за живот и узајамност код животиња,* Београд, 1911, стр. 5—39.

[19] Ј. Жујовић, *Програм рада за добро села* (из „Земљорадничке задруге"), Београд, 1914, стр. 3—10.

аутохтоној култури Срба, о њиховом начину живота и особинама итд.[20] Другом приликом он је описао живот и рад на нашем селу, обичаје, правна и друга схватања, културу итд., са низом етнографско-етнолошки тачних и занимљивих запажања до којих је могао доћи само један такав прогресивни интелектуалац какав је био Жујовић: интелектуалац по уверењу социјалист-републиканац који је рођен у срцу слободарске и бунтовне Шумадије, школовао се у једном од културних центара света као што је Париз и достигао научни степен професора универзитета и председника академије наука —а не само што се није отуђио већ је остао животно повезан са судбином нашег села и сељака, али не мање и радника и „малог човека" уопште.[21] Он је на свој начин обрађивао многе етнографско-етнолошке проблеме који улазе у садржај и данашњих курсева наше народне етнологије,[22] па стога Жујовићева тумачења заслужују да буду посебно испитана са гледишта данашњих резултата етнолошке науке.

У посебној књижици о Србима Жујовић је, управо као етнограф и етнолог, упознао Французе са „руралном и урбаном популацијом", „интелектуалним животом, религијом, политиком" и културом Срба уопште. Имајући у виду значај политичког тренутка стварања услова за оснивање Југославије, Жујовић идеализује нашег сељака и прилике на нашем селу тврдећи, на пример, да су српски сељаци „без икакве елитне класе" и без икаквих страних утицаја на себи својствен начин формирали своју народну државу у XIX веку; да је градско становништво у Србији младо и да се битно не разликује од сеоског са којим одржава непрекидне родбинске, привредне, културне и друге везе, што се за то доба може узети као само делимично тачно. Жујовић у сажетом облику упознаје француски народ са историјом наше доситејевско-вуковске културе настале после „наше револуције" из 1804. године, са нашим језиком, интелектуалним и моралним животом и обичајима, књижевношћу и уметношћу, школством, музејима и другим културно-просветним установама значајним за етнички, културни и политички идентитет српског народа. Тежећи да се заснује прва држава Југословена, он прилаже и „карту етничке раширености" српско-хрватско-словеначког народа од Станоја Станојевића, израђену на тада владајућем схватању јединства ова „три племена".[23] Колико је Жујовић овакав свој демократски унитаризам исказивао из политичког опортунизма односно заблуде свога времена, а колико из уверења — остаје да се утврди анализом многих његових списа у којима то питање поставља, анализом која треба компаративно да обухвати и оцени целину услова и других схватања и понашања политичких партија, народа и народности Југославије и других земаља — дакле целину фактора и законитости које су одлучивале о таквом току догађаја и деловању појединаца у њему.

Без обзира на њихову унитаристичку подлогу, за етнологе су од интереса и други Жујовићеви погледи о Србији, Војводини, Босни и Херцеговини, Црној Гори, Далмацији, Хрватској и Славонији, Словенији, „Јужној Србији" (тако он назива Македонију), о особинама и односима народа

[20] J. Žujović, *Rapprochement Intellectuel franco-yougoslave*, Paris, 1919, p. 1—12. *La politique intellectuelle franco-serbe*, (из „La Patrie serbe", Nos 3—4), Paris, 1918, p. 1—28. Итд.

[21] J. Žujović, *Sur l'agriculture et les paysans en Serbie*, Paris, 1917, p. 24.

[22] Видети Петар Влаховић, *Етнологија народа Југославије*, Београд, 1968, стр. 3—192.

[23] J. Žujović, *Les Serbes*. Population rurale et urbane. Vie intellectuelle. Religion. Politique. Paris, 1917, p. 7—44.

који их насељавају, о „Србо-Хрватима", „Бугарима, Србима и Хрватима" — укратко: о његовим покушајима да схвати и реши национално и социјално питање Балкана на основама час неке врсте демократског унитаризма а час на признавању суверенога права свакоме народу на сопствени идентитет и самосталан развитак.[24]

7.2. Целину развитка и тадашњег стања српске културе са низом етнографско-етнолошких података и оцена Жујовић даје и у другим својим списима.[25] Од посебног је интереса за будуће истраживаче Жујовићев говор одржан српским инвалидима „на Петровдан 1918. године" у Француској о нашој „отаџбини". Жујовић ту заступа и следећу са етнолошко-етнографског гледишта занимљиву тезу: „домовина је наш заједнички дом", а српска држава је народна а не класна установа. За ову тезу Жујовић наводи ове аргументе: „Србија је наша била једна од оних ретких земаља у којој цео народ има сва права и сва средства да постане срећан", тако да „има много народа и просвећенијих и имућнијих и слободнијих од нашега, али је Србија била ‚рај сиромашних људи' како је неки и богати и умни Енглези назваше", а то је зато што су „Срби огромном већином земљорадници, а само је у Србији сваки земљорадник пуновласни сопственик земље" и „Србија је једина земља у којој на селу нема бескућника".[26]

Међутим, одмах после стварања буржоаске Југославије Жујовић је увидео да се грдно преварио, да је та држава жесток експлоататор и угњетач радних људи села и града, па је постао борац за грађанску републику која спроводи све на том ступњу развитка могуће социјалне и националне реформе у духу осавремењеног програма Светозара Марковића.[27]

7.3. Занимљиво је за етнолога и Жујовићево уверење (слично концептима Е. Диркема, Х. Кајзерлинга а нарочито В. Вунта и др.) да „као што сваки појединац има своју душу, тако и целина свеснога народа има једну, заједничку, народну душу", па и отаџбина мора бити изнад појединаца, „изнад свега и свију", изнад политичких партија, влада, владалаца, династија.[28]

8. Жујовићеви међуратни списи садрже и етнографско-етнолошки занимљиве елементе. У једном говору у Српској академији наука он, на пример, исказује уверење да „историјска факта јесу дела људска, а ова зависе од необично много и врло разних фактора". Ти су фактори многобројни: при научном испитивању историје човечанства морају се узети у обзир многи чиниоци — од географских, антрополошких и етнолошких, преко интелектуалних до моралних особина (које су „неједнаке не само у разних народа, већ и у разних сталежа истога народа"); затим, „извесно је да разни интереси, економски и други, подстичу људска племена на

[24] J. Жујовић, *Постање Земље и наше домовине,* Београд, 1929, стр. 11—13.

[25] J. Žujović, *Influence intellectuelle française sur les Serbes,* Wannes, 1918, p. 66, и други списи.

[26] J. Жујовић, *Отаџбина,* Београд, 1919, стр. 3—10.

[27] J. Жујовић, *Светозар Марковић,* Београд, 1925, стр. 13—14. Као да је схватио да дугује тумачење својих некадашњих заблуда и њиховог порекла, Жујовић је у оквиру ове своје брошуре прештампао свој текст *Светозар Марковић* (стр. 25—29), који је објавио у календару „Орао" за 1876, у којем стоји да је у чланку *Велика Србија* Светозар Марковић „растурио магловиту слику ‚велике' српске државе, како се она престављала у мозгу наших патриота", па и њега самога током I светског рата. — Најжешћу осуду стања у старој Југославији Жујовић је дао у чланку *О садашњој духовној и моралној кризи,* Београд, 1928, стр. 3—12.

[28] J. Жујовић, *Отаџбина,* Београд, 1919, стр. 12.

дела, која испуњавају Историју" и „да су на та дела имали неоспорнога утицаја и индивидуални погледи и прохтеви великих људи, војсковођа, државника, владара, као и аспирације народних маса"; најзад — многе историјске догађаје „изазвала је само религија". По Жујовићевој скици филозофије историје, која схвата активну улогу људи као субјеката историје у одређеним објективним условима али не стиже до Марксовог историјског материјализма мада му је у многочему блиска, таква сложеност историјског процеса (чији су битни конституенти и антрополошке и етнолошке чињенице) чини, да се ни савремени социјални догађаји не могу лако „растумачити, јер и ако се знају сва факта не знају се побуде".[29]

Када знамо колико политиколози и социолози и код нас данас мало схватају значај укључивања и етнолошко-антрополошких знања у целину разматрања савремених друштвених кретања, Жујовићу треба одати признање што је пре шест деценија то схватио, иако је био пре света геолог, али уз то и политичар у најбољем смислу те речи. Да би историографија израдила своју филозофију историје, Жујовић увиђа да се морају развити многе њене помоћне науке као што су „Психологија народа, Упоредна етнологија, Упоредна етика, Социологија, Упоредна теологија". Али је историја (историографија), по њему, и у то време (1921—1922) већ „постала правом науком", јер (иако није утврдила строге законе историје) утврдила је у њој „нека општија правила", груписала је „типове културе" и „типове цивилизације народâ" итд. — што не може схватити плитка позитивистичка „објективистичка" метода каквом се служи, на пример, и истакнути историчар Никола Вулић.[30]

9.1. Пишући о психологији француског народа, Жујовић је исказао следећа своја етнопсихолошка схватања релевантна за етнолошку науку. Он сматра да је „за оцену духовних и моралних особина већине народа, Наука скупила већ врло велики материјал", али она још није успела да из њега „изведе психолошке и етичке законе који би, тако рећи, аутоматски објашњавали и регулисали све одговарајуће им појаве код свију народа". Као природњак, Жујовић поставља претеране захтеве овим друштвеним наукама али даље њима примеренije расуђује: „дух и карактер једнога народа појављује се у многобројним приликама, како у свакидашњем животу тако и у епохалним догађајима. Он се огледа у опште у народној свести, у јавној савести и моралу, у народноме говору, његовој поезији, религији и филозофији, у његовој књижевности и уметности, у његовим навикама и осећањима".

Иако веома слично познатим концептима Вилхелма Вунта о психологији народа до којих је дошао током I светског рата — Жујовић је ове и друге своје етнопсихолошке концепте највероватније формира самостално, као добар посматрач народног живота, вероватно самостално и у односу на етнопсихологију Јована Цвијића иако је њу морао познавати.[31] Даља испи-

[29] *Говори председника Академије Ј. М. Жујовића приликом прогласа нових академика,* (из „Годишњака" СКА, књ. XXX), Београд, 1922, стр. 26—28.

[30] *Исто,* стр. 28—29.

[31] Видети W. Wundt, *Völkerpsychologie,* Bd. I—X, Leipzig, 1917—1923. Као и код Жујовића, обухваћени су језик, уметност, митови и религија, држава, право, култура и историја народа. — О Цвијићевој етнопсихологији видети нпр. његов рад *Психичке особине Јужних Словена,* „Балканско полуострво и јужнословенске земље. Основи антропогеографије", књ. II, Београд, 1966, стр. 347—562.

тивања показаће значај и место Жујовићевих етнопсихолошких запажања и оцена.

Жујовић даље сматра да су „дух и карактер" једног народа „прилично стални у својим битним цртама, те се могу сматрати као неке етнолошке особине које прелазе с колена на колено", али се оне „у појединостима могу и промењивати под утицајем историјских доживљаја, културних промена, државне управе, итд.". Еволуционист у схватању природе — Жујовић је еволуционист и у схватању генезе и стабилности психолошко-етничких црта свакога народа: „сваки народ има, дакле један основни део духовних и моралних особина које је наследио од својих предака, и један део који се у њему, у даноме историјскоме времену, створио. Стога се ваља обазрети и на особине предака, и то најстаријих, у колико је то могуће" — да би се сигурније закључивало о најстабилнијим особинама њихових садашњих потомака. У примени овога принципа на француски народ, који је „постао из мешавине иберо-келто-франачких племена", Жујовић закључује да је он „наследио од њих и до данас очувао неке њихове духовне особине" које Жујовић даље приказује упоређујући их гдегде са особинама Срба.[32]

9.2. Напоменимо још једном да се за овакве етнопсихолошке анализе Жујовић припремио још као великошколац — члан Марковићевог социјалистичког покрета, када је проучио знатан фонд литературе, која је једном страном и етнолошка. То су пре свега руски револуционарни демократи, народњаци и социјалисти (већином утописти) — „дела Херцена, Чернишевског, Добросљубова, Писарева, Лаврова и затим Крапоткина" и друга — нарочито Чернишевског, кога је и Жујовић готово обожавао; затим је читао многе француске, немачке и енглеске ауторе, а нарочито велике реалисте руске и француске школе који су у својим делима давали слике живота тадашњег човека села и града са многим етнолошко-етнографским и нарочито етнопсихолошким подацима и оценама.[33]

Највећа и најважнија Жујовићева етнолошка и антрополошка школа међутим несумњиво је била његов живот усмерен пажљивом посматрању народног живота и рада, његових особина и вредности, борби за њихово стално прогресивно реформисање и на националном и на социјалном плану.

10. Према свему изложеном можемо *закључити* да је Жујовићев допринос конституисању *научне* антропологије и етнологије код Срба и данас од интереса, иако је он скроман.

10.1. Као први српски школовани *антрополог*, Жујовић је оформио прву збирку предмета из каменог доба, дао почетни емпиријски допринос краниометрији (1878), пре П. Топинара (1891) дао самостално дефиницију палеоантропологије (1878—1881) спојивши области палеонтологије и преисторијске археологије — али је као критички научни дух ту дефиницију напустио јер ју је развитак ових наука превазишао. У тумачењу настанка човека (1893—1897) Жујовић је избегао креационизам и антропогенезу тумачио природним узроцима са израдом оруђа и оружја као значајним антропогенетичким фактором.

10.2. Жујовић је 1893. дефинисао антропологију као дисциплину о природи човека и људских раса која у првом, претежно биолошком своме делу разматра телесне разлике човека од животиња („зоолошка антропологија" са краниологијом), а затим специфичне особине људских група

[32] Ј. Жујовић, *О француском духу и карактеру*, Београд, 1923, стр. 2—7.
[33] Ј. Жујовић, *Светозар Марковић*, Београд, 1925, стр. 11—14.

— од раса до народа (етнологија); *етнологију* он ближе дефинише као науку о људским расама, која је тиме наставак палеонтологије односно преисторијске археологије или палеоантропологије, јер спаја „Историју Земље са Историјом света". Оваква схватања и данас нису изгубила свој значај, нарочито у француској науци.

Пратећи даљи развој ових грана науке, Жујовић је 1923. констатовао да се антропологија разгранала на „одељке" — анатомски, биолошки, медицински, етнолошки, преисторијски, географски и социолошки и да антропологија као „наука о човеку и људском роду" својом „добром половином" спада у природну, а другом у друштвену науку; тако се формира низ наука, од палеонтологије (палеоботанике и палеозоологије) и преисторијске археологије (која изучава оруђа преисторијских људи), преко антропологије и етнологије до друштвених наука. На сличан начин ове науке класификује и ауторитет и овој области Б.М. Кедров (1964).

10.3. У теоријском заснивању ове групе наука Жујовић је умерени дарвинист, који међутим неумитну борбу за опстанак ублажава „законом узајамности" (1911).

11. Као *фолклорист, етнограф и етнолог као и етнопсихолог,* Жујовић је просветитељ из традиција Доситеја, Вука Караџића и Светозара Марковића. Он добро познаје проблеме села и тежи да га свестрано економски и културно уздигне одржавши све позитивне традиције и народне обичаје који значе етнички идентитет српскога народа, али уз уклањање преживелих навика и обичаја који ометају прогрес. Током I светског рата Жујовић је упознао француско језичко-културно подручје са етнографско-етнолошким и другим особинама српског и других југословенских народа афирмишући и њихове специфичности и заједништво са другим народима Европе. При том је заступао и заблуде своје и свога времена, као што су идеализовање српскога народа и схватање да су Срби, Хрвати и Словенци „три племена" истога етноса итд.; али му се мора признати да се енергично противстављао свакој насилној асимилацији и да је немилосрдно осуђивао друштвену и моралну кризу грађанског друштва у међуратној Југославији.

Вероватно независно и од В. Вунта и од Ј. Цвијића, Жујовић је увео и етнопсихолошку компоненту у етнологију и практичку политику, што је од значаја и данас када се и у науци, а поготову у политици грубо греши због занемаривања етничке и етнопсихолошке детерминанте друштвених збивања.

12. Жујовићев допринос у антропологији може се оценити као стручнији, али онај у етнологији као богатији и значајнији.

Dr Andrija B. Stojković

JOVAN ŽUJOVIĆ — ANTHROPOLOGUE ET ETHNOLOGUE

1.1. Jovan Žujović (1856—1936), premier anthropologue serbe, avait donné — avant P. Topinard (1891) — sa grande contribution à la crâniométrie (1878). Il donna sa propre définition de la paléo-anthropologie (1878—1881). D'ailleurs il expliqua l'anthropogenèse par la non-création divine, de façon semblable à Ch. Darwin.

1.2. Jovan Žujovic avait défini (1893) l'anthropologie comme une union de l'anthropologie zoologique et de la crâniologie avec ethnologie. En 1923 il constata que l'anthropologie s'était tellement ramifiée qu'elle unissait les sciences naturelles et sociales. Le marxiste B. M. Kedrov avait donné une définition semblable en 1964.

1.3. Par ses conceptions théoriques Žujović fut un darwiniste moderne qui expliqua la permanente lutte pour l'existence par la „loi de réciprocité" (1911).

2. En tant que folkloriste, ethnographe, ethnologue et ethnopsychologue Žujović peut etre placé auprès de Dositej Obradović, Vuk Karadžić et Svetozar Marković. Connaissant bien les problèmes du village serbe il s'efforca de le développer économiquement et culturellement, ne maintenant tous, les moeurs et usages traditionnels qui représentaient l'identité ethnique du peuple serbe, et en éliminant tout ce qui empêchait un progrès dans le milieu rural. Demeurant en France pendant la Première guerre mondiale il fit connaître aux pays de langue française la culture du peuple serbe. Il réprouva la crise sociale et morale de la société bourgeoise yougoslave entre les deux guerres. Indépendamment de W. Wundt et de Jovan Cvijić, Žujović avait introduit l'ethnopsychologie dans l'ethnologie et la politique pratique.

3. La contribution de Žujović à l'anthropologie fut plus professionnelle, mais celle à l'ethnologie plus valable et importante. Bien que la contribution de Žujović à l'anthropologie et l'ethnologie serbes soit modeste, elle est, cependant, très intéressante même à l'heure actuelle.

Гласник Етнографског института Српске академије наука и уметности, књ. XXIX (1980)
Bulletin de l'Institut Ethnographique de l'Académie Serbe des Sciences et des Arts, t. XXIX (1980) UDK 291.1:39 (497.11) (091)

Др *Андрија Б. Стојковић*

ЈОВАН ЖУЈОВИЋ О РЕЛИГИЈИ И ЦРКВИ

1. Утемељивач минералошко-геолошких наука у Србији, академик и професор Београдског универзитета Јован Жујовић (1856—1936) потекао је из генерације социјалистичке омладине Светозара Марковића задојене „реалним правцем у науци и животу", у чијим редовима атеисти нису били ретки, а затим се школовао у Швајцарској и Француској. Тако је Жујовић своје урођене склоности формирао у поглед на свет који садржи рационализовану религију и не негира извесну улогу цркве у друштвеном и личном животу, али му је стран сваки биготизам, верски фанатизам и нетолеранција. Како су године пролазиле, код Жујовића су јачали тонови такве рационалне религиозности којој је умерено православље било прихватљиво, али не и клерикализам. Идући хронолошки, Жујовићево схватање о релипији и цркви овако се развијало и дало следеће резултате.

2.1. У раној младости Жујовић је испољио јасан *атеизам и антиклерикализам.* Он признаје да је као ђак био под утицајем атеизма и антиклерикализма Светозара Марковића па је чак написао један запажени „*Протест* против наредбе Министра Просвете да и Великошколци морају Недељом ићи у цркву". Изредиговани текст тога *Протеста* потписали су тридесеторица његових школских другова, а објавила га је, заједно са *Расписом* министра Филипа Христића, Милетићева *Застава,* под насловом *Два карактеристична акта,*[1] и уз коментар: „од тридесет ђака велике школе београдске потписани ‚протест' против једног расписа министра просвете и црквених дела у Србији, стиже нам из Београда с молбом, да га у листу печатамо", јер га услед тамошњих штампарских (не)прилика не могу у Србији објавити. Међутим, иако релативно прогресивно оријентисан лист *Застава* је у следећем (124) броју објавила подужи коментар и *Расписа* и *Протеста,* стављајући се на страну конзервативца Христића највише зато што је православна конфесија у Војводини била једно од обележја српске нације са којим су била повезана одређена права („привилегије").

2.2. Садржај овог Жујовићевог *Протеста* вишеструко је занимљив. Написан је као парафраза познатих гледишта Светозара Марковића о победи науке над религијом и о револуционарном преображају буржоаског друштва у социјалистичко засновано на науци. Са тих позиција Христићев *Распис* оцењује се као „шамар науци и напретку", јер је, по Жујовићевој оцени, суштина *Расписа* у следећем: „у нашим школама почела је се обраћати

[1] *Застава,* IX 18. (30.) XI 1874, бр. 123, стр. 3.

већа пажња на праву науку но на религију; ,из овога могу произаћи најгоре последице и настати озбиљне опасности за наш породични, друштвени па и државни живот', с тога треба религији повратити преимућство над науком и свакога строго казнити, који би се овоме успротивио".

Међутим, по Жујевићу, управо сузбијање религије науком јесте „напредак, који треба потпомагати а никако сметати му, као што му г. министар назадњачким и богословским ,расписом' смета". На питање: „А зашто је победа науке над религијом — прогрес?" — Жујовић одговара, по Светозару Марковићу: „Зато, што је то победа истине над обманом, јер је религија — обмана; а наука — истина. Религија је — машта и фантазија; а наука је стварност и збиља. Религија је мрак и незнање; а наука је светлост и знање". Ово поређење се наставља на штету религије, између осталог и зато што је наука ослободитељка а религија поробљивач човека. Тако Жујовић полисилогизмом долази до закључка: *„Религија — то је зло; а наука то је добро.* А *добро* — то је прогрес."

Са ових позиција, по Жујовићу, „г. министар има право, кад у завијеном облику каже: да ширењем науке тј. истине могу наступити озбиљне опасности по *данашњи* друштвени и државни живот. Има право — јер данашњи" (тј. буржоаски) „ ,породични, друштвени па и државни живот' није сагласан са захтевима науке и правде". Жујовићеви аргументи за ово тврђење преузети су такође од Светозара Марковића и гласе: „Наука учи а практика јасно показује да у данашњем друштву *сви људи не могу* да подмире *све* своје потребе и да у њему нису сви слободни и једнаки; па зато наука учи да данашње друштвено уређење у интересу правде и опште среће треба променути" тј. срушити капитализам и изградити социјализам.

Овај *Протест*, датиран у Београду 3. IX 1874, прописан је са „ђаци на великој школи" и пропраћен напоменом редакције *Заставе:* „долазе тридесет потписа" које, наравно, редакција није објавила.

Иако као ђачки почетнички текст у формулацијама местимице наиван и недоречен, овај Жујовићев *Протест* остаје као још једно сведочанство о утицају Марковићевог социјалистичког покрета и његовог „реалног правца у науци и животу" на нашу школску омладину. Жујовићево схватање религије овде је, као што видимо, као и Марковићево, претежно просветитељско-сцијентистичко, али за своје време и услове наше средине оно је било савремено. (Треба имати на уму да је до краја XIX века Васо Пелагић заступао слично схватање религије и цркве које је релативно прогресивно деловало, иако је у односу на Марксово социолошко схватање религије било веома заостало.)

2.3. Жујовић указује да су њега и потписнике *Протеста* напали неки Срби-националисти бојећи се да ће се великошколци „отпадити од наше народности". То је навело Светозара Марковића, казује Жујовић, да ову групу својих следбеника узме „у заштиту чланком *Вера, Наука и образовање у народном правцу*".[2]

У свом такође непотписаном чланку Светозар Марковић анализира сва три чланка из *Заставе* — Христићев *Распис*, ђачки *Протест* и *Заставин* посебан коментар у коме се „тумачи распис г. министра и износи као читав програм за образовање српске омладине и народном *правцу*. Ми смо наумни" — пише Марковић — „да промотримо сва ова три акта и да изнесемо наше мишљење о народном образовању у народном правцу". Марковић у даљем

[2] Јован Жујовић, *Светозар Марковић*, Београд, 1925, стр. 13.

тексту у ствари излаже резиме својих схватања о научном погледу на свет и живот који у основи негира религију и метафизику и заступа гледиште да Христићев акт не може издржати критику ни са позиција будућих, ни садашњих интереса српскога народа. У стратегијском плану нема смисла тражити „ослонац за будући живот српског народа" . . . „само у религиозним традицијама" зато што су те традиције одбацили науке и живот, па је број атеиста све већи, а затим и због тога што има Срба ван Србије који нису православне конфесије па протезањем православних традиција на њих значи или њихово искључивање из српског народа или покушај да им се наметне православље. Такав Христићев поступак, који је *Застава* као прогресиван али грађански лист узела у заштиту. штетан је, по Марковићу, и са гледишта тадашњег тренутка, јер „г. министар са својим религиозним расписом неће произвести ништа добро у нашој школи и образовању", а „сигурно изазваће разне тужбе и денунцијације да је овај или онај ‚материјалиста', ‚не верује у бога', ‚комунац', ‚одриче народност' итд.; биће пањкања и клевете, гоњења и казни и на ђаке и на наставнике — а тога смо сигурно имали доста и без последњег расписа".[3]

2.3. Жујовић је, међутим, овакво, иако не сасвим експлицитно али ипак материјалистичко-атеистичко, гледиште напустио убрзо после Марковићеве смрти и свога одласка на студије у Париз. Под утицајем просвећене али не и атеистичке француске средине, он је формирао свом менталном профилу примерено аклерикално али умерено религиозно гледиште кога се све до краја живота придржавао — у почетку као научник опрезно, али временом као политичар и човек који залази у године, све одређеније и експлицитније. Жујовић нам о томе француском утицају оставља следеће посредно сведочанство. Говорећи о „француском духу и карактеру", он указује да је „и религија у француском народу добила свој доста особени печат", јер „нема у њој ни сувише догматизма, ни метафизике, већ је узела облик социјалне религије и социјалнога морала", тако да „француски католицизам, више но игде, заузет је питањима правичности, братства и милосрђа" и далеко је од биготизма и верске нетолеранције.[4] Жујовић овде занемарује историји знане прогоне других конфесија које је предузимао француски католицизам, али је његова оцена у целини умногоме тачна и прихватљива. Тако је он нашао додирних тачака између религиозности Француза и Срба и на некој врсти *симбиозе научног погледа на свет, француског католицизма и пре свега српског православља формирао своје верско уверење.*

У почетку свога рада као оснивач геолошко-минералошке науке у Србији (1880), заузет научно-наставним радом који је схватио веома савесно и самокритично, Жујовић се годинама није изјашњавао о проблему односа науке и религије. Затим се, на следећи начин, његова *аклерикална религиозност све више испољавала.*

3.1. У почецима свога научног рада овај наш истакнути социјалист и републиканац пише о „религији" коју дефинише као „веру у божанство" и признаје њен друштвени утицај и значај. Жујовић дакле објективном научном методом прати појаву и развитак религије и религијских култова кроз историју човечанства. Још 1893. године, излажући живот и делатност људи каменога доба, он обраћа пажњу и на њихову религију, па указује да

[3] Светозар Марковић, *Сабрани списи*, књ. IV, Београд, 1965, стр. 112—125. Први пут објављен у *Раду* бр. 21—23. од 22. XI и 1. и 8. XII 1874.

[4] Ј. Жујовић, *О француском духу и карактеру*, Београд, 1923, стр. 9.

је „најстарији видљиви израз религиозности људи каменог доба сахрањивање мртвих“ и да је тај обичај од научног значаја, јер је оставио „највећи део докумената“ за преисторичаре.[5]

3.2. И три деценије касније, пишући о настанку и развитку човека у процесу израде и примене оруђа и оружја, Жујовић као научник-природњак указује да су још људи дилувијалне периоде „имали и нека религиозна осећања“: „веровали су можда у васкрсење мртвих, јер су им поред тела стављали и нешто оружја и украса, које су за живота носили“, а „веровали су и у нека натприродна бића, јер су некима жртве приносили“. У млађем каменом добу „вера у будући живот и надземаљска виша бића била је још јача но код људи старијег каменога доба“ — градили су велике „грађевине за мртваце“, имали потребне обичаје итд. Жујовић даље прати развитак човека и његове религије кроз квартарну периоду са којом се прелази у алувијум, тј. нашу данашњу геолошку епоху.[6]

Ми се овде не морамо упуштати у оцену изложених Жујовићевих фрагмената о религији са становишта данашњих научних знања.[7] За нашу потребу биће довољно да констатујемо да је наш геолог и минералог истовремено био и квалификовани антрополог (завршио је Антрополошку школу у Паризу) и да је тежио да најновије резултате свога доба о научном третирању религије пренесе у наш културни фонд.

4.1. Међутим, већ, 1903. године Жујовић је јавно исказивао и своју религиозност. Говорећи на једном збору Српске радикалне странке, он се позивао на Светозара Марковића и друге идејне „учитеље“ своје странке, али некохерентно њиховом (као и свом некадашњем) атеизму, у славу „ратницима српскога радикализма“ узвикује: „Бог да их прости!“, и додаје: „изгледа као да се сâм Бог умешао у људску борбу те помаже да победи праведна ствар већине народа и да он свој гнев излива често на главе народних непријатеља“.[8]

4.2. Своје рационализовано схватање религије и цркве Жујовић први пут јавно формулише у једном свом радикалском задругарском програму борбе за напредак среза космајског, где под осмом тачком програма „Културне лиге“, њеној секцији у овоме срезу ставља у задатак „да популарише разумне проповеди (свештеничке и друге) о вери, моралу и грађанским врлинама“.[9]

---

[5] J. Жујовић, *Камено доба*, Београд, 1893, стр. 194—195, 204.

[6] J. Жујовић, *Постање Земље и наше домовине*, Београд, 1927, стр. 224, 226—268.

[7] Ако би Жујовићевом схватању религије требало дати неки контекст, требало би се сетити Енгелсове одредбе религије као „фантастичног одраза у људским главама оних спољних сила, које владају над њима у њиховом свакодневном животу, — одраз у којем земаљске силе попримају форму неземаљских“ (К. Маркс, Ф. Энгельс, *Соч.*, 2. изд., т. 20, стр. 328). Основна карактеристика религије јесте, дакле, вера у натприродно биће које стоји изнад закона материјалног света (бог, дух од кога потиче и људска душа која је тиме бесмртна) и које влада над човеком. Показаћемо да и Жујовић прихвата све ове три догме сваке тзв. религије откровења. (Детаљније о марксистичком схватању религије видети у: Вуко Павићевић, *Социологија религије* са елементима филозофије религије, Београд, 1970, стр. 5—202. Анте Фиаменго, *Поријекло и друштвена улога религије*, Загреб, 1950, стр. 5—160.)

[8] J. Жујовић, *Српска радикална странка*, Београд, 1903, стр. 4, 6.

[9] J. Жујовић, *Програм рада за добро села*, (из „Земљорадничке задруге“), Београд, 1914, стр. 9—10.

5.1. Као природан наставак овакве концепције јесте Жујовићево мишљење о српском православљу. Представљајући српски народ француском народу током првог светског рата, у једном предавању одржаном у Лиону 28. маја 1917, Жујовић казује да је српска православна вера увек играла значајну улогу у животу Срба и да није основано уверење многих европских интелектуалаца који су проучавали живот српског народа да Срби „нису довољно религиозни". До тога уверења они су дошли на основу процене да Срби не иду често у цркву. Жујовић тежи да побије такво мишљење, иако не негира чињеницу да Срби нису биготни. Он указује на лепоту и културно-историјски значај српских средњовековних манастира, који су и данас понос и слава српског народа, и да тих манастира не би било када Срби још од примања хришћанства не би били довољно религиозни. Каква је међутим њихова религиозност?

Као познавалац народног живота на селу и по градовима, Жујовић тврди да „чланови породице српске манифестују своја верска осећања у разним приликама сви заједно": свака кућа има икону пред којом гори кандило, ту се сви чланови породице моле и стога не морају често да иду у цркву. Али, у накнаду за то, Срби редовно упражњавају верске обреде крштења, венчања, опела, специфичних црквених процесија везаних за највеће верске празнике, али и за своје породичне традиције. Жујовић нарочито топло описује српску славу и указује на њен вишеструки значај у одржавању народног идентитета током векова. У целини узев, сматра Жујовић, „наш православни народ остао је врло веран својој конфесији" како у рату тако и у миру. Иако у српском Уставу пише да је православље државна религија, од тога православље нема никаквих повластица нити остале конфесије у српској држави трпе, већ напротив — држава не плаћа православне али новчано помаже католичке, муслиманске и јеврејске свештенике.[10]

Овакав приказ религиозног живота Срба може се узети као углавном верна слика стварности тога времена.[11] Таквим приказом Жујовић је несумњиво тежио да помогне напоре српске владе у егзилу да се западном свету Срби и у погледу религиозности представе што сроднијим европској заједници народа која је искрсавала из победе над империјалистима у првом светском рату и у којој је Србији и Југославији требало извојевати што повољније место и признање њеног националног, политичког и културног интегритета и дигнитета.

5.2. Међутим, у исто време Жујовић је своју религиозност и мишљење о религиозности Срба исказао и у пригодном говору који је, у својству председника Српске академије наука у егзилу, одржао српским ратним инвалидима „на Петровдан 1918. године". Ради веће аутентичности, навешћемо Жујовићев опис услова под којима је то своје мишљење исказао и његове разлоге зашто га објављује у нешто промењеним условима после рата, годину дана пошто је тај говор одржао (у чему је још један доказ његовог изузетног интелектуалног и моралног поштења).[12]

---

[10] J. Žujović, *Les Serbes.* Population rurale et urbane. Vie intellectuelle. Religion. Paris, 1917, pp. 28—35.

[11] Упоредити Петар Влаховић, *Обичаји, веровања и празноверице народа Југославије,* Београд, 1972, стр. 4—139 (са библиографијом).

[12] J. Жујовић, *Отаџбина,* Књига за народ, 1, Београд, 1919, стр. 3, 4, 6—9.

„Тада присуствовах служби божијој пред једним врло скромним, пригодно подигнутим олтаром изнад села Франшвила у Француској, где беше једно уточиште српских рањеника и инвлида“ — казује Жујовић. „После скрушене молитве, која у оно зло доба, међ оним грмовима у туђини, имаћаше нечега дирљивијег но обично, свештеник наш изговори лепу прикладну беседу. И ја бејах дужан да изговорим сходну реч побожноме скупу српских рањених јунака.“ Иако је настала тако рећи под сугестијом описаног изузетног тренутка и изузетних слушалаца — ратних инвалида који су случајем (тумаченим најчешће као божија воља) остали живи иако телесно осакаћени и тиме задовољни и захвални што су међу живима — „ја предајем јавности оне моје речи онакве какве су ми онда из срца потицале“, иако би оне у време публиковања биле „другачије, оригиналније и са више душевне ведрине“. Жујовић тако поступа, јер сматра: „нека свако време остави свој упечатак“, и тога дана, када тај свој говор публикује, а то је „на Петровдан 1919“ — тачно годину дана после дана одржавања његовог говора у Француској, „на сав глас се певају свечана благодарења Богу, слободно и велелепно, по свима храмовима нашим од Тимока до Триглава и од Јадрана до преко Вардара“ и „свуда се држе говори све лепши од лепшег“ у славу победе у рату и остварења прве државе народа Југославије. Али Жујовић жели да остави сведочанство о томе догађају у Француској.

Како је он тада ислуженим српским ратницима као председник Српске академије наука представио отаџбину? У духу рационализоване али (слично као код Фојербаха и од наших нпр. код Милана Кујунџића) и емотивистички схваћене религије — тежио је да искаже своје гледиште о животу и смрти, о земаљском животу и вери у трансцендентни живот, о комплексу човекових егзистенцијалних антрополошко-хуманистичких проблема сагледаних из перспективе српског народа без његове воље баченог у катаклизму светског рата, затим из перспективе народâ Европе и целог човечанства.

Жујовић је своје медитације почео од смрти. „Смрт људима изгледа најстрашнији и нажалоснији догађај и када долази природно, вољом Божијом, а камо ли када јој се, као што у рату бива, иде тако рећи — у сусрет.“ Међутим, Жујовић зна за традиционално освештану разлику између обичне смрти и херојске смрти и жртве за отаџбину и жели да српским инвалидима олакша бол а осталима губитак рођака и пријатеља, па им предочава да је смрт на бојишту за добро отаџбине „мање убиствена но друге, јер се њоме не свршава све што човека чини човеком“. Наиме, саможив човек, свестан да своју тековину не може собом у гроб понети, а жалећи што је другом оставља, умире незадовољан и неутешан. Напротив, алтруиста, који је живот провео радећи и за себе и за домовину, „тај ту своју моралну тековину оставља тако, да му она име чува и после смрти“, док име себичног „материјалисте“ умире с његовом физичком смрћу. Српски хероји погинули у Великом рату за своју домовину створили су јој „угледа међу народима“ и повећали наду у брже ослобођење; то значи да „ко умире за лепо и свето дело умире као праведник и Божији угодник“, па „душа његова живи и после њега, јер је Христос рекао: ‚Ко живот може да жртвује — живиће; ко хоће само живот да сачува — изгубиће га‘.“

Овим Жујовић исказује своју *веру у све три основне догме* које чине сваку модерну „религију откровења“ — а то су догме о постојању бога,

бесмртности душе и награде и казне у овоземаљском и трансцендентном животу. У том духу наш истакнути научник и политичар казује ратницима да му се „често привиђаху сени наших изгинулих ратника", као да му шапћу — „не плачи за нама, јер ми смо у рајском насељу" и с рајских висина гледају долазак нове српске слободе.

Слично Јовану Цвијићу, и једно време (док се држао српског православља и није дошао на позиције специфичне аклерикалне космичке религиозности) Михајлу Пупину,[13] Жујовић се залаже за одржавање српских народних обичаја с посебним акцентом на неговању успомене на изгинуле ратнике: „ваља одржавати и народни обичај задушнице, како у појединим породицама тако и у народној целини" — што Срби вековима чине о Видовдану; „одржавајмо, браћо, те заупокојене дане већ и за то", заветује он српске инвалиде, „што се о задушницама трезвени људи уздижу изнад свакодневних мука и тржавица, бесова и уживања, па се душом својом са црне земље уздижу ка светоме небу. Светкујмо славне мртве претке, јер нас они опомињу на могућност вечнога живота. Трудимо се да довршимо велико дело Ослобођења и Уједињења, на коме су се они прославили." Да би се успомена на изгинуле српске ратнике и визуелно држала пред очима будућих нараштаја, Жујовић предлаже да се свуда по Србији (укључујући ту и сеоске општинске зграде и суднице) истакну плоче с именима изгинулих ратника, тако „да свако нејако сељаче, коме се правда и заштита не би по заслузи доделила може рећи: ‚осврни се, кмете, на ону читуљу са које те озго погледа мој војник, који је својом погибијом и твоје кметовање осигурао! пази како судиш, јер када очи своје склопиш, мораћеш на ономе свету њему у очи погледати". У целини мера које српско друштво треба да предузме ради санирања ратних последица, Жујовић као социјалист и хуманист захтева посебну помоћ удовицама и сирочади изгинулих ратника као и инвалидима, иако се они још ту у Француској оспособљавају да квалификовано обављају разне послове када се врате кући и тако се сами издржавају. На жалост, као што је познато, буржоаски ненародни режими старе Југославије оглушили су се о овакве хуманистичке захтеве.

6. Доследан у својој честитости, Жујовић и са говорнице највише српске научне установе — Српске академије наука — приликом проглашења нових академика користи прилику да искаже и своје схватање религије и цркве.[14] Он као научник констатује да је многе историјске догађаје (нарочито верске ратове) „изазвала само религија" и да се историја човечанства не може протумачити простим позитивистичким поступком (какав је, на пример, поступак истакнутог историчара, академика Николе Вулића, са којим овде полемише). Наиме, „побуде" које изазивају историјске догађаје тако су сложене и разноврсне да међу њима наука не сме занемарити ни ирационалне детерминанте. Овде Жујовић скреће ка историјском идеализму и теолошком тумачењу историје када, на пример (слично схватању колективне свести Е. Диркема, Х. Кајзерлинга и др.) тврди да „реалним чињеницама управља

[13] Виедти опширније: А. Б. Стојковић, *Цвијићева религиозност у целини његовог „погледа на свет и живот"*, Матица српска, „Зборник за друштвене науке", св. 63, Нови Сад 1977, стр. 45—59, и *Пупиново схватање друштва и религије, Исто*, св. 64, Нови Сад, 1978, стр. 53—67.

[14] Ј. Жујовић, *Говори председника Академије Јована М. Жујовића приликом прогласа нових академика*, (из XXX књиге „Годишњака" СКА), Београд, 1922, стр. 28, 29, 31, 32.

обично нека психа, индивидуална и колективна која је често неприступачна и непојмљива", а када се у овоме веку јавности рада, уставности, парламентарности и других грађанских политичких слобода „могу тврдити да неке невидљиве и неодговорне руке воде оне руке које носе или црвено барјаче или министарски портфељ или и што јаче — онда је допуштено да је таквих окултних ‚мађијских' сила било много више у прошлим вековима мрака и самовоље и ласно разумети зашто је историји тешко извести на чистину". Зато Жујовић сматра да се међу помоћне историјске науке мора уврстити и „Упоредна теологија". По своме извору Виктору Дирију, на кога се позива, али у ствари пре свега по Монтескјеу (чије је познато дело било преведено на српски још 1866),[15] Жујовић сматра да је и „безбожна корупција" која је царовала у Риму, допринела пропасти Римске Империје. Он уз морална ставља и људска „религиозна осећања" и уопште насупрот политичком позитивизму уверен је да „код нормалних научника" — дакле не верских фанатика који фалсификују чињенице — „објективна метода истраживања и излагања факата, неће страдати од тога што и они имају своју веру", своје идеале и љубав према својој отаџбини. По Жујовићу, дакле, људске оцене су на свој начин „партијне" — како је то доказао Лењин за филозофску мисао човечанства уопште током целог њеног развитка,[16] али им та „пристрасност", настала тако што истраживачи нису мисаоне машине већ живи људи са својим идеалима, осећањима и тежњама, не само не смета у реконструисању историјског процеса већ га помаже.

7. И касније, све до краја живота, Жујовић заступа слична схватања. На јавном предавању у Крагујевцу, 24. децембра 1922, представља се као ученик „републиканско-социјалистичке школе" Живојина Жујовића и атеисте Светозара Марковића и (исказујући дубоко поштовање шумадијским борцима који су вековима војевали и гинули за слободу свога народа) узвикује: „Бог да их прости!"[17]

Као једну од „прилично сталних" особина свакога народа Жујовић сматра и „његову религију".[18]

Говорећи о француској науци, Жујовић констатује: „интересантна је особина француских научника да је међу њима мали број фанатичних безбожника" — већина су умерено религиозни људи као што су Жорж Луј Бифон, Клод Бернар, Емил Литре и други, међу њима и социјалист Жан Жорес — на основу чега Жујовић изводи: „није дакле ни за модерне социјалисте обавезно бити без религије". Жујовић сматра религиозним и оне научнике који су по својим филозофским погледима метафизичари. Тако, иако геолози већином не прихватају библијску слику стварања света, „врло многи не мисле да је за теолога обавезно бити атеиста"; Жујовић сведочи да из „личнога саобраћаја зна да су Лапаран и Бароа[19] били ревносни ка-

[15] Видети чувено дело овога француског историчара: Victor Duruy, *Histoire des Romains*, t. 1—7, Paris 1879—1885; Nouvelle éd., Paris 1883—1909. Монтескије, *Разматрања о узроцима величине Римљана и њиховога опадања*, превео с француског М. Ђ. Милићевић, Београд, 1866, нарочито стр. 4, 8, 169—222.

[16] Видети даље фусноте 24 и 25.

[17] J. Жујовић, *О републиканизму у Србији*, Републиканска библиотека, 10, Београд, 1923, стр. 11.

[18] J. Жујовић, *О француском духу и карактеру*, Београд, 1923, стр. 2.

[19] Академик Charles Barois (1851—1939).

толици", а „Фуке[20] — мудрац протестантски и пуританац", док „Годри[21] налази божански план стварања у целоме низу развића животиња једних из других". Као човек у годинама и уз то угледни научник, академик Жујовић изриче следеће своје опште мишљење о религиозности научника: „мислили ми о свему томе како хоћемо, сигурно је да извесна доза религиозности није сметала тим научницима, да у своме полету, и научноме и филозофскоме, имају широкога захвата и допру у велике висине". Тако је Луј Пастер и у својој академској беседи истакао „идеје о Богу" као „једне форме идеје о Бесконачном".[22] Главни проповедник јединства науке и вере у XIX веку био је Х. Спенсер, али га Жујовић не помиње.

Ово Жујовићево гледиште асоцира на уверење Ивана Ђаје — да је научни рад потпуно независан од религиозног и филозофског погледа на свет: филозофска гледишта, по њему, „не оставише у прошлости трага на науци" јер „она прелази из руку спиритуалиста у руке атеиста да то не остави трага на успону њену"; стога је он своје многобројне списе из филозофије и филозофије биологије сматрао ирелевантним за његов рад као егзактног научника.[23]

Међутим, дубоке анализе које су извршили Маркс и Енгелс показале су супротно: да „свест никад не може бити ништа друго до свесно бивствовање, а бивствовање људи је стварни процес њиховог живота", па „ако су у целокупној идеологији људи и њихови односи постављени на главу, као у каквој camera obscura, овај феномен произлази из историјског процеса њиховог живота, исто тако као што и обрнута слика предметâ на мрежњачи ока произлази из непосредног физичког процеса њиховог живота". Лењинове темељне анализе новог покушаја грађанских идеолога крајем XIX и почетком XX века у области природних наука и филозофије да заснују неки надкласни објективизам, показале су такође да је „најновија филозофија исто тако партијна као и пре две хиљаде година".[25]

7. Жујовићева религиозност асоцира и на Ајнштајнову „космичку религиозност" својствену и Јовану Цвијићу. „Нека ми је допуштено похвалити се" — казује Жујовић — „да када сам у Природи ја у себи осећам и уживам некога поетскога надахнућа, мада нисам кадар никакв стих ни други какав поетски састав написати. А жустре непоколебиме атеисте нека ме слободно осуде, што ћу признати, да у себи осећам неки скоро религиозни култ Природе, када се у њој нађем сâм без присуства људи, који ми

---

[20] Професор Fernand André Fouqué (1828—1904).

[21] Albert Gaudry (1827—1908).

[22] Ј. Жујовић, *Француска наука*, Београд, 1923, стр. 26—27.

Међутим, насупрот већини религиозних природњака, познати су и многи најистакнутији који су критиковали религију, као што су у XIX и XX веку Ч. Дарвин, И. М. Сеченов, Д. И. Менделејев, М. Бертло, И. И. Мечников, К. А. Тимирјазев, И. П. Павлов, И. В. Мичурин, К. Е. Циолковски и др. (Видети фрагменте њихових текстова оваквога садржаја у зборнику: *Естествоиспитатели и атеизм.* (Критика религии выдающимся естествоиспытателями XIX—XX вв.) Москва, 1973, стр. 5—275.)

[23] Видети опширније: А. Б. Стојковић, *Развитак философије у Срба 1804—1944*, Београд, 1972, стр. 447 и др.

[24] Видети нарочито *Немачку идеологију*, „Дела", т. VI, Београд, 1974, стр. 22—23; 13—451.

[25] В. И. Лењин, *Материјализам и емпириокритицизам*, Београд, 1948, стр. 275.

обично кваре оне лепе осећаје хармоније што владају у њој и у целој васиони."[26]

Слично осећање обузимало је и Цвијића под сличним околностима: религиозношћу га је испуњавала природна средина, нарочито када је усамљен боравио на високим планинама и у свом лозничком завичају: „осећао сам неку тајанственост и пределу, као да сваки крај има своју душу и загонетку, и као неким невидљивим зрацима успостављала се веза између њих и мене".[27] Сличан је и Пупинов аконфесионални космички пантеизам.[28]

Ајнштајново гледиште формулисано је на више начина, али је оно више рационално него емотивно: „као основа целокупног научног рада служи убеђење да је свет уређена и сазнатљива истина" и „то се убеђење заснива на религиозном осећању"; а „моје религиозно осећање јесте смерно усхићење поретком који влада у невеликом делу реалности доступном нашем слабом разуму".[29]

8. На крају своје научне и просветне службе, прихватајући се писања књиге о постању Земље и наше домовине са гледишта геологије, Жујовић се колеба између научне објективности и религијских митова. Тако на питање о настанку „првог живота" одговарају многе „претпоставке", међу којима има и научника „који, по казивању Библије, верују да је Бог, Творитељ свега видимог и невидимог, створио и прва жива бића". На основу података историјске геологије и палеозоологије, Жујовић сматра „да су се људи могли појавити у Терцијеру" (сличног је мишљења и Енгелс у *Дијалектици природе*). А на питање „где су се они прво појавили?" Жујовић указује да „већина људи мисли, да је њихов праотац постао у Рају"; његово је уверење да је „Раја било већ у оно доба". Шта је пак рај? Жујовић подсећа да „предања о некадашњем Рају на Земљи имају сви садашњи народи, од Екватора до Полова" и да то не може бити случајно као што не може бити случајно ни јединствено гледиште по коме под рајем сви подразумевају „замишљени предео у коме после смрти живе људи праведници". Идући за Библијом, Жујовић сматра да је представа о рају могла најпре настати у пределима Тигра и Еуфрата данашње Месопотамије у којој су владали изузетно повољни услови за највише облике живота.

Тако је, по Жујовићу, Земља „постала спремна да дочека човека; и он се појави. Појави се у дивној природи, достојној да се назове Рај на Земљи. Легенда о томе Рају могла се заподенути на много места у шумама, луговима, ливадама и пољима Новога Доба Земљина". Не одговарајући јасно на питање да ли појаву тих првих људи тумачи библијском легендом или дарвинистичком биологијом, Жујовић идилично представља живот првих људи који су по њему имали осигурану егзистенцију у климатским условима и храни које им је нудила природа. (Наука међутим и тада и данас јасно ставља до знања да је човек настао управо у тешким условима, па су се његови преци морали прихватити израде оруђа и њихове примене у стварању услова за живот.)

Када се Жујовић затим придружује аргументима *Природне историје постања* Ернста Хекела (која је преведена на српски још 1875), постаје ја-

[26] Ј. Жујовић, *Постање Земље и наше домовине*, Београд, 1929, стр. 156.

[27] Ј. Цвијић, *Из успомена и живота*, „Аутобиографија и други списи", Београд, 1965, стр. 40. Опширније у нашем чланку наведеном у фусноти 13.

[28] Видети фусноту 13.

[29] А. Эинштейн, (1931), *Собрание научных трудов*, т. IV, Москва, 1967, стр. 142.

сније да Жујовић прихвата материјалистичко природнонаучно мишљење настанка човека израдом и употребом оруђа за рад и оружја за лов и борбу. Међутим, његово схватање историје постања Земље и човека потире такав материјалистички став следећом поентом, неком врстом религиозно обојеног утопијског сна. Он наиме добро зна да су људи веома много напредовали од почетка цивилизације до доба између два светска рата иако човеково „садашње Царство још није Царство Разума, јер је у њему још веома много незнања, непросвећености, глупости и залуђивања". Али Жујовић је уверен да „свест и морал напредују", „утврђују се појмови о свему, па и о Добру, о правима и дужностима", „човек напредује у свакоме погледу, па је могуће да ће се баш у његовом роду, а не у неком познијем, савршенијем створу, остварити Царство свезнајућег Духа и Света Душе са Добротом и Љубављу".[30]

9. Из наших излагања можемо извести следеће *закључке.*

9.1. Жујовић је као учесник српског социјалистичког покрета 70-тих година под непосредним утицајем Светозара Марковића и његовог атеизма испољио јасан атеистички и антиклерикални противстав науке религији и цркви.

9.2. Временом, школујући се у Француској, он и даље сматра да се верски фанатизам и нетолеранција као и клерикализам као друштвено штетни морају одбацити, али да наука и религија нису тако оштро међусобно противстављене да научник не би могао бити и умерено религиозан. Такву религиозност он је отворено испољавао и проповедао. Модел јој је нашао у некој врсти симбиозе српског православља и религиозности француских научника и француског католицизма, који је мање биготан и клерикалан а више усмерен неговању моралних вредности и понашања.

9.3. Жујовић је, међутим, неки пут (нарочито током првог светског рата) испољавао и једну варијанту православног теизма залажући се нарочито за неговање, по њему, добрих народних обичаја као што су задушнице — али то већ по рационално-емотивном моделу религиозности који се може наћи и у просвећеној Европи. Више пута јасно је исказао своју веру у све три основне догме сваке развијене религије — веру у бога, у бесмртност душе и у награду и казну у овоземаљском и трансцендентном животу.

Овакав концепт религиозности при свем том веома је сличан аклерикалном космичком пантеизму разних варијаната какве налазимо код А. Ајнштајна, М. Пупина, а нарочито Јована Цвијића.

9.4. Попут Цвијића и Пупина, Жујовић је до краја остао аклерикалац, али није јавно испољавао и антиклерикализам.

9.5. Одговоре на многа питања из ове интимне области дао је Жујовић у своме *Дневнику,* који ће ускоро бити објављен.

---

[30] Ј. Жујовић, *Постање Земље и наше домовине,* Београд, 1927, стр. 126, 212—213, 215, 217, 275.

Andrija B. Stojković

LES CONCEPTIONS DE JOVAN ŽUJOVIĆ SUR LA RELIGION ET L'EGLISE

L'auteur présente les conceptions de Jovan Žujović (1856—1963) sur la réligion et l'église. Žujović fut fondateur des sciences minéralogéologiques en Serbie, académicien et professeur à l'Université de Belgrade, après avoir terminé ses études à Paris (1877—1880).

En conclusion:

1. Sous l'influence de Svetozar Marković, socijaliste serbe et membre--correspondant de la I-re Internationale fondée par Marx dans les années 70 du XIX-e siècle, Žujović avait exprimé une attitude anticléricale.

2. Sous l'influence du milieu civillisé français et durant son évolution personnelle, Žujović considera le fanatisme réligieux, l'intolerance et le cléricalisme tout-à-fait inacceptables. Pourtant, selon Žujović, science et la réligion ne sont pas tellement opposées qu'un savant ne pourrait être légèrement réligieux. Žujović avait exprimé une telle attitude réligieuse. Son modèle fut une symbiose de l'orthodoxie serbe, de la religiosité des savants français et de la specificité du catholicisme français; il fut moins bygote et clérical, mais plus orienté vers le développement des valeurs morales.

3. Cependant, quelquefois, et surtout durant son séjour en France pendant la Première guerre mondiale, Žujović avait professé une variation de l'athéisme orthodoxe en insistant sur le maintien de bonnes traditions populares (messe de requiem). Il avait aussi exprimé sa foi en trois dogmes de la réligions développées — foi en Dieu, en l'âme immortelle, en la récompense et la punition dans la vie terrestre et panthéisme anticlérical cosmique, telles qu'on rencontre chez Einstein, Mihajlo Pupin et Jovan Cvijić.

4. Žujović resta anticlérical jusqu'à sa mort (comme Cvijić et Pupin). Cependant, il n'exprima jamais publiquement son anticléricalisme.

Гласник Етнографског института Српске академије наука и уметности, књ. XXIX (1980)
Bulletin de l'Institut Ethnographique de l'Académie Serbe des Sciences et des Arts, t. XXIX (1980) UDK 39 (497.1) (091):92

Мирјана Ђукановић

ТИХОМИР ЂОРЂЕВИЋ НА КОНФЕРЕНЦИЈИ МИРА У ПАРИЗУ 1919. ГОДИНЕ

— прилог биографији —

О јавном раду Тихомира Ђорђевића готово нема помена у нашој литератури. Међутим, ова тематика се показује занимљива и њеним проучавањем може се знатно допринети упознавању живота овог познатог научника. Зато смо се определили даобрадимо један занимљив период његовог јавног рада, управо делатност на Конференцији мира у Паризу 1919. године, на којој је он био стручни члан југословенске мировне делегације. Наиме, Тихомир Ђорђевић није био политичар, него научник, и радио је у историјско-етнографској секцији; њему су, као и осталим експертима поверавани одређени задаци повезани са документовањем и допуњавањем политичких захтева у вези са разграничењем. Његово познавање етнографских прилика на Балкану могло је бити корисно, и то је доиста и било.

Делатност Тихомира Ђорђевића везана је за раздобље на прелазу XIX у XX век. Богато научно и уметничко стваралаштво нашег етнолога, фолклористе, културног историчара, социолога, балканолога и музеолога — дело је његовог дугогодишњег напорног рада. Овај плодни научни стваралац, читав свој живот је посветио научном раду и као таквог су га у земљи и иностранству поштовали његови савременици. Васпитан у патријархалној кући, био је задојен племенитим идејама, које је током живота само даље развио.[1] Један од бројних интелектуалаца тадашње Србије, био је заинтересован за њене тековине и развој, посебно у време балканских и светских ратова. Учесник је у балканским ратовима 1912—1913. године, а у току првог светског рата био је командир болничке чете у Зајечару. Имао је чин наредника и за своје храбро држање добио је низ одликовања. Са српском војском повукао се преко Албаније и низ година провео у иностранству, одакле је ишчекивао ослобођење Србије и њено увећање. У иностранству је добио позив да учествује на Конференцији мира у Паризу.

Основни задатак овога рада је да се расветли делатност Тихомира Ђорђевића на Конференцији мира у Паризу. Њему је поверавано да поткрепи и допуни документацију о политичким захтевима Краљевине Срба, Хрвата

[1] Народна библиотека СР Србије, Рукописно одељење, П/393, грађа о животу и раду Т. Ђорђевића, коју је написала Драгиња Јанковић.

и Словенаца. Његово стручно познавање одређених проблема из те области могло је да користи у решавању спорова око разграничавања са суседним државама. Дакле, овај текст је у ствари прилог истраживању Ђорђевићевог рада у оквиру Конференције мира, о чему у нашој литератури до сада није било речи. Самим тим, рад је ограничен на оне месеце током којих је Тихомир Ђорђевић учествовао у раду наше делегације, а то је време од јануара до јуна 1919. године.

Како је у литератури о Ђорђевићевом јавном раду само поменуто да је учествовао на Конференцији мира у Паризу, то се овај рад углавном заснива на изворној грађи.[2] На изузетно богатство података за ову тему наишло се у недавно пронађеним и до сада необјављеним записницима са седница историјско-етнографске секције. Њих је водио сам Тихомир Ђорђевић, а укупно их има 45. Документа која се чувају у Дипломатском архиву у Савезном секретаријату за иностране послове у Београду, фонд Архиве делегације на Конференцији мира 1919—1920. чине великим делом садржај овог рада. За проучавање овог питања послужила су извесна документа из Архива Српске академије наука и уметности у Београду и оставштина Јована Цвијића која се ту чува. Извесни подаци коришћени су и из Архива Војно-историјског института у Београду — Архив Војне мисије при делегацији на Конференцији мира. Обиље података, углавном из приватног живота Тихомира Ђорђевића, садржани су у материјалу који су његова сестра Драгиња Јанковић и њене кћерке Даница и Љубица поклониле Народној библиотеци у Београду. Тај материјал се чува у Рукописном одељењу. Истој установи поклоњена је оставштина Тихомира Ђорђевића, али до сада само је један њен део доступан за коришћење. У великој мери коришћени су као изворна грађа Ђорђевићеви објављени радови.

Од литературе, за стицање ширих погледа, односно тема, допринели су посебно радови др А. Митровића: *Југославија на Конференцији мира 1919—1920,* такође и магистарски рад Љ. Трговчевић *Јован Цвијић у првом светском рату.*[3] Истом циљу су послужила и објављена документа у: Б. Кризман и Б. Храбак, *Записници са седница Делегације Краљевине СХС на Конференцији мира у Паризу 1919—1920.*

1. *Етнографско-историјска секција*

До учешћа на Мировној конференцији Тихомир Ђорђевић је још од 1915. године боравио у Италији, Француској и Енглеској. Током ратних година његов боравак у иностранству имао је одређене политичке циљеве. Српска влада имала је пред собом велике претензије и уједно настојала да искористи своје учешће у рату на страни савезника, што је било посебно јасно изнето у Нишкој декларацији. У овом документу је писало да Србија води рат за ослобођење и уједињење „целог нашег племена", свих Срба,

[2] Књига А. Митровића, *Југославија на конференцији мира 1919—1920, Београд 1969. и Разграничење Југославије са Мађарском и Румунијом 1919—1920,* Нови Сад 1975. Ту видети и даљу литературу. Издвојили бисмо још и збирку грађе *Записници са седница Делегације Краљевине СХС на Конференцији мира у Паризу 1919—1920.*

[3] Љ. Трговчевић, *Јован Цвијић у првом светском рату, Историјски часопис,* XII (1975).

Хрвата и Словенаца у једну државу.[4] Колико су ту изјаву озбиљно схватили савезници говори тзв. Лондонски уговор из априла 1915; затим су савезници од Србије тражили знатан део Македоније да уступи Бугарској, пошто су се надали да ће она стати на страну силе Антанте; даље, цео Банат је обећан Румунији тзв. Букурешким уговором из августа 1916.

Насупрот политици савезника, која у првим годинама рата није ишла наруку српским захтевима, српска влада није лако одустајала од својих намера. Напротив, она је ангажовала многе људе који су радили на прикупљању аргумената и штампању јавних публикација како би подржали њене званичне политичке захтеве. Те публикације су засниване на етничком критеријуму, економски и војни критеријум такође су поштовани у значајној мери, а остали аргументи, на пример, историјски и географски, имали су подређенију улогу.

У ту сврху ангажован је и Тихомир Ђорђевић, пошто се већ доказао као врстан познавалац одређених етнолошких прилика на Балкану. Током година 1916, 1917. и 1918. у иностранству је објавио низ студија, брошура, чланака на енглеском и француском језику.[5] Из једног писма које је Тихомир Ђорђевић упутио Михаилу Гавриловићу 31. децембра 1918, са којим се у то време интензивно дописивао, између осталог је писао: „Шта је са мојим повратком?" Хоћу ли ја морати остати овде док се не изврши демобилизација, јер сам ја, као што знаш, на војној дужности, или ћу се моћи вратити пре [...]? Уосталом, како год нареде, ја нећу протествовати, јер се надам да неће још дуго трајати."[6] У истом писму обавештава М. Гавриловића да је у „Тајмсу" прочитао да су одређени „делегати из Србије" за Конференцију мира. У Лондону Тихомир Ђорђевић је добио позив са потписом Николе Пашића за учешће на Конференцији мира у Паризу.[7] Тај акт датира од 8. јануара 1919. године по старом календару, по новом 21. јануара 1919. године.

Претходно је из Солуна послат телеграм у Париз у коме је садржано решење Министарског савета којим су одређена лица за мировну делегацију.[8] Између осталих, у оквиру „Одељења за етнографске границе, за кратак историјски преглед прошлости, и нарочито за борбу против германизма и за свој опстанак и развитак" били су одређени Јован Цвијић са дневницом од 150 франака, Тихомир Ђорђевић, Лујо Војиновић, Александар Белић, Јован Радоњић, Јулије Газари, Павле Поповић, Станоје Станојевић, Волф Вуковић, Нико Жупанић и Божа Марковић са дневницама од по 100 франака.[9] Тај телеграм прочитан је на седници делегације Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца од 14. јануара 1919. године и решено је да се умоли краљевска Влада за одобрење да сами делегати могу узимати као експерте и помоћнике лица која су им потребна, а која су већ у Паризу.[10]

---

[4] С. Станојевић, *Војводина на конференцији мира,* Летопис Матице српске, књ. 300/78, године 1914—1921).

[5] Вид нап. под бр. 1.

[6] Архив САНУ, писмо Т. Ђорђевића Михаилу Гавриловићу, бр. 10398/3.

[7] Архив Савезног секретаријата за иностране послове, фонд Делегације, (даље ДАСИП Ф.Д./Ф. 51, II, XI/13.

[8] ДАСИП, Ф, Д., Ф. 52, II, XII/2.

[9] ДАСИП, Ф. Д., Ф. 52, II, XII/2.

[10] Б. Кризман, Б. Храбак, *Записници са седница делегације Краљевине СХС на мировној конференцији у Паризу 1919—1920,* Београд 1960 (даље: *Записници),* стр. 22.

Наша мировна делегација радила је у неколико секција.[11] Секције су углавном биле стручне, састављене од познатих научника, културних радника и признатих стручњака за поједина питања. Улога научника у овим секцијама била је подређена политичким захтевима.

На позив Николе Пашића Тихомир Ђорђевић је одмах отпутовао из Лондона у Париз. Ту се настанио у Галилејевој улици број 63.[12] О својим првим недељама у француском главном граду писао је у једном писму од 22. фебруара 1919.: „Примио сам твоје писамце. Немаш право што ме кривиш за неписање. Био сам болестан готово непрекидно од како сам дошао. Болест ме је спречила у свакој кореспонденцији и за сваки други посао, сем што сам редовно ишао на седнице и радио за нашу секцију. Што се тиче књига говорио сам са г. Стевом Павловићем, јер другога не знам, а и кога знаш сваки је у послу, и он ми је рекао да од моје *'Македоније'* пошаљеш бар 50 комада њему (тј. г. Трумбићу за Ст. Павловића), а исто тако и од Aspirations of Bulagira колико примерака хоћеш, па ће он дати или послати коме треба. Новости видиш из новина. Ни ја их више не знам. Ни с ким се не састајем, сем што обилазим болесне пријатеље: Пају, Ђурића и Мику Гавриловића. Сада су сви боље... Чујем да је и Јанковић овде, али га нисам видео. Што мене овде врло радује то је што сви који долазе из Загреба, Љубљане, Београда или ма од куда, овде изгледају као да су одрасли заједно. Сви су солидарни у свему. Даће Бог да се слога и солидарност одрже на вечита времена[...]".[13]

Први састанак политичких делегата и експерта историјско-етнографске секције одржан је 24. јануара 1919. године у Паризу.[14] На том састанку записник је водио Тихомир Ђорђевић[15]. Присутни су били: Пашић, генерал Пешић, Цвијић, Смодлака, Рибарж, М. Бошковић, Радоњић, Весић и Жолгер.[16] Пашић је обавестио присутне да су се окупили због договора о одређивању пројекта будућих граница наше државе, а који би био изнет пред Конференцију за мир.[17] На том састанку Цвијић је истакао да ће историјско-етнографска секција са научне стране одредити стратегијске и политичке граничне захтеве наше државе.[18] Такође су били прихваћени и његови предлози о задацима секције, а они су за почетак били следећи: 1. Сређивање статистичких података за западне земље и за Банат, Бачку и Барању; 2. израда етнографских карата, посебно за земље мешовитог и испреплетеног становништва (Банат, Бачка, Барања, западна Истра, Трст, Горица и гранична зона између Немаца и Словенаца).[19]

---

[11] Види: А. Митровић, *Југославија на конференцији мира 1919—1920*, стр. 22.

[12] Архив СФРЈ, Збирка Јована Јовановића, К. 35 (писмо Т. Ђ. од 22. фебр. 1919).

[13] *Исто.* У том смислу је занимљиво и писмо од 10. марта 1919: „Ево ти тек данас шаљем адресе. Зашто тако касно, знаћеш и сам. Наша администрација је остала иста, каква је била и у малој Србији. Молио сам и кумио, па ништа. Онај каже: ја то не знам, онај опет: то није код мене; онај трећи ја имам само један примерак; и тако редом док једва данас не успех [...]" (Исто).

[14] Матице српске, Записници Историјско-етнографске секције при Делегацији за Конференцију мира (даље: Записници ИЕС).

[15] *Исто.*

[16] *Исто.*

[17] *Исто.*

[18] *Исто.*

[19] *Исто.*

После заједничког састанка са политичким делегатима, истог дана састала се и почела да ради Историјско-етнографска секција.[20] Врло је тешко одредити њен стални састав, пошто се број њених чланова стално мењао. Може се рећи да су је сачињавали: Цвијић, Ђорђевић, Белић, Б. Марковић, Радоњић, Станојевић и Жупанић.

Радне просторије ове секције налазиле су се у хотелу „Beua-Site", rue de Presbourg, 4.[21] Вероватно је ту одржан и њен први састанак. На том састанку били су присутни: Цвијић, Станојевић, Радоњић, Белић и Ђорђевић.[22] Присутни су изабрали за председника секције Јована Цвијића, који је својим ауторитетом доминирао међу признатим научницима.[23] Тихомир Ђорђевић је одређен да води записник.[24] Одмах после тог избора приступили су разматрању предлога о раду секције.[25] Одлучили су да се придржавају етнографског критеријума за све крајеве нашег народа.[26]

У складу са Цвијићевим предлозима који су се односили на почетне задатке, на састанку од 26. јануара 1919. године у секцији је извршена подела рада како би се брже прикупљали етнографско-статистички материјали о свим областима које се налазе на периферији наше земље.[27] Радоњић, Станојевић и Белић добили су задатак да израде посебан преглед бројног стања свега становништва у Банату, Бачкој и Барањи,[28] а Тихомир Ђорђевић и Жупанић да израде материјал о Истри, Трсту, Горици и Градишки, па затим о Корушкој и Штајерској.[29] Ђорђевић је постављени задатак извршио, што може да се закључи на основу аката од 5. и 7. фебруара 1919. године, којима обавештава Новинарску секцију о траженим статистичким подацима и уједно им доставља на употребу статистичке податке о становништву Трста, Горице, Градишке и Истре.[30] Ту је такође писало да се статистички подаци за остале југословенске области тек израђују и да ће им бити послати чим буду готови.

Историјско-етнографска секција, која је заседала 4. фебруара 1919. године, на предлог Цвијића донела је одлуку да се изради мемоар за све наше земље, који би имао два дела: општи и посебни.[31] Како би се посао убрзао, извршена је следећа деоба посла: *Општи део* поверен је: Војиновићу, Белићу и Цвијићу. *Специјални део* поверен је: Тресић-Павичићу — Истра, Трст и Горица, Војиновићу — Ријека, Цвијићу — Границе у Карсту, Зеремском, Радоњићу и Станојевићу — Банат, Бачка и Барања, Белићу, Марковићу и Ђорђевићу — Шоплук, Зеремском, Мачковшеку и Ђорђевићу — Статистика нашег становништва, које неће ући у састав наше државе.[32].

Сем овога, Ђорђевић је 8. фебруара на састанку секције добио још једно посебно задужење; наиме, у вези са Војиновићевим излагањем, да

[20] *Исто.*
[21] ДАСИП Ф. Д., Ф-52, I, XII/1, бр. 270, листа наше делегације достављена другим делегацијама, 11. марта 1919 (текст на франц. језику).
[22] Матица српска, записници ИЕС, I. записник 24. јануар 1919.
[23] *Исто.*
[24] *Исто.*
[25] *Исто.*
[26] *Исто.*
[27] *Исто,* III. записник.
[28] *Исто.*
[29] *Исто.*
[30] ДАСИП, Ф. Д. III, III/3, бр. 7011.
[31] Матица српска, Записници ИЕС, VI. записник.
[32] *Исто.*

Румуни, како би добили што већи део Баната, тврде и то да у Србији има 400.000 Румуна које они од Срба не траже, али на основу тога хоће да етнички српски делови у Банату припадну њима.[33] Зато је Војиновић сматрао да треба израдити један тачан елаборат о Румунима и Србији.[34] Цвијић је за обављање тог задатка предложио Тихомира Ђорђевића, с тим што би му приликом израде елабората помагали Белић и Војиновић[35] Следећих месеци, поводом тога што је са румунске стране отпочела права кампања чланцима и брошурама о Румунима у Србији, решено је да Тихомир Ђорђевић на све то припреми један одговор, па да се штампа на француском и енглеском језику. Свој елаборат „Истина о Румунима у Србији" Тихомир Ђорђевић је прочитао на седници од 23. априла 1919. године.[36] Одлучено је да се он штампа на француском и енглеском језику.

Ради лакшег рада Историјско-етнографске секције, на предлог њеног председника, она је подељена у подсекције које су се бавиле специјалним кругом рада: „1. Подсекција за западна питања тј. питања према Италији; 2. Подсекција за Словеначко-немачку границу — Прекомурје и Коридор; 3. Подсекција за Банат, Бачку и Барању; 4. Подсекција за целину југословенског питања; 5. Редакциони одбор (за предлог рукописа и бригу о штампи).[37]

Састави подсекција били су следећи:[38] 1. У подсекцији за западна питања били су: Шишић, Трешнер, Шорли, Чок, Зиц, Рибарић, Ленац, Дурбешић, Беначић, Тресић-Павичић, Војиновић, Шеноа и Сигњер; 2. У подсекцију за словеначко-немачку границу, Прекомурје и Коридор ушли су: Жупанић, Мачковшек, Ковачић, Славић, Лакатош; 3. У подсекцију за Банат, Бачку и Барању ушли су: Зеремски, Шеноа, Радоњић, Станојевић, Михалцић, Белић, Стајић; 4. У подсекцију за целину југословенског питања: Цвијић, Војиновић, Белић, Станојевић, Марковић, Жупанић, Ђорђевић и сви шефови подсекција; 5. У редакциони одбор: Цвијић, Белић, Шишић, Марковић и Ђорђевић.

Свака подсекција водила је засебан записник о свом раду.[39] Записнике подсекција у којима је био члан, Тихомир Ђорђевић је водио лично.[40] На седници подсекције за целину југословенског питања Историјско-етнографске секције Станојевић је предложио да се спреме елаборати о скадарском, црногорском, међумурском и македонском питању, и да се штампају ако буду потребни.[41] Израда текста у вези са Међумурјем поверена је Шишићу, у вези са Скадром Станојевићу, Марковићу, Радоњићу и Војиновићу, Црном Гором такође овим истим научницима, а у вези са Македонијом Белићу и Ђорђевићу.[42] У ту сврху преведена је са енглеског језика књига *Македонија,* коју је Тихомир Ђорђевић објавио још претходне 1918. године.

Није се често дешавало да се мишљење Тихомира Ђорђевића тражи ван његове секције. Али, пошто је био проверени експерт за македонско пи-

---

[33] *Исто,* VII. записник.
[34] *Исто.*
[35] *Исто.*
[36] *Исто,* CXXI. записник, седница Подсекције за целину југословенског питања.
[37] *Исто,* X. записник, 15. фебруар 1919.
[38] *Исто.*
[39] *Исто.*
[40] *Исто.*
[41] *Исто.*
[42] *Исто.*

тање, Никола Пашић се није случајно обратио управо њему за мишљење о штампању на француски језик рада Б. Милојевића: „Словенско становништво јужне Македоније".[43] Већ је постојала пракса да се захтеви око спорних питања употпуњавају научним радовима, односно научним објашњењима за тражену област. Како је већ имао искуство са страним јавним мнењима, Ђорђевић је препоручио рад за штампање, с тим што би се избегли они детаљи који нису интересантни за страну публику.

Кад је реч о дужностима које је Т. Ђорђевић имао на Конференцији мира, треба поменути и његов рад са Слободаном Јовановићем, председником секције за Међународно право. До тога је дошло поводом разговора који се водио између Цвијића и Јовановића о бугарској пропаганди, о неистинама које су публиковали, а које се односе на њихове границе према Србима. На састанку подсекције за целину југословенског питања Цвијић је известио њене чланове о вођеном разговору, па је у име подсекције делегирао Т. Ђорђевића ради споразумевања и заједничког рада.[44] Исход тога рада је брошура објављена на француском језику *Les mensonges bulgares*.[45] Колики је допринос Ђорђевића том раду — не може се закључити.

Главни задаци којима се Ђорђевић бавио као експерт Историјско-етнографске секције на Конференцији мира могу се свести на питања Македоније, Шоплука и Влаха. На њему је радио до 13. јуна.[46]

Током јуна 1919. године подсекције су завршиле своје послове и на састанку Историјско-етнографске секције, одржаном 6. јуна 1919. године, донета је одлука о њиховим укидањима, а сви послови требало је да се завршавају у секцији.[47] Од истог дана датира и један акт Тихомира Ђорђевића упућен политичкој делегацији Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца, а који је био послат у име Историјско-етнографске секције као одговор на писмо од 4. јуна, којим се ова обавештава о следећем: „1. Да су стручњаци за извесна питања Радојчић, Зеремски, Шеноа, Сигњар, Марковић, Газари, Михалцић, Лакатош, Рајић, Банац, Жиц), пошто су завршили свој посао, отишли у отаџбину. 2. Да су остали чланови потребни секцији све дотле док питања, за која су они позвани да дају своја мишљења, не буду била дефинитивно решена. 3. Да су Ковачевић, Рибарић, Славић, Мачковшек и Ерлих сматрали, да се могу вратити у отаџбину, али су задржани у секцији на захтев неких чланова Делегације."[48]

У истом акту, даље, Ђорђевић је известио делегацију да се у секцији тренутно обрађују црногорско, скадарско и шопско питање, као и питање о модификацији територијалних разграничења, националном јединству, итд., па да је потребно да у Паризу и даље остане већина њених чланова.

Ипак, на седници Политичке делегације, одржаној 13. јуна 1919. године, после извештаја које су поднели шефови секција, решено је „да

[43] ДАСИП, ФД Ф. 59, V, XIIг/1, бр. 7734, 14. март 1919, Париз.

[44] Матица српска, Записници ИЕС, Подсекција за целину југословенског питања, XXVI. записник, од 12. маја 1919.

[45] ДАСИП ФД. Ф. 22, I, VI/1, бр. 1852, акт о „Бугарској антијугословенској пропаганди" је потписао Слободан Јовановић, 3. јуна 1919. године, Париз.

[46] Т. Ђорђевић је учествовао још у дискусијама о црногорском питању и у дискусији о словеначким крајевима, после чега је оценио да треба да се напише посебан апел на Вилсона, Лојда, Џорџа и Клемансоа. О томе, на основу записника ИЕС, XXVII. записник, не може се ништа више закључити, 16. мај 1919. г.

[47] Матица српска, записник ИЕС, XI. записник.

[48] ДАСИП Ф. Д. Ф. 53, II, XII/3, бр. 2104.

се има сматрати да су завршили своју мисију у Делегацији и да могу путовати: г. проф. Јован Радоњић, Тихомир Ђорђевић, Станоје Станојевић, Јанко Претнар, Славић, Милан Грол, Тановић, Брезигар и Дероко".[49]

Дакле, Тихомир Ђорђевић је завршио свој рад у Историјско-етнографској секцији 13. јуна 1919. године, мада је у иностранству остао до 1921. године.

2. *О Власима*

Према Румунији није било историјских граничних линија које би се могле користити као било какав основ за ново позлачење граница.[50] Територијалној комисији Конференције мира била су поднета два предлога пројекта о разграничењу између Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца и Румуније. Румунски пројекат границе донео је председник владе Брићану (Ioan I.C. Bratianu), који се заснивао на тајном Букурешком уговору из 1916. године, са граничном линијом на Тиси и Дунаву. Том плану супротстављен је гранични предлог наших делегата, сачињен на национално-етничкој основи. Дакле, нису тражили цео Банат, него само торонталску и тамишку жупанију, без крашовске у којој су признали румунску национну већину. Оба предлога савезници су окарактерисали као претерана. Фебруара месеца иста комисија је поново саслушала предлог који је поднео Брићану. Он је тада искористио прилику да појача свој притисак на Краљевину СХС, са покретањем питања Румуна у Србији. Међу овим тзв. Власима, истакао је он, иредентистички покрет је тако јак да га је, наводно, немогуће обуздати. Покретање овог питања није имало сврху да створи нов сукоб, наиме да се тражи прикључење Румунији долине Тимока, него је требало да послужи као компензација за Србе у Банату, који су требали да потпадну под власт Румуна.

Покретање питања Румуна у Србији у почетку је изгледало сасвим безначајно. Са њим се задирало у интегритет српске државе од пре 1912. године. Овај потез није остао сасвим без одјека, јер се убрзо показало да савезници нису занемаривали овакав румунски аргумент.

Пред територијалном комисијом иступио је Ј. Цвијић,[51] са стручним и научним доказима, који је и код чланова комисије уживао велики научни ауторитет. Тада је Цвијић врло добро побијао румунске наводе етничко-историјским излагањем. На питање А. Тардијеа (André Tardieu) о Власима, Цвијић је изнео теорију да је то група српског порекла а румунске културе, односно некадашњи потомци Срба, који су се после ослобођења Србије од Турака вратили у ову земљу.

И поред свега покретање питања Влаха није имало велики значај за решавање банатског питања. На основу записника Историјско-етнографске секције и других доступних аката није се могло закључити да је Тихомир Ђорђевић имао, односно да је износио своје пројекте о разграничењу са Румунијом. Тим питањем у секцији највише су се бавили: Цвијић, Радонић, Станојевић и Зеремски. Али у склопу тог питања Ђорђевић је имао одређена задужења. Са покретањем питања Румуна у Србији отпочела је поплава чланака и брошура са румунске стране, са намером да се светском

[49] ДАСИП Ф. Д. Ф. 53, II, XII/3, бр. 2161.

[50] Види о границама према Румунији код А. Митровића, *Разграничење Југославије са Мађарском и Румунијом 1919—1920.*

[51] Матица српска, записници ИЕС, IV, записник, 20. фебруар 1919.

јавном мнењу покаже то питање као проблем. На седници Историјско-етнографске секције, одржане 8. фебруара, Војиновић је изнео аргументе да се Румуни користе Власима како би добили Банат. Решено је да се о њима уради један елаборат и, на Цвијићев предлог, задатак је поверен Ђорђевићу, а ако буде потребно да му у раду помогну Белић и Војиновић.[52] Као одговор на румунску пропаганду, на француском језику је штампан Ђорђевићев текст, који је био претходно, тачније 23. априла, прочитан на састанку секције.[53]

Још пре избијања првог светског рата Тихомир Ђорђевић се као млади научни истраживач бавио питањима националних мањина у Србији. Та истраживања, наравно, била су у вези с етнолошком науком. Али ни његове тадашње историјске претпоставке нису биле безначајне. Наиме, 1906. године он је, с намером да се упозна са румунским језиком, историјом и књижевношћу, организовао једну екскурзију кроз српску област коју у већини насељава влашко становништво. Из тих путописних бележака настала је његова књижица *Кроз наше Румуне*. Између осталог, тада се упознао с извесним изворима који су говорили у прилог тезе о српском пореклу Влаха. „Сви Румуни у Краљевини Србији говоре дијалектима румунског језика... Проучавање дијалеката којим говоре Румни у Србији било би од особите вредности, јер бисмо њиховим упознавањем и поређењем са дијалектима румунског језика ван Србије одредили порекло наших Румуна."[54]

Тај његов рад, који није био заснован ни на каквим политичким основама, утицао је на то да је управо њему био поверен овакав задатак. Тај његов елаборат штампан је на француском језику под називом *La vérité sur les Roumains de Serbie*. Пишући овај елобрат Ђорђевић је нагласио да је био изазван румунском пропагандом која је неке делове из његове раније књижице тумачила на погрешан начин. Стога је у свом елаборату настојао да изнесе сва своја знања о Власима, непристрасно и у духу науке.

Тихомир Ђорђевић је, прво, историјско-етнички показао да не постоји никакав континуитет између Румуна који су пре XV века насељавали неке области у Србији и новодошлих Румуна. Од старих Румуна није остао никакав траг, сем у географским називима, као на пример: Стари Влах, Влашка Раван, Влашко Поље итд. Од XV века нестаје сваки траг тим Румунима. Територија коју су населили новодошли Румуни била је чисто српска. Она захвата област између Велике Мораве, Тимока, Дунава и планине Ртња. О томе многобројне доказе пружају манастири, рудници познати из народних песама, затим стари гробови који су искључиво српски итд.[55]

После ослобођења Србије од Турака почели су поменуту област да насељавају Румуни. Ту су наилазили на Србе као домаће становништво. Сва географска имена те области су искључиво српска. Локална традиција везана је само за српске догађаје и лица. Сами новодошли Румуни свесни су чињенице да су досељеници. Многи од њих знају чак и место одакле су дошли.[56]

Друго, Ђорђевић је изнео разлоге румунске колонизације, а они су углавном последица економског стања. Он је ради тога изнео слику бедног живота румунског сељака. Терор и експлоатација од стране тамошњих

[52] Исти записник.
[53] Исто, XXI записник.
[54] Т. Ђорђевић, *Кроз наше Румуне*, Београд, 1906, стр. 13.
[55] T. Georgevitch, *La vérité sur les Roumains de Serbie*, Paris 1919.
[56] *Исто*.

феудалаца натерали су многе да напусте своје домове. Миграција је била изузетно интензивна и раширена у свим правцима. Један од тих праваца водио је и у североисточну Србију. То насељавање је почело од друге половине XVII века а најинтезивније је било у доба Милоша Обреновића, тј. у првој половини XIX века. После ослобођења Србије од турске власти остало је много пусте земље коју су запосели новодошли Румуни. Нико њима није оспорио право на ту земљу. Они Румуни који су се доселили у Србију за време турске власти заједно са Србима учествовали су у ослободилачким покретима. То потврђује и њихова народна традиција и њихове народне песме које опевају јунаке из тог периода а поклапају се са српским народним песмама. Новодошли Румуни, познати код нас под именом Власи, престали су да се интересују за ствари Румуније. Сав њихов интерес и симпатије биле су окренуте према Србији.[57]

Трећи моменат, који је Ђорђевић истакао, може се рећи да је најзначајнији. То је тврдња да сви Власи нису пореклом искључиво Румуни. Многи од њих су пореклом Срби. У време турске најезде велики број српског становништва напустио је земљу и населио пределе источног Баната. Током година они су заборавили матерњи језик, и на том тлу Румуније постепено се румунизоали.[58] Многе влашке породице сачувале су некадашњу српску традицију. У Србију су се вратили заједно са румунским породицама, бежећи пред терором румунских феудалаца. Извесне влашке породице још носе имена која указују на њихово српско порекло. Сем тога, сви Власи имају један српски обичај — славу, који Власи зову српским именом „празник". Румуни из Румуније не знају за тај обичај. Једино што је румунског порекла и што је сачувано у њиховој традицији јесу тужне и страшне приче о мучном и тешком животу који су подносили у Румунији.[59]

Све чињенице на којима се заснивала румунска пропаганда, Ђорђевић је, у поменутом елаборату, редом аргументовано побијао. У самом „Комитету друштва за ослобођење Румуна из Тимока и Македоније" ниједан Влах није био његов члан, нити је у „Мемоару Румуна из Србије" који је поднет конференцији мира у Паризу, стајао потпис ијединог Влаха.

На крају, као што је већ претходно закључено, „влашко питање" није отворено као посебан проблем на Конференцији мира у Паризу.

3. *О Шоплуку*

На Конференцији мира предстојала је и дипломатска борба за границе према Бугарској, не само са пораженом Бугарском него и са савезницима. У односу на захтеве о утврђивању будућих граница према другим земљама, ситуација према Бугарској била је утолико лакша што је већ постојала одређена српско-бугарска граница од 1913. године, од које се могло поћи при доношењу мемоара о њеном проширењу.[60] На том питању мимоишла су се мишљења експерата Историјско-етнографске секције и политичких делегата.

Историјско-етнографска секција приликом образлагања првих мемоара и прављења првих карата није обележила граничну линију према Бу-

[57] *Исто.*
[58] *Исто.*
[59] *Исто.*
[60] А. Митровић, *Југославија на конференцији мира 1919—1920*, стр. 130.

гарској, него је оставила етнографски појас и гранично решење одлуци Конференције мира.[61] Политичка делегација ово мишљење секције није могла да прихвати; она се држала карте генерала Пешића, засноване првенствено на стратегијским разлозима.[62].

Пошто је политичке захтеве редовно пратио богато изложени и публиковани материјал о спорним областима, то је за ову прилику у оквиру Историјско-етнографске секције питање Шоплука поверено А. Белићу, Б. Марковићу и Т. Ђорђевићу.[63] Током пролећа 1919. године елаборат о Шоплуку био је спремљен, и на седници подсекције за целину југословенског путања Белић је прочитао рад о Шоплуку.[64] Чланови ове подсекције сложили су се да је рад документован и убедљив, али да га не треба штампати. О томе је Цвијић писмом од 3. маја обавестио политичку делегацију, и ту је образложио због чега не треба штампати овај елаборат; међутим, први експерт је такође навео да се чланови политичке делегације могу ту изнесеним подацима користити у своме раду.[65]

Цвијић је у основи порицао југословенско право да тражи цео Шоплук, али је и навео: „Иако наш народ може имати националног права на један део Шоплука, ово питање, покренуто сада, а израније недовољно припремљено политичким радом, може се са успехом бранити једино са тачке гледишта стратегијских и националних гарантија које ми имамо права тражити од Бугара."[66] Али, таквим надлежностима Секција није располагала, па је стога Цвијић наглашавао да не жели да залази у то питање.[67] Сем тога, овим би се покренуло и македонско питање, које се у редовима наших савезника сматрало за спорно.[68] Цвијић је предложио да границу према Бугарској треба тражити на сличним основама на којима је Француска захтевала границу према Немачкој.[69]

И поред Цвијићевог предлога да се поменути елаборат не публикује, политичка делегација га је одредила за штампу.[70] Он је штампан на француском језику као рад А. Белића и Т. Ђорђевића, под насловом *Quelques remarques sur les Serbes en Bulgarie*. Становиште које заузимају Ђорђевић и Белић о питању Шопа суштински се подудара са гледиштем које је генерал Пешић поднео у захтеву од 29. децембра 1918. (11. јануара 1919) године.[71] Он је био један од најупорнијих поборника да се Бугарској наметну најтежи услови мира. У поменутом захтеву, са приложеном картом, и уз остале разлоге, образлаже са етничког аспекта потребу поседовања Шоплука. Но, најјачи разлог због чега поменуту област треба настојати добити садржан је у стратегијском образложењу.

Ставови од којих су пошли Ђорђевић и Белић у аргументовању траженог подручја засновани су на веродостојном откривању и предочавању истинских елемената националних карактеристика третираног становништва.

---

[61] Љ. Трговчевић, н. д., стр. 209.
[62] *Исто*, стр. 51.
[63] Матица српска ИЕС, VI. записник, 4. фебруар 1919.
[64] *Исто*, XVII записник.
[65] ДАСИП, Ф. Д. Ф-23, II, VI/5, бр. 2184.
[66] *Исто*.
[67] *Исто*.
[68] *Исто*.
[69] *Исто*.
[70] *Исто*.
[71] Архив Војноисторијског института, фонд Војне мисије (даље VII, ФВМ) П. 3, К. 469, бр. 5/1, 12.

Они су били свесни чињенице да цео Шоплук етнички не припада српском народу, нити има развијену националну свест о припадности Србима, али становништво на територији до линије: Брегово—Кула—Белоградчик—Искрец—Радомир — нешто источно од ове линије је српско становништво измешано са бугарским, и то је крај који допире до тока реке Искер и места Ихтимана.[72] Дакле, са једне стране назначене линије живи становништво чије су карактеристике чисто српске, а са друге стране оно поседује српско-бугарски мешовити карактер. До тог разграничења дошло се на основу описа нарави, дијалектичким и лингвинистичким путем, налазећи у једнима доследан и чист лингвистички тип, а у другима нешто ублажен. Са овим поставкама су се сложили и неки бугарски филозофи који су се бавили становништвом поменутог краја.[73].

Од Берлинског конгреса, када су Бугари добили ову област, настојали су да својом административином и политичко-националном пресијом утичу на ове Србе, чиме су само доказали да су и сами свесни чињенице да је ово становништво српско.[74] Због чега ово становништво није јавно изнело став о својој етничкој припадности — Ђорђевић и Белић тај разлог налазе у њиховој политичкој историји.[75] Они су преживели страховита страдања под турском влашћу, нису се усудили да се супротставе режиму који је за њих значио ослобођење. Али, нису дуго остали мирни. Због свог националног сродства са Србима, сумњичени да никада неће бити довољно бугарски, Шопи су се жалили на морална страдања под бугарском влашћу.[76]

Ђорђевићу и Белићу није преостало ништа друго него да свој рад заснују на етнографским, психичким и моралним објективним цртама, а то су, како су истакли, непромењени елементи душе сваког народа који јасно одређују припадност становништва једном или другом народу.[77] С друге стране, неколико детаља о историји овог краја имају намену да се поменута питања боље схвате.[78].

Од доласка Словена на аБлканско полуоство област Шопа била је сасвим издвојена од територије Бугарске. Та ситуација била је последица не само утицаја географског положаја него и етничког. Насељен Словенима дуж доњег Дунава, овај крај је непрестано примао са запада српске досељенике, који су тиме обнављали националну основу у тој области. Пресудан разлог који их је сасвим одвојио од Бугара и приближио Србима јесте у историјској чињеници што их туренски Бугари нису никада освајали. Код овог становништва нису нађени монголоидни трагови, као што се могу наћи код оног источно од Искера и Ихтимана. Када су област Шопа заузели Бугари, они су сачували своју аутономију, али у повољном тренутку одвојили су се од Бугарске и основали кнежевину Видин (познату по историјским изворима из XIII, XIV и XV века). У тренутку када су Турци покорили земљу Шопа, она је тада била независна, а потпала је под турску власт неколико година после Бугарске. Та област, смештена са обе стране Тимока, после турског освајања, а посебно у прво време, постала је једна јединствена администра-

[72] A. Belić et T. Georgevitch, *Quelques remarques sur les Serbes en Bulgarie*, Paris 1919.
[73] *Исто.*
[74] *Исто.*
[75] *Исто.*
[76] *Исто.*
[77] *Исто.*
[78] *Исто.*

тивна јединица са полунезависним кнезом, који се налазио тод турском сизеренством.[79] Као таква, област Шопа ушла је у границе српске Пећке патријаршије. Да је тај крај у то време био признат за српску земљу, Ђорђевић наводи низ доказа, између осталих да се бискуп Грегоар из Софије, када је 1587. дошао у Русију, потписао као српски епископ, и сл.[80] У XIX веку, када су у Србији почеле да избијају побуне против Турака, сличних акција било је и у области Шопа, а када је успостављен бугарски егзархат, у овом крају дошло је до побуне против Бугарске цркве.[81] Године 1878, пошто је на Берлинском конгресу разматрано успостављање источне српске границе, становници из Брезника, Трна и других места послали су на Конгрес петицију са преко 16.000 потписа тражећи заједницу са Србима.[82].

Језичким проблемом ове области бавио се Белић, Он је налазио као и други стручњаци за словенски језик, да је основа овога дијалекта у српском језику. Налазећи се на периферији српске лингвистичке територије, тај дијалекат је трпео утицај румунског и бугарског језика, па је установљено неколико црта које их одвајају од других српских дијалеката. Али, Белић је истицао да су у питању површни утицаји који нимало не ремете њену дубоку везу са српским језиком и њеном српском основом. И према психолошким цртама, Тихомир Ђорђевић и Белић су становништво Шоплука идентификовали са Србима. Становништво које живи између река Тимока и Искера има сличне особине са онима из Шумадије: живог је духа, ведрог расположења и веселе је нарави.[83]

Како је повезано на језичкој и психолошкој основи, тако је становништво западне Бугарске везано са Србијом и преко националних обичаја, економских и моралних. Основна српска економска организација била је велика заједница која се звала задруга. Ова задруга постоји и међу Шопима. По народном начину живота, религиозним обичајима и изразитим народним карактеристикама становништво западне Бугарске не разликује се од српског. Традиција становништва овог краја слаже се са језиком и националним обичајима. Народна епска песма из западне Бугарске свуда помиње само српске градове и српске историјске личности и догађаје. Бугарска прошлост, њени историјски догађаји не налазе праве трагове у аутентичној народној песми овог краја. Утицај српске књижевности оставио је дубок траг у друштвеном животу тога становништва. Од XIX века, од како се Шоплук нашао у заједници са бугарском државом, у њему је почео да се устаљује бугарски утицај. Али културни споменици, особито цркве, говоре да је српско културно обележје остало јако.[84]

Територијалне тежње Срба за припајање Шоплука нису остварене ни на Берлинском конгресу, мада се тадашњи српски делегат позивао на географске, статистичке и економске податке који су говорили у прилог српског захтева. Конгрес се није поводио принципом националности, па је спорна област припала Бугарској.[85]

Ђорђевићева и Белићева намера била је да пред Конференцију изнесу аргументе које је својевремено још српски делегат поднео Берлинском

[79] *Исто.*
[80] *Исто.*
[81] *Исто.*
[82] *Исто.*
[83] *Исто.*
[84] *Исто.*
[85] *Исто.*

конгресу. Њихов циљ је био да скрену пажњу на неправедне одлуке великих сила којима су 1878. били, по њима, тешко оштећени интереси Србије, пошто није био поштован, поред осталог, ни принцип националности, дакле онај принцип који је на Конференцији мира у Паризу био прихваћен за основни.

4. *О Македонији*

Боравећи у Лондону током 1916, 1917. и 1918. године, Тихомир Ђорђевић је за то време објавио низ брошура, чланака и књига како би обавестио јавно мнење о оправданости територијалних претензија Србије, доцније Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца. Између осталог, Тихомир Ђорђевић је 1918. године на енглеском језику објавио књигу *Македонија*. Значајно је поменути да је још тада Јован Цвијић учинио неке напомене у вези са издањем ове књиге. Сачувано је писмо Тихомира Ђорђевића којим је одговорио Цвијићу на његове напомене. Ту је Ђорђевић објашњавао да је циљ његове књиге да изнесе „право стање ствари" о пореклу Македонаца, шта су били у прошлости, што су данас и „како је дошло до забуне да се право стање заборави и створи македонско питање".[86] Цвијићеве напомене да су као материјал за поменуту књигу могли бити искоришћени географски, економски, стратегијски и слични разлози Ђорђевић је одбацио и навео да они не улазе у оквир његове теме, па су и били ван његовог плана. Цвијић је том приликом посебно замерио Ђорђевићу што није подробније обрадио поглавље које се односило на македонске дијалекте. О томе се Тихомир Ђрђевић сложио са Цвијићем, али је у одговору изнео жаљење што није уз себе имао неког филолога који би му помогао у проучавању македонских дијалеката. Он сам, због непознавања филологије, није желео да износи и да намеће личне утиске.

Баш зато што се и раније бавио питањем Македоније, Ђорђевић је у оквиру историјско-етнографске секције био задужен за то питање заједно са Белићем. Већ одраније припремљена, тада је са енглеског на француски језик преведена његова књига *Македонија*. У њој су најпотпуније садржани Ђорђевићеви погледи. У ствари, он је ту сакупио и објавио њему тада доступне чињенице. Ставови на којима је подржао друштвено-политичке планове своје земље били су засновани на следећем: 1. на историјско-етничкој основи Јужних Словена, односно Македонаца; 2. на културном наслеђу Словена, односно на њиховом језичком, обичајном и традиционалном праву.

У прилог својим тезама Ђорђевић је нашироко изнео историјат досељења Јужних Словена у данашње земље, и предочио разлику између Јужних Словена и Бугара.[87] Разлика је постојала не само по пореклу, раси и језику него и по друкчијој култури. Бугари су од Јужних Словена примили само њихов језик, и то је био једини знак на основу кога су се они убрајали у словенску групу народа. Територија на којој је извршен процес стварања бугарског народа простире се на западу само до реке Искера, на југу до планина Балкана. Ту је била смештена првобитна бугарска држава, и у тој области извршена је асимилација Бугара од стране покорених Јужних Словена. Те своје ставове је заснивао на старим византијским изворима, који су правили разлику између Бугара у наведеним границама и Словена

[86] Оставштина Ј. Цвијића 13.484, 377/4, 24. мај 1918, Лондон.

[87] Т. Ђорђевић, *Македонија*, Панчево 1920.

ван тих граница. У време стварања Словенских држава македонски Словени и даље су остали под византијском влашћу, а затим су потпали под Бугарску. Тихомир Ђорђевић се посебно задржао на том периоду бугарске управе, за које је време избило неколико устанака, чији је резултат било стварање македонске државе. У том периоду Тихомир Ђорђевић налази корене јављања „македонског питања".

Када је у X веку византијски цар покорио целу бугарску државу, под којом се налазила и Македонија, убрзо се ослободила само Македонија, која је себе називала Бугарском. Ђорђевић је то покушавао да оправда налазећи логично објашњење. Наиме, Бугарска је пре пропасти била призната царевина и имала већ државну традицију. Пошто је Македонија имала потребу да што пре буде призната и респектована, она је узела бугарско име и права. Државно име је било јаче од народа и оно је прешло од државе на народ. Од тада су страни писци Јужне Словене почели називати Бугарима. Но, и тада између становништва Бугарске и Македоније прављена је непрестана разлика, како је то забележено и у изворима који то поткрепљују. (По Ђорђевићу *Хроника попа Дукљанина* из XI века наводила је име Македонаца Самуилове државе као Булгаринима, а Бугаре њиховим правим именом Бугарима.)

После пропасти Самуилове државе, Македонија је кратко време остала под бугарском влашћу, али од тада бугарска историја се не поклапа са македонском. Током средњег века Македонија се налазила у склопу српске државе. Турци су освојили Македонију као српску змељу, како је то било забележено и у српским и у страним историјским изворима. Под турском влашћу , за време постојања српске Патријаршије, Македонија је била у њеном оквиру. У многим народним песмама има трагова о учешћу Македонаца у борбама против турског јарма. Ђорђевић од њих наводи само оне из зборника македонских народних песама, које су прикупили бугарски сакупљачи, што иде у прилог веродостојности наведенога.

Анализирајући бугарску пропаганду, Т. Ђорђевић је изнео прве претензије „маштовитих" Бугара, између осталих и одређене идеје Ђорђа С. Раковског и Стефана И. Верковића, који су највише допринели заблуди да је Македонија бугарска земља. У таквим идејама одгајани су и васпитавани млади нараштаји, који су у школама учили да је Александар Велики био Бугарин, јер је био рођен у Македонији, и низ других примера бугарског фалсификовања историје. Подржавани од Русије, дошли су до санстефанске Бугарске, која и није остварена, али је оставила дубок траг на планове о могућности њеног територијалног проширења Бугарске. Њене претензије биле су изражајније када је створена бугарска епархија, под чију су власт дошле и неке српске области. Тек тада је отпочео насилни бугарски утицај и агитациони рад читавог штаба бугарских свештеника у Македонији. Незаштићено становништво, које је годинама живело под терором грчких свештеника, покушало је да нађе заштиту под бугарском епархијом, Но, убрзо је започела бугаризација македонског становништва и, по Ђорђевићу, уништење сваког тамошњег српског трага. После пропасти плана са санстефанском Бугарском, бугарска пропаганда настављена је са још жешћом енергијом. Бугари нису презали да униште ни српске историјске споменике у Македонији.

Тихомир Ђорђевић је у даљем аргументовању историјских чињеница покренуо питање македонских дијалеката у српском језику. Истицао је раз-

лику између бугарског и македонског језика, али је истовремено, сагласно својим полазиштима, указивао на сличност између македонског и српског језика. Ипак, због непознавања филологије, није желео да дубље зађе у то подручје, али је износио мишљење да би даље испитавање и у том правцу користила тадашњим тезама југословенске делегације. Јер, како је примећивао, „најјужнији делови Македоније имају језик ближи нашем књижевном језику но северни", и при томе мислио на говор Лесковчана.

Приликом сакупљања материјала за књигу *Македонија,* Т. Ђорђевић је налазио да су Бугари били свесни чињенице да је територија Македоније и њено становништво туђе.[88] Резимирајући, потребно је рећи да је Ђорђевић унутар богате научне ерудације заступао насупрот бугарској тези српску тезу о Македонији.

*

Тихомир Ђорђевић није дошао на Конференцију мира са неким изграђеним и припремљеним плановима, какве су имали Ј. Цвијић. С. Станојевић, Ј. Радоњић и још неки. Они су о границама нове државе имали сасвим одређене идеје и посебне ставове. Иако није имао разрађене властите планове, Ђорђевић је ипак имао јасна југословенска полазишта за свој рад. Он се подједнако залагао да како јужни тако и северни југословенски крајеви буду обједињени у заједничку државу.

Улога Тихомира Ђорђевића као стручњака при југословенској делегацији на Конференцији мира била је ограниченог карактера. Пролеће 1919. које је провео на међународном скупу у Паризу, било је испуњено вредним радом у оквиру Историјско-етнографске секције, али се он није исказао као један од водећих људи и његов учинак се донекле сводио на технички. Задатке за рад је искључиво добијао, али они су били скопчани са његовим претходним научним интересовањем. Ипак, његов допринос не би смео да буде ни потцењен. Ђорђевићев удео се осетио посебно у разради ставова у питањима: Македоније, Поплука и Влаха. Своја гледишта је углавном заснивао на историјско-етничким принципима и културном наслеђу, али то је према захтевима и с обзиром на карактер задатака настојао да усклади са политичким циљевима целе мировне делегације.

[88] *Исто.*

Mirjana Đukanović

TIHOMIR ĐORĐEVIĆ AT THE PEACE CONFERENCE IN PARIS

The scientific contributions of Tihomir Đorđević to the ethnologic science are known. However, his public activities have not yet been thoroughly studied. Therefore the article deals with his participation at the Peace Conference in Paris, 1919—1920. The study was limited to the period he spent at this Conference. After the retreat of the Serbian army in 1915, Đorđević lived in Italy, France and England. His stay abroad was not accidental, he had certain political duties to accomplish.

Tihomir Đorđević, as an excellent connoisseur of ethnologic conditions on the Balkans, was elected member of the Peace delegation by the prime-minister Nikola Pašić. He worked as expert and technical person in the Historical/Ethnographic Division, the head of which was Jovan Cvijić. He did not elaborate in advance suggestions about new Yugoslav frontiers as did J. Cvijić, S. Stanojević, J. Radonjić etc. He had in mind clear Yugoslav conceptions, pleading for a united state of all south and north Yugoslav regions. Although he was not a leading politician he had a big role in the solution of many questions regarding Macedonia, Šopluk and Vlah areas. He wos always given duties connected with his scientific interests. His conteptions and attitudes were based on historical and ethnographic principles and cultural heritage of the people, and were harmonized with political aims of the Yugoslav peace delegation.

Гласник Етнографског института Српске академије наука и уметности, књ. XXIX (1980)
Bulletin de l'Institut Ethnographique de l'Académie Serbe des Sciences et des Arts, t. XXIX (1980) UDK 323.11 (497.115) (091)

Др *Ејуп Мушовић*

ПЕШТЕР И ЊЕГОВО СТАНОВНИШТВО У ПРОШЛОСТИ

Пештерска висораван је планинско-сточарски предео у југозападном делу Социјалистичке Републике Србије и припада општинама Сјеница и Тутин. То је типична висораван чија се надморска висина креће од 964 до 1569 метара: Делимеђе — 964, Точилово — 1056, Горица — 1173, Суви До — 1197, Маја Баше — 1234, Црни врх — 1321, Маја бунар — 1347, Буђево — 1301, Самоград — 1376, Страшијевац — 1430, Ђурђевица — 1437, Крушчица — 1535, Јеленак — 1569 метара.

Права Пештер је одељена од Сјеничког поља планином Гиљевом, а од рожајског и другог дела тутинске територије Ђерекарским хомаром и Хумом. Од новопазарске општине дели је планина Линаја са својим огранцима, а гранични предели према СР Црној Гори су Корита и Бихор.

Пештер је позната по суровој — изразито планинској клими, с обилним падавинама у већем делу године. Снежни покривач рано западне, а касно се диже и снежни наноси су врло велики. С друге стране, лета, која су релативно кратка, знају бити сушна, и тада је већи део Пештери познат као безводно подручје. Крај је ветровит и врло хладан са најнижим температурама у земљи. Сматра се да је клима на Пештери тако сурова због тога што се овде укрштају сви југословенски ветрови. Због свега тога Пештер је позната још и као „југословенски Сибир".

Због планинског карактера, краткотрајне али бујне вегетације, пештерска висораван је врло погодна за гајење сточарства, нарочито оваца. Од вајкада се овде гајило сточарство у великом броју и ту су прављени познати млечни производи, особито сир.

Пештерска висораван је историјски (у најширем смислу те речи) непроучена и о њој и њеној прошлости мало се зна. У вези са тим истиче се да „Пештер представља једну од најмање познатих области у Европи. Због тога је на картама била представљена белом бојом".[1]

Реч пештер је словенског порекла и њоме се означава крај где постоје пећине (пештере — пећине), и вероватно је отуда дошло име Пештери. Но, није за одбацивање ни претпоставка да име Пештер могло доћи од илирских речи шпеш-тер, што значи претежно мрачно, тмурно. Ово тим пре што се зна да је Пештер у већем делу године обавијена облацима и маглом, по чему је познатија од било којег другог краја у земљи. С

[1] Јевто Дедијер, *Нова Србија*, Београд 1913, стр. 285

друге стране, Пештер није позната и карактеристична по пећинама као што су то други крајеви.

Најновија археолошка истраживања показују да је Пештер била насељена у праисторијско доба Дарданцима, најстарије познатим и вероватно аутохтоним становништвом, и то врло густо, гушће него многи други крајеви у земљи. Академик др Драгослав Срејовић, који је, почев од 1976. године, открио бројне дарданске хумке на Пештери: Глоговик, Делимеђе, Мелаје, Црноча, сматра да Дарданци нису Илири, већ неко аутохтоније становништво[2]. Сасвим је сигурно да је главно занимање Дарданаца који су на Пештери живели пре три хиљаде година, било сточарство.

На Пештери су привремено или стално живели и Римљани, од другог века, а највише римски легионари. О присутности римске популације на Пештери постоје подаци у виду материјалних споменика и народног предања. У селу Бороштици пронађена је римска стела из III века са сигилом: D M S, али су је 1959. Бороштичани уградили у мост на њиховој реци. Има више помена латинских гробања на Пештери и верује се да припадају Римљанима. Предање каже да је брдо Тројан на Пештери добило име по римском цару Трајану који је туда прошао у време похода на Дакију, те да је на том брду имао своје дворе. На врху самог брда и данас се виде темељи некаквог утврђења, али како нису вршена никаква испитивања, о свему томе се ништа поуздано не може рећи.

Сасвим је могуће да су Словени, у време њихове експанзије на Балкан, дошли и на Пештер и сматрамо да су је доста рано населили. Пештер је за њих била привлачна: брдовита, обрасла шумом, неприступачна, јер им је као таква, у условима борбе за опстанак, пружала солидне услове за живот. О томе немамо за сада података, али се то може закључити на основу пописа из XV века, по којима је Пештер доста густо насељена хришћанским сточарима. Међутим, каква је судбина била аутохтоног становништва, Дарданаца и Илира, у периоду римске и словенске експанзије — није познато. Да ли су се они и са Пештери негде повлачили, или су ту остали па су романизовани и касније славенизирани — не зна се, и о томе је тешко било шта рећи.

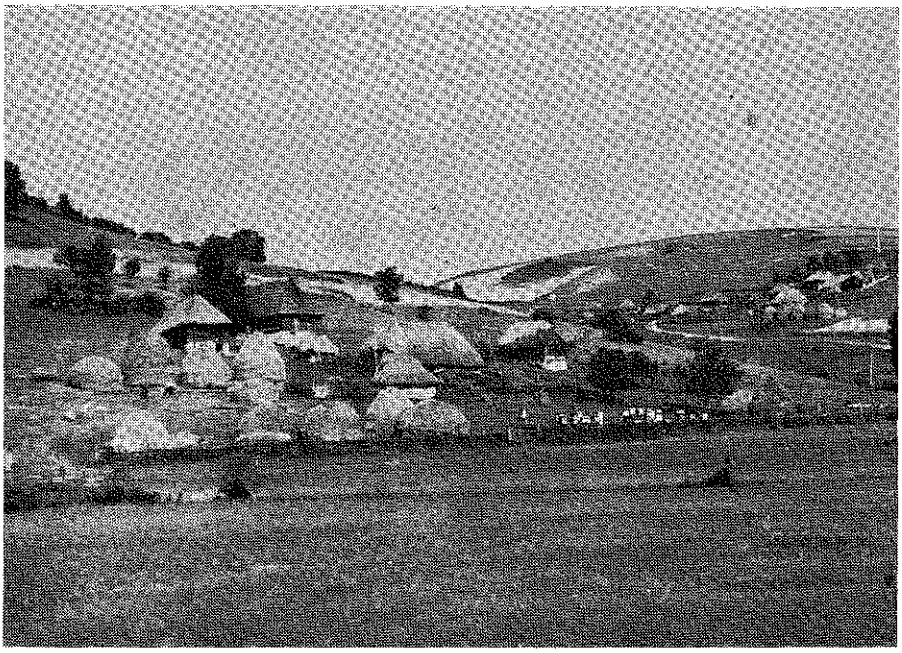
Недостају нам и подаци о Пештери у средњем веку, изузев оних по којима је неколико села у Доњој Пештери припадало манастиру Сопоћани. Такође није познато да се на Пештери налазе било какви остаци споменика материјалне културе који би нас упутили да нешто ближе кажемо о Пештери у средњем веку. Но, без обзира на све то, могло би се закључити да је Пештер морала бити доста густо насељена сточарима у средњем веку. Као изузетно повољно подручје за гајење сточарства, у условима политичке несигурности најглавније привредне гране, Пештер, која је улазила у састав српске средњовековне државе Рашке, морала је бити насељена сточарима. На то нам указују и први турски пописи Пештери из XV века, по којима је она доста густо насељена. Сматрамо да су имена бројних села на Пештери такође из средњег века: Суви До, Бороштица (борова штица — даска), Угао, Лескова, Јеребице, Ђерекаре.

---

[2] Копајући хумке Дарданаца на Пештери, од 1976. године, екипа проф. др Драгослава Срејовића нашла је доста керамичког материјала нарочито урни, металног оружја и накита. Све се то чува у Завичајном музеју у Новом Пазару.

У доба пропасти српске средњовековне државе, дакле, после косовске битке, Пештер је била у саставу области Бранковића. Наводи се да су Бранковићи имали своја ловишта у Ђерекарима (ђерекаре — соколаре).

Непосредно после освајања рашког краја, 1455. године, Турци су извршили попис тих предела и вероватно да је то први турски попис на овом подручју. Ти крајеви, према томе и Пештер, ушли су, званично 1455. године, у састав крајишта Иса-бега Исхаковића, као прве организоване административно територијалне турске јединице у овом делу Балкана. У поменутом попису помињу се и нека села на Пештери насељена сточарима као што су: Ђерекаре, Набоје, Мелаје, Црвско. Пошто су имена пописаних лица у тим селима врло интересантна, а вероватно су словенска, наводимо по неколико од њих.



1 Тип насеља на Пештери

село Ђерекаре: Влкман, Влкоје, Хребељан, Радишин, Бериша, Рахоје;

село Црвско: Поп Радисав, Пуниша, Добровац, Војиша, Угљеша Лукач, Владишин;

село Набоје: Бокачин, Оливер, Тврдиша, Трајко, Мариша, Влкац, Весељко, Херак, Бојко, Радац[3].

Нешто више података о пештерским сточарима пружа нам турски попис из 1585. године, дакле из XVI века. У том попису назначена су села, имена власника ситногрле стоке, имена њихових очева и број ситне стоке на коју се плаћао порез:

[3] *Област Бранковића*, опширни катастарски попис из 1455. године. Оријентални институт, Сарајево 1972. год. стр. 5—6.

Село Шарење:
Живко Радица, Вукомир Димитре, Димитри Вукота, Малина Радина, 475 грла ситне стоке.

БОРОШТИЦА:
Јован оБгдан, Никола Степан, Грбан Беран, Јакинов Пајин, 382 грла ситне стоке.

НАБОЈЕ:
Ранко Бранко, Вук Никола, Димитри Тодор, Радосав Никола, Степан Нико, Петри Осан, Радина Степан, Калин Радина, 1560 грла.

ЂЕРЕКАРЕ:
Радина Димитрие, Ђуро Димитрие, Ранко Димитрие, Никола Радан, Вуксан Радица, Милош Вук, Вукас Мирко, Петри Раденко, Вукашин Ранко, Јован Радина, Никола Јокинов, Владислав Ранко, Вук Вукић, Милош Вукман, 2001 грло.

СУХОДОЛ (СУВИ ДО); ОД МАХАЛЕ ПОП:
Павле поп, Томаш Вукомир, Вукота хаумане, 373 грла.

СУХОДОЛ ОД МАХАЛЕ ВУК:
Војин Радисав, Радина Малин, Санко Оливер, Шиљ Радина, Вукац Радосав, Цветко Војин, 797 грла.

ПЕШТЕР:[4]
Вукота Степан, Кара Јован, Рајин-хаумане, Марко-хаумане, Живко Спужић, Хаумане Пастир, 3 494 грла.

ТУЗИЊЕ НЕМУСЛИМАНСКО:
Михаил Новак, Радосав Мирче, Срб Јован, Јокино Радица, Војко Вук, Фрањо Зано, Михаил Радмалина, Радина-хаумане, Радин Радослав, Врлета Радина, Влајко Радица, 1870 грла.

БРАЋАК:
Бранко Живко, Вук Радко, Ђурић Вукић, Бранко Вук, Павле Ђурашин, Милош Јакоб, Вучина Давид, Јован-хаумане, 816 грла.

БУЂЕВО:
Радица Радосав, Јако Вукић, Радул, Тодор, Петар Рајин, Вуксан Јован, Милош Радица, Вучерин Тодор, Радица Тодор, Недељко Вук, Станиша Радивој, Ранко Бранко, Новица Павле, Радул Ђуро, Малин Иван, Новак Андрија, Срб Радул, Грбан Радко, Стојан-хаумане, 2114 грла.

РАМУШЕВО — РАМОШЕВО:
Дамјан Вук, Врлица Вуксан, Вукале Вук, Вукодраг Марко, Вук Цветко, Радица Димитре, Живко Стојан, Јован Марко, Живко-хаумане, 1760 грла.

[4] Овде је Пештер регистрована као село. Данас није познато да ли је на Пештери постојало село Пештер, већ се тим термином означава крај.

КАМЕШНИЦА:
Радосав Вучета, Јован Радосав, Радул Добрашин, Павле Вук, Радина Дамјан, Дејан Десница, Слав Цветко, 469 грла.

ХРАСНО:
Радица Вук, Ђуро Вучета, Војин Вукац, Радин Вук, Радосав — хаумане, 755 грла.

ЈАРЕБИЦА:
Вук Драгош, Вук Радина, 210 грла.

РУЖЕВИЋ — РЕЖЕВИЋЕ:
Вук Радица, Драгић Милош, Радина Милош, Нико — хаумане, 405 грла.

ЖАБРАН — ЖАБРЕН:
Радина Радивој, Ракоје Вукашин, Комлен Радивој, Мајо Иван, Иван Петре, 290 грла.

МЕЂУГОРЈЕ — МЕДЈУГОР:
Руговин Михаил, Тодор Јанко, Вучерина Милашин, Стахиљић Вукић, Петар Милош, Лазар Огањ, 945 грла.

ГЛОГОВИК:
Павле Радосав, Дабижив — хаумане, Хаумане сп. села 404 грла.

ДЕЛИМЕЂЕ:
Радосав Живко, Петри Радина, 110 грла.

ТВРДОШЕВО:
Вукић Радина, Јован Радица, Јован Милашин, Михаил Милош, Радан Живко, Ђуро Цветко, Јакша Стојан, Јован Радица, Иван Вукић, Михаил Цветко, Вујица Вукан, Симеун Цветко, Радивој Никола, 1507 грла.

ТОЧИЛОВО:
Слав Марко, Јован Марко, Јован Черно, Ђуро Радица, Јован Вуксан, Степан Петре, Радивој Беран, Војин Беран, Војин Цветко, Живко Костадин, Радивој Јован, Поп Степан, Војин Малиновић, Радина Вукота, 2446 грла.

КРЊА ЈЕЛА:
Рајица Драгиња, Мајко Драгиња, Вујица Малишин, Илија Радица, 550 грла.

ДОЛЊЕ ТОЧИЛОВО:
Вукић Радина, Милашин Никола, Павле Дане, Вук Вукашин, Удова Јовица, Радул Мајко, Добрица Радина, Рајица Панева, Радман Кузман, 1081 грло.[5]

---

[5] *Hamid Hadžibegić,Званични подаци о сточном фонду на подручју Новог Пазара (Трговишта и Вихора из 1585.*, Историјски записи, год. XXII, књ. XXVI, 4, Титоград 1969. стр. 591, 592, 593, 594, 595, 596).

Из ових података се види да је Пештер у XVI веку била доста густо насељена сточарима. Ово тим пре када се зна да су у овај списак ушли само они сточари који су гајили ситно грлу стоку. Интересантно је да су неки имали велики број ситногрле стоке, као што је Јован Черно из Точилова, који је имао 350 грла.

У XV веку на Пештери, претпостављамо, није било муслиманског становништва, јер га нема ни у пописима. Неки мисле да муслимански сточари нису пописивани, јер као такви нису били опорезивани. Не знам колико би то за Пештер било прихватљиво, јер се у пописима из XVI века међу опорезованим Пештерцима налазе и муслимански сточари.

2 Катун на Пештери

Међу бројним хришћанским сточарима XVI века на Пештери се помињу, иако веома ретко, и муслимански. Тако се помиње немуслиманско Тузиње, што значи да је постојало и муслиманско. У селу Драгојловићу помиње се: Синан Ахмед; у Црвску: Сефер Абдулах, у Барама: Мехмед Абдулах и Пири Хазир[6]. Ови подаци су нам драгоцени, јер на основу њих можемо претпоставити да је процес исламизације текао и на Пештери у XVI веку. Наиме, овде се помињу: Сефер Абдулах и Мехмед Абдулах, што значи синови Абдулаха, а у преносном значењу то значи они који су исламизирани. Према томе, у питању су Муслимани, а не Турци или неко други. С друге стране, ови подаци су интересантни и због тога што су то ретки помени муслиманских сточара који су ушли у попис, а то значи да су плаћали порез и на крају податак заслужује пажњу и због тога што нам говори да су Муслимани и у XVI веку живели на селу, што је реткост. Познато је да су

[6] Х. Хаџибегић, цит. дело, стр. 592, 593, 609.

Муслимани највише живели по градовима и да је већина оних који су раније живели на селу чим приме ислам, долазила у град.

Података о Пештери у XVII веку за сада немамо, али се може закључити да су и у XVII веку на Пештери живели хришћански сточари. Такав закључак се може извући из ранијих пописа, а и из фрагментарних описа што нам их је оставио турски географ Хаџи Калфа из XVII века. Он каже да у Бихору (гранични крај Пештери) живе Срби и Арбанаси, а у Рожајама само Срби[7]. Под Рожајем се у Хаџи Калфино време подразумева цела територија, а данашњи градић Рожаје звао се Трговиште. Тако мисли Глиша Елезовић. Пошто је Пештер у то време припадала Рожају, а ово скадарском пашалуку, податак Хаџи Калфе, кога смо цитирали, може се односити и на Пештер.

Поседујемо податке по којима пештерски сточари нису били баш миљубиви у XVI и XVII веку и бавили су се хајдучијом. Тако је Лефевр, који је 1611. године пропутовао дубровачким путем, пролазећи од Сјенице према Новом Пазару, записао: „Ово поље (сјеничко) је окружно планинама и пространо је до неких шест миља. На њему према југу има каравансарај, али како се он налази близу планина које достижу Албанију, пуну разбојника, наш малин (вођа кирџија), побегао је с тога пута, па уместо тога да крене низ планину на десно, одабра пут у лево и ми ноћисмо на ливади...[8]

3 Последња сеоска породична задруга у селу Рашковићу која броји 44 члана, а чији је домаћин Сједовић Алија

Велики рат што га је водила Турска са Аустријом и Мађарском од 1683. до 1699. године имао је изузетно тешке последице по становништво Србије и Новопазарског Санџака. (Новопазарски Санџак, коме је тада вероватно припадала и Пештер, био је у оквиру босанског пашалука.) Уз велику

[7] Хаџи Калфа, *О Балканском полуострву*, „Споменик" XVIII, СКА, Београд 1892.

[8] Радован Самарџић, *Београд и Србија у списима француских савременика XVI и XVII века*, Београд 1961 (Лефевр), стр 156.

помоћ устаника из Старог Влаха, устаничког језгра, Аустријанци и Мађари су потисли Турке дубоко на југ. Тада су, више него икада раније и касније, страдали санџачки градови: Нови Пазар, Бијело Поље, Пријепоље. Многи од тих градова су били претворени у прах и пепео, а њихово становништво је тада практично нестало. Муслиманско становништво се у једној, до сада мало познатој, масовној сеоби повукло према југу допирући до Цариграда а српско се прикључило сеоби Срба под Арсенијем III Чарнојевићем. Српски историчари који су се бавили проблематиком прве сеобе Срба, сматрају да се из новопазарског краја придружило Арсенију III Чарнојевићу око пет хиљада хришћана.

У то време, одређеније, око 1689. године, опустела је и Пештер и сасвим је могуће да на њој није нико остао да живи, а и записано је да се „Стари српски живаљ иселио са Пештери за време сеобе Чарнојевића"[9]. Према томе, већина пештерског становништва се иселила 1689. године и отишла преко Саве. Међутим, сасвим је извесно да је много Пештераца изгинуло у том дуготрајном рату, и да их је много помрло од заразних болести и глади које су тада харале у читавом овом крају.

Већ смо истакли да не можемо рећи коме је Пештер припадала у административном смислу у време турске доминације. Час је била везана за скадарски, а час за босански пашалук. У сваком случају, у том граничном пределу поменута два пашалука и није било неке строге границе, па су поменуте нејасноће и нормалне. Крајем XVII и почетком XVIII века господари Пештери су били Махмудбеговићи. Из те познате бетовске куће[10] било је доста врло еминентних политичара, међу њима и Худаверди Махмудбеговић, скадарски везир. Свакако да им је Пештер доделио султан за изузетне ратничке заслуге. Из тога што је Пештер припадала Махмудбеговићима може се закључити да је она почетком XVIII века била у оквиру скадарског пашалука. Томе иду у прилог и насељавање Пештери почетком XVIII века, које је извршено, како ћемо то видети, по налогу скадарског везира.

У једном документу пише да је „Пештер 1721. године, била прикључена Босни и стављена под Нови Пазар"[11]. И касније, у XIX веку, има доста нејасноћа око тога коме је Пештер припадала. Тако су се око ње, тридесетих година XXI века, грабили пећки и призренски паше[12], што ће рећи да је припадала скадарском пашалуку. Одмах после тога, 1832. године, Пештер је подељена, па је једна половина припала рожајској, а друга новопазарској кази. Највероватније да се од тада, како бегови Пештери, јављају бихорски Хајдарпашић и Ђорвоићи.

Турским властима и пећким Махмутбеговићима било је стало да што пре населе Пештер и било са ким, је од ње, пусте и ненасељене, нису имали никакве користи. С друге стране, Пештер, таква каква је била, добро је дошла турским властима да решавају и нека друга своја питања, посебно политичко подређивање Малисора.

---

[9] *Енциклопедија Југославије,* VI, Загреб 1965. г., стр. 471.

[10] По једној верзији, пећки Махмудбеговићи су потомци исламизираних Црнојевића.

[11] Ј. Радонић, *Римска курија и јужно-словенске земље од XVI—XIX века,* САН, Београд 1950, 538.

[12] Е. Мушовић, *Нешто о Хотима и Хасану Хоту,* „Сеоски дани С. Вукосављевића", Пријепоље 1975.

Позната су и одређена настојања Турака да омогуће повратак неких српских породица, које су се 1689. године повукле преко Саве. Тако је велики везир Мустфа-паша Ћуприловић објавио 1689. године „да ће се предати забораву све грешке које су Срби за време рата учинили и да се сваки може слободно вратити из емиграције у року од шест месеци", а ко се не врати, биће му имање конфисковано. Одмах потом и наредба Хусеин-паше Ћуприлића обећавала је ослобођење пореза оних Срба који се буду вратили на своја згаришта[13]. Међутим, није познато и мало је вероватно да се неко вратио на Пештер, али је познато да је Пештер насељена Климентама, а са њима или непосредно после њих и Шаљама, Хотима, Шкрељима (Шкријељи).

Турске власти су непрестано имале великих неприлика и проблема са малисорским племенима, посебно Климентама, у Албанији, јер се они нису дали лако покорити, а и када су били покорени, никада нису били поуздани нити послушан елемент.

О томе ко су Клименте — у југословенској историографији постоје различита мишљења. Милан Шуфлај сматра да име моћних Климената — Клименти — долази од византијског утврђења Клементијана, које се налазило на путу Скадар—Призрен[14]. Неки чак мисле да су они албанизирани Словени, што је без дубље анализе и чвршће документације тешко прихватљиво. По професору М. Барјактаревићу, Клименте су највеће малисорско племе, чији је завичај у изворном делу Цијевне у Проклетијама[15]. Клименте се деле на седам родова: Селце, Вукли, Никај, Унтај, Мартиновићи, Букови и Лапи[16].

Ма колико били различити подаци о месту одакле су Клименте и о њиховом пореклу, што није предмет ове теме, они су у једном јединствени: да су Клименте били храбри, борбени, вични ратничким вештинама. О њима бискуп Петар (XVII век) каже да су бунтовно расположени према Турцима, да живе од пљачке, али да пазе да се не огреше о католике, пошто су и сами били католици, те да су бистри и спремни на крвну освету. „Клименти из својих упоришта излијећу и пљачкају турско становништво. Од њихових упада (почетком XVII века око 1617. године) нарочито је тешко страдао Нови Пазар са околином. Зато цијела земља упути једну делегацију на Порту ‚да се жали на насиља које им чине побуњени Клименти и други сусједи' ".[17]

Надбискуп Змајевић Вићентије јавио је 1708. године: „Чудо је доиста да Клименте, не траже ништа друго него само пушчаног праха и олова, и ако су вечито гладни". У једном опису климентских жена пише: „Арнаутке као нове Амазонке спретно и вешто рукују оружјем."[18]

---

[13] Т. Ђорђевић,*Становништво Србије после Велике сеобе Срба 1960 (Годишњица Н. Чупића,* књ. XXXVI, Београд 1927., стр. 20).

J. Томић, *Десет година из историје српског народа и цркве под Турцима,* Београд 1902. 204—205.

Х. Хаџибегић, *Главарина у Османској држави,* Оријентални институт Сарајево, Посебно издање IV, Сарајево 1966. стр. 102.

[14] Др Милан Шуфлај, *Срби и Арбанаси,* Београд 1925. 60

[15]М Бајракатевић, *Ругово,* САН, Прво одељење *(Насеља и порекло становништва,* књ. 36, Београд 1960. стр. 175).

[16] J Радонић, *Римска курија..*, 514

[17] Г. Станојевић, *Југословенске земље у млетачко-турским ратовима XVI —XVIII* в., Београд 1970. стр. 192.

[18] J. Радонић, *Римска курија,* 295, 519, 528.

Навикли на један патријархалан начин живота у коме су обичаји замењивали законе, Клименте су се веома тешко уклапали у нове захтеве, без обзира ко их наметао и одакле су долазили. Као ретко ко били су будни чувари традиционалног наслеђа. Због свега тога, а у условима тешких економских неприлика, борба за аутономност и изолованост била је њихова преокупација. У томе треба тражити и разлоге што су настојања турских освајача да их покоре и чвршће вежу за себе углавном остајала без већих успеха.

Климентама као најбројнијем малисорском племену били су у свему слични и остали Малисори: Шаље, Шкреље, Хоти, а изузетно драгу песму поклонио им је Љубомир С. Петровић[19].

Турци су организовали честе походе против Климената са намером да им наметну власт, да их покоре и умире, али су се ти походи, у највећем броју случајева, завршавали без успеха. Насупрот томе, Клименте су се понашали онако како су им одређене прилике диктирале и интереси налагали. У пљачкашким походима против Турака угрожавали су Скадар, Плав, Пећ, Нови Пазар, па чак и Скопље.

У акцијама против Турака Клименте су се удруживали са брдско-црногорским племенима. Но, било је случајева да су заједно са Турцима учествовали против Црне Горе, Брда и Боке. Тако су заједно са Али-пашом Ченгићем учествовали у походу на Котор 1651. године, а затим у походима Сулејман-паше Бушатлије на Црну Гору[20].

Аустро-турски рат 1683—1699. године, у коме су Аустријанци, уз помоћ домаћих устаничких снага, потисли Турке до Кичева, донео је Турцима бројне и велике неприлике. Због тога су Турци, пошто су преузели иницијативу у рату, били веома осиони, као никада раније, према хришћанима, јер су ови у току рата пружили руку сарадње Аустрији. Тада је био врло изражен турски терор према њима, па према томе и према Климентама и осталим Малисорима, и против њих су организоване казнене експедиције.

---

[19] МАЛИСОРИМА
Сапрти са свих страна
ту ђе соко савија гнијездо
и слободу наоди
нађосте уток.
Слобода ваша
и не бјеше
слободни у немаштини
сити у глади
прибијени уз литицу
уз опрез
Неуко уки
служили сте
образу,
на со
и хљеб
дату ријеч
чували
Брзи
на погибију
за част.
Улазите
слободни у слободу,
у своју баштину.
(Из збирке *Бразда гори*, издање НИП „Побједа“ 1975.)

[20] Ј. Томић, *О Арнаутима у старој Србији.*

Тадашњи скадарски везир Худаверди Махмудбеговић организовао је 1700. године, поход на Клименте, озбиљнији и организованији од свих ранијих похода које су Турци организовали против Малисора. После великих напора, Турцима је успело да опколе Клименте у Брдима, област Епаја код Скадра, и да их тако опкољене држе више месеци. Када су Клименте остали без животних намирница, нарочито без соли, због чета је стока почела масовно да им цркава, истакли су беле заставе. Тада им је Худаверди Махмудбеговић диктирао услове које су Клименте тешка срца прихватили и, како другог избора није било, морали су да напусте своја згаришта и да иду у далеку Пештер, за коју до тада нису били ни чули. Добро наоружани турски аскери опколили су масу Клименти, свих доба и узраста, њихов целокупан сточни фонд и, направили дугу колону, упутили се преко плаво-гусињског краја ка Пештери. Било је то равно 1700. године, када је, како то наводи Јован Томић, на Пештер досељено 270 климентских породица. Надбискуп Змајевић је записао да је 1705. гоине на Пештери било 251 кућа католичких Климената.[21]

Вероватно сви Клименте који су тада расељени из Епаје нису дошли на Пештер, већ је некима успело да се задрже на одређеним местима где им се, на путу од Епаје до Пештери, за то указала прилика. Сасвим је могуће да се добар део Климената тада задржао у Ругови, где данас живи око 250 њихових породица — вероватно њихових потомака.[22] Потомака Климената од тада има и у плаво-гусињском и рожајском крају, и то у великом броју.

Да ли је пре 1700. године било Климената у поменутим подручјима — тешко је тврдити, без обзира што нам неки помени наговештавају и такву могућност. Тако се Клименте, досељене из Селца у Алабанији, помињу у Рожајама 1697. године. Могуће је да је овај податак грешком унет, јер су га 1721. године забележили католички мисионари у Камешници код Сјенице, вероватно по усменом казивању. Да ли су Албанци ,који су били у Бихору пре 1700. године, које помиње Хаџи Калфа, Клименте — не зна се.

Неки мисле да су бројни Клименте, пошто су били растерани из Епаје, прво населили горње Полимље, па да се једна група одатле преселила у Ругову, а да су потомци оних који су ту остали у Вусњу и Мартиновићу[23].

Насељавајући Клименте на Пештер, Турци су постигли два основна циља: ослободили су се у Албанији сталне опасности од немирних и бунтових Климената и населили су пусту и ненасељену Пештер. На Пештери, где су услови за живот нарочито климатски, били много неповољнији од оних у Албанији, могућност да се Клименте држе у покорности биле су веће. У једном документу из 1705. године пише: „Порта је на Пештер преселила Клименте да би их имала више под руком и привикла на сточарско занимање и да би умањила прилику за крађу и отмицу".[24]

Са Климентама, који су били католици, дошли су и католички свештеници. Но, на Пештер су долазили папски мисионари који су обавештавали папску столицу о стању и броју католика на Пештери. Свакако им је било стало да се католичанство одржи код њих, јер су знали да су, у новим

[21] J. Радонић, *Римска курија*..., 514

[22] Проф. др Мирко Барјактаревић је регистровао у Ругови: 341 кућу Клименти, 20 кућа Шкријеља, 12 кућа Кастрата и 12 кућа Шаља. Он истиче како су се сви они овде населили почетком XVIII века (др М. Барјактаревић, *Ругова, стр. 177)*

[23] Андрија Јовановић, *Плаво-гусињска област*, 423, 484, 485.

[24] J Радонић, *Римска курија*..., 515.

условима и на новој територији, на удару исламизацији. Једна таква мисија обишла је Пештер већ 1702. године, и о свом путу послала извештај Риму.[25]

Пошто су се веома тешко прилагођавали на нове услове живота, а притиснути носталгијом за родним крајем, Клименте су у више наврата покушавали да се врате са Пештери у Албанију, Наводи се у извештајима да их се, 1707. године, вратило 147 породица са 1362 члана. Са собом су потерали 30 000 грла оваца и 4 000 крупнороге стоке. Испред те тада формиране колоне, која се по беспућу враћала према Алабанији, оним истим стазама којима су седам година раније дошли на Пештер, ишло је четири стотине наоружаних мушакараца и три стотине жена. На том тешком и исцрпљујућем путу чекале су их турске заседе, али је све било узалуд: пут је био обојен крвљу, и тај део Климената се вратио у Алабанију.[26]

Сматрајаћу да су за повратак једног дела Климената у Албанију криви католички свештеници, Турци су, према извештајима надбискупа Вићентија Змајевића од 1708. године, порушили зграду католичке мисије — цркву, на Пештери, и опустошили насеља на Пештери која су напустили Клименте[27]. Не зна се где је на Пештери, у ком селу, била та зграда католичких мисионара. Можда у селу Камешници, где је било највише Климената и где су мисионари који су долазили из Рима највише боравили, а можда и у Углу где је, почетком XVIII века, подигнута џамија, по усменој традицији, на темељима латинске (католичке) цркве.

Године 1711. вратило се са Пештери још педесетак климентских породица у Албанију, тако да је на Пештери остало 186 породица, и већина данашњих становника Пештери њихови су потомци.

Почетком XVIII века на Пештери се помињу, поред Клименти, и друга малисорска племена: Шкријељи (Шкреље), Хоти и Шаље, али, судећи по извештајима, они су били у мањини у односу на Клименте. За сада се сигурно не зна када су дошли на Пештер, мада постоји велика вероватноћа да су дошли заједно са Климентама. Могуће да су досељени и непосредно после Климената, али свакако прислино. Тако у извештајима католичких мисионара из 1721. године на Пештери се, поред Климената, помињу још и Шаље, Шкријељи, Кучи. Истјини за вољу, они се узгред, уз Клименте, помињу доста бојажљиво и истиче се да су многи од њих муслиманске и православне вере. Католички мисионари, чије је седиште било у селу Камешници од 1718. до 1721. године, извршили су попис села на Пештери. Они су пописивали само католичка домаћинства и истицали да су све то Клименте. Међутим, што ћемо и касније истаћи, они су ту знатно грешили јер, католици нису били само Клименте већ и Шкријељи, Хоти, Шаље, а то значи да је и ових других, осим Климената, било доста на Пештери. Но, остаје чињеница да Клименте после 1700. године више нису долазили на Пештер, а ови други, особито Шкријељи, долазили су и касније, из Ругове на пример, па чак и у XIX веку. Долазили су овамо да напасају стада у летњим периодима па се многи нису више ни враћали. На пример, многе Шкријеље у Бороштици и данас зову Руговцима. То је случај и са Хотима, који су раније били насељени по Црној Гори (колашински крај) и после 1878. године дошли су на Пештер и у суседне крајеве.

---

[25] Исто, стр. 503.
[26] J. Томић, *О Арнаутима.*
[27] J Радонић, *Римска курија* . . , 503.

Подаци о католицима на Пештери почетком XVIII века налазе се у Гавриловићевим исписима из Ватиканског архива, који се чувају у Архиву Српске академије наука и уметности у Београду. Делимично их је обрадио Богољуб Петковић и објавио под насловом *Један документ о броју католика на Пештери крајем друге деценије XVIII века.* Ти подаци су изузетно драгоцени за Пештер и његово становништво, и зато ћемо се на њима задржати:

Село	Камешница	39	породица	410	лица
„	Међугор	13	„	99	„
„	Аливеровиће	5	„	41	„
„	Расно	4	„	30	„
„	Тузиње	14	„	85	„
„	Растеновиће	13	„	75	„
„	Крња Јела	6	„	74	„
„	Угао	20	„	166	„
„	Лекова	12	„	99	„
„	Брећак	3	„	35	„
„	Девреће	2	„	16	„
„	Шароње	1	„	3	„
„	Глоговик	6	„	72	„
„	Гујуће	1	„	12	„
„	Гуцевиће	2	„	17	„
„	Росуље[28]	4	„	23	„
„	Драгојловиће	2	„	16	„
„	Штаваљ	3	„	14	„
„	Брњица	2	„	18	„
„	Цетановиће	9	„	95	„
„	Дружиниће	7	„	65	„
„	Дуга Пољана	5	„	35	„
„	Буче	3	„	46	„
„	Коњари	5	„	28	„
„	Жирче	4	„	28	„
„	Ковачи	3	„	17	„
„	Паљево	3	„	15	„
„	Црниш	2	„	12	„
„	Радоховци	2	„	16	„

Ово су села на Пештери и у њеној непосредној околини. Међутим, католичким Малисорима били су насељена и села око Новог Пазара: Глушци, Вучја Локва, Јаничари, Лукаре, Мекиње, Долац, Себечево, а у предграђу Новог Пазара било је 12 климентских католичких породица. Камешнички мисионари наводе да су и села око Рожаја била насељена католичким Климентама: Малиндубрава, Шпиљани, Башча, Баре, Његуши, Заворти, Богаје, Зоглава, Врбица, Бић, Буковица. У њима је регистровано 44 породице са 237 лица, док је у Рожају било из рода Селце осам климентских кућа са 58 становника католичке вероисповести.

[28] Село Росуље на Пештери не постоји, али постоји део Сувог Дола, у коме нема насеља већ су пашњаци који се зове Росуље па претпостављамо да је у питању тај локалитет.

Број Климената је био знатно већи од овде наведеног због тога што многа села која су наведена у попису нисмо могли идентификовати као што су: Скутри, Стетиано, Грсеница и сл., па их нисмо ни унели.

Иако мисионари говоре да су пописали само Клименте, којих је било свакако највише, данас се сигурно може тврдити да су они у ту категорију стрпали и друге Малисоре: Хоте, Шаље, Шкријеље. Тако се зна да су Црниш, Пољево и Коваче насељавали Хоти, и у традицији је очувано да су становници тих села потомци три брата Хота. То је случај и са селима: Жирче, Смолића, Кониче, које су населили Шаље. Због свега тога врло је тешко рећи ко је коме тада припадао било којем од тих племена, јер су, с обзиром на чињеницу што су били католици, сви трпани у један кош и истицани као Клименте, а у ствари су сви Малисори и становници Пештери од почетка XVIII века. Срећна је околност што се до скоро веома добро знало у којим све селима живе потомци Климената, Шкријеља, Шаља и Хота. Интересантно је и то навести да се та племена, њихове породице нису много мешале, већ су према племенској припадности насељавали села.

Најбројнија климентска братства која су населила Пештер били су Вокље, насељени у Углу, Тузињу, Расну; затим Никче у Долићу, Крњој Јели; Мурићи у Браћаку; Мартиновићи у Јеребицама. Они су током времена узели нова презимена: Љајићи, Пљакићи, Гицићи, Балоте, Нокићи и сл. Мурићи су најдуже, па и до данас у великом броју очували своје старо презиме (по Мурији у Албанији), док је свега неколико породица у селу Липици задржало старо презиме: Клименте. Од других племена Шкријељи су очували старо презиме, затим и Хоти, а Шаље су га потпуно изгубили. Са тим презименом живи само још једно лице у селу Пленибабама: Заим Шаља, али без потомства. Но, код већине потомака ових племена чува се традиција о томе коме су раније припадали, односно чији су потомци.

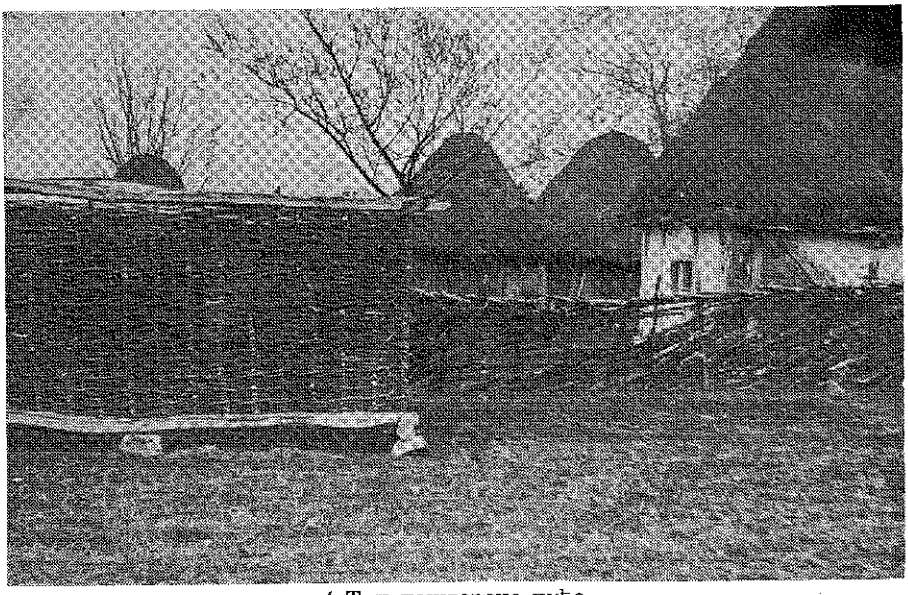
Већ смо истакли да католички мисионари наводе да је на Пештери поред Климената било и Шкријеља, Хота, Шаља, и Куча, али, они наводе да су многи од њих припадници муслиманске и православне вере (D'ottomani e shismatici), што би требало да значи да су они, а не Клименте, били спремнији на промену вере. Но, да се мало и на њима задржимо.

Најбројнији су, после Климената, били Шкријељи, и њихових потомака има и данас на Пештери веома много. Право презиме им је Шкреље, али их већ мисионари називају Schirielli, а данас им је уобичајен и јединствен назив Шкријељи. Они су малисорско племе које је живело у суседству са Климентама и Кастратима[29]. Професор др Мирко Барјактаровић претпоставља да Шкријељи нису дошли на Пештер из Ругове, већ директно из Малесије, јер их је на Пештери више него у Ругови. Међутим, то би се могло односити на Шкријеље који су населили Доњу Пештер, којих је тамо веома много и они су старо презиме оставили и узели нова, али не и на Горњу Пештер (Бороштица, Градац), који су задржали старо презиме и знају да су досељени из Ругове. Народ их још понекад зове Руговцима.

По доласку на Пештер Шкријељи су основали село Шкријељи, а они на Горњој Пештери посебно, знају да су Шкријељи и доста су очували свој народносни идентитет, језик и обичаје. То није случај с оним Шкријељима који су населили села у БиХору: Муровац, Дашча, Ријека, Савин Бор[30], као ни са онима који су раније примили ислам па почели да долазе и трајно

[29] Др Мирко Барјактаровић, *Ругова*, СИН, Београд 1960, 176.

[30] Др Милисав Лутовац, *Бихор и Корита*, Београд 1967, 83.



4 Тип пештерске куће

5 Обрада земље на Пештери

остају у Нови Пазар. Неки од оних који су дошли у Нови Пазар, а то је случај и са потомцима Климената, Шаља па и Хота, током времена стекли су знатан углед у граду и имали су своје читлуке по околним селима.

Неки историчари деле Куче на црногорске, албанске и албанизиране. На Пештери и данас живе бројни потомци Куча, они који су исламизирани,

а оних који су остали православци знатно је мање. Њих такође има у великом броју у Рожају, Бихору, Бишеву, Тутину и у новопазарском крају. И они су стари становници ових крајева, или већина њихова, јер се помињу у поменутим крајевима почетком XVIII века. Кучи су доста рано примили ислам (они који су то учинили), вероватно пре Климената. То, с једне стране, говори о томе да би они могли бити најпре црногорски Кучи. У традицији Муслимана, потомака Куча, стоји да су црногорског порекла. Они нису никада говорили албански, већ су и после исламизације задржали српскохрватски језик: Куртовићи у Ђерекару, Кучевићи у Жабрену, Бишевци, Хамзагићи у Тутину, Ганићи и друга братства — потомци Куча у Рожајама. Чак су са поносом истицали да су Кучи, старином из Црне Горе, што није био случај с онима другим који су исламизирани и који су помало постиђено гледали на своје раније порекло. Исламизирани Кучи су настојали да се не мешају са другима. То је врло изражено на примеру Рожаја. Првобитно су ову варошицу чиниле две махале: махала исламизираних Куча и махала исламизираних Климената. Свака од тих махала имала је своју џамију, своје гробље и нису се чак доскоро међусобно узимали (женили). Би ло је случајева да човек преживи век од осамдесет година, рођен и одрастао у једној махали, а да ногом није корачио у другу махалу. Слично је било и са селом Жабреном, где живе Гицићи, исламизирани Клименте; и Кучевићи, исламизирани Кучи.

Ношња им је била слична, заједничка и углавном албанска. Био је то разлог што их путописци нису много разликовали. Тако је Кабога 1707. године, путујући од Сјенице према Новом Пазару, записао да је наишао на мноштво села „Пипера и Куча најљуће чељади Арбанашке".[31] Неки Муслимани-Кучи, као они у Лескови, и до данас су задржали презиме Кучи, али су говорили албански. Биће да је то због тога што су у том селу већину становништва чинили Шкријељи, па су они од њих примили језик. Албански су говорили и Зукорлићи у Орљу, а Александар Гиљфердинг наводи да се албански говорило и у селу Чмањку где живе исламизирани Кучи. Сретен Вукосављевић истиче да су бројни Кучи на Пештери албанизирани. Он вероватно мисли на ове примере које смо истакли.

Клименте се нису такло лако мирили са турским властима и на Пештери, већ су наставили са својим ранијим навикама. Као припадници католичке вере, а у условима када су притисци на њих да се исламизирају били све већи, без обзира кроз које се форме одвијали, Клименте су заједно са осталим хришћанима: Пиперима, Бјелопавлићима, Васојевићима, Кучима, Дробњацима масовно учествовали у борбама бротив Турака. Најмасовније су учествовали у рату од 1737—1739. године, кога су против Турске водиле Аустрија и Русија. Има података по којима су Клименте одиграле одлучујућу улогу и помогли Атанасију Рашковићу и аустријском генералу Лентулу да заузму 1737. године, Нови Пазар, јер је те године приспео извештај у Дубровник у коме пише да су Клименте ослободиле Нови Пазар и ту развили руске заставе[32]. Чињеница да се са наше територије, испред нове турске експанзије повукле 1737. године према северу 500 Климената и 300 Срба говори о озбиљности климентских акција у поменутом рату. Вођа 500 Климената, који су се 1737. године по-

[31] Лујо Војновић, *Кабога*... Споменик СКА XXXIV, Београд 1898, стр. 220.

[32] Др Винавер, *Нови Пазар и околина*, Београд, 1969, стр. 185—186.

6 Свирач на народном сабору на Пештери

вукли према северу испред турске инвазије, звао се Биц Вата. Они су тада прешли Саву, али се један део, не могавши да се прилагоди тамошњим приликама, вратио. Они који су се вратили касније су исламизирани и током времена изгубили своја етничка обележја. Потомци оних који су остали да живе у Срему, населивши села Јарак, Хртковац, Никинце, остали су католици, али су и они изгубили своје етничко обележје и претворили су се у Хрвате и Србе[33].

Може се рећи да се пештерски Малисори, чак ни онда када су били исламизирани, нису тало лако мирили са турским властима. Бунили су се и устајали против њих нарочито када би им били повећани порези, и за то плаћали крвав данак.

[33] М. Ристић, *Стари Влах*, 197—204.

Један од најнемирнијих периода у овом делу Балкана биле су тридесете године прошлог века, када су против реформи Султана Махмуда II устали Босанци са Хусеин-капетаном Градашчевићем и Албанци са Мустафа-пашом Бушатлијом, скадарским везиром. Њима су се тада у великом броју прикључили и Пештерци[34]. Хасан Хот, пештерско-бихорски забит, подигао је тада кулу у Сувом Долу, која је постала симбол тиранија тога доба. Од тада погубљених Пештераца формирано је гробље, недалеко од поменуте куле[35].

Већ смо истакли да је, од XVIII века, на Пештери, а затим и у читавом Новопазарском Санџаку било веома много Куча, Пипера, Васојевића, Бјелопављића. На Пеште ри су њихови потомци, у већини, исламизирани и они тамо, а и шире од Пештери, и данас живе такође у великом броју. Много је мање оних који су остали а да се нису исламизирали, јер су се у XIX веку иселили у Шумадију. Тамо су почели да одлазе особито после 1809. године, јер су услови које су им нудили Карађорђе, Милош, Михаило и други српски владари били повољни и прихватљиви, а поред тога они су отишли да живе тамо где више није било турске власти или где је она нестајала. Те особе Срба према Србији биле су у толиком броју да је Јован Цвијић налазио у готово сваком селу Шумадије досељенике са Пештери и из Сјенице.

Уз такве услове, које смо навели, свакако треба истаћи и оне политичке, који су у Санџаку у XIX веку били врло неповољни. Као што је познато, Карађорђев пут у Санџак 1809. године, када је однео две значајне победе: на Сјеници и Сувом Долу, био је пропраћен великим крвопролићем, особито на Сјеници. После повлачења Карађорђа, ситуација је постала још несношљивија и свако исељавање са једног тако политички ровитог подручја у оно време је значио спас.

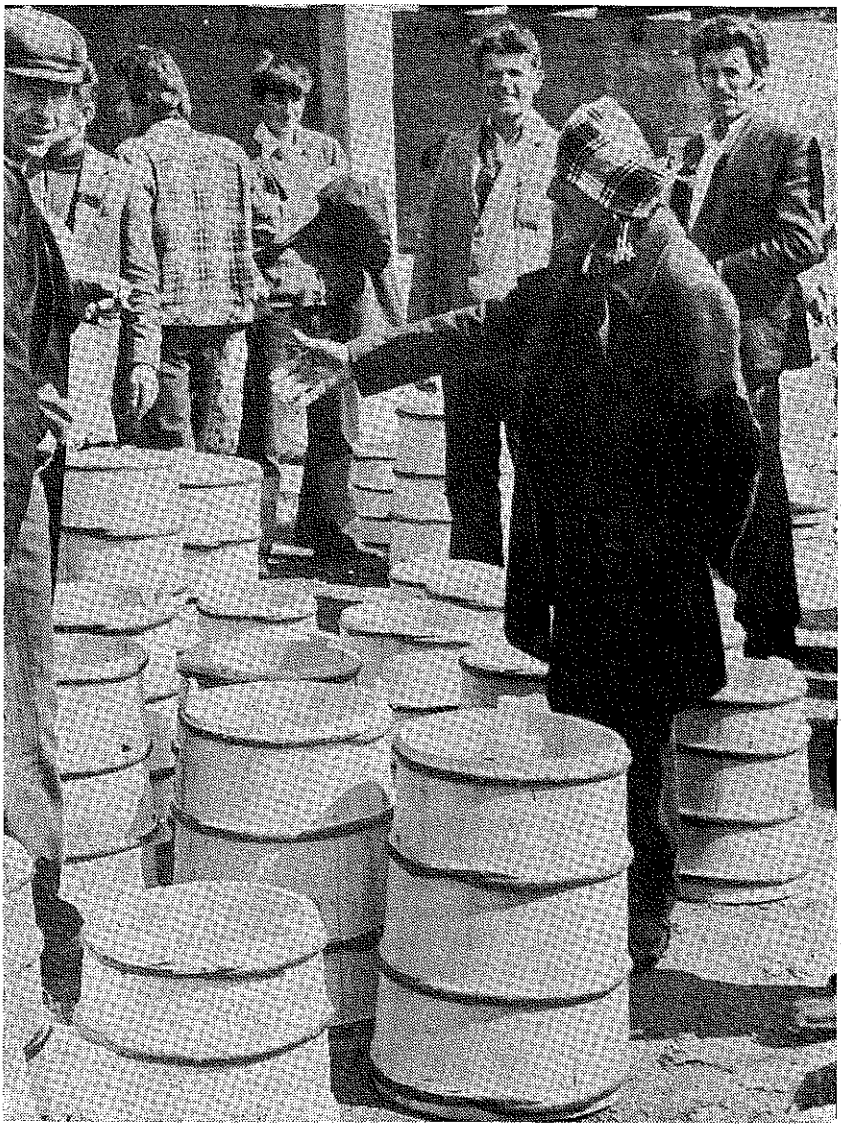
Сада Срба на Пештери има у неколико села: Буђево, где живе само Срби, Суви до, Дујке. У сјеничком крају има их много више. То су углавном потомци досељеника из Црне Горе, који су овамо дошли у XIX веку и населили се као чипчије на поседе бегова Хајдарпашића, Ћоровића, Чавића.

Миграције и имиграције пештерског становништва у XIX веку знатно су утицале на његову структуру. Наиме, раније српско становништво иселило се, почев од 1809. године, у Шумадију, а после 1876. године и у: Топлицу, Јабланицу, Куршумлију. Санџачким Србима је граница према Србији, која се налазила на Јавору и у Рашки, била врло близу, па су је без великих напора брзо и лако прелазили. Управо је тај одлазак био тако велики да је постојала могућност да српски живаљ буде јако проређен у Санџаку. Био је то разлог што су Карађорђе, Милош и Михаило често затварали граничне прелазе, и своје апеле да се насели Шумадија често и брзо повлачили. Но, то није толико погађало санџачке Србе, јер им је близина границе омогућавала прелаз, и они су се углавном иселили. Према Србији, а на позив српских владара и на примамљиве услове које су

[34] М. Костић, *Устанак Срба и Арбанаса у Старој Србији*, „Гласник" СНД, књ. VII—VIII, Скопље, 1930, 214.

[35] Историјски архив Србије, Књажева канцеларија, *Нахија пожешка*, КК XXIII, 238, 258, 261, 279, 280, 307.

— Т. П. Вукановић, *Арбанашки устанци 1826—32*, „Врањски гласник", Врање, 1969.



7 Продаја каца за сир које прави Пештерци Снимци: Рамиз Етемовић, новинар из Новог Пазара

обећавали, исељавали су се такође у великом броју и Црногорци, Брђани и Херцеговци. Њихов пут био је дуг, мукотрпан и трајао је недељама. Многи од њих само што би дошли до границе на Јавору и Рашки, морали су ту да чекају данима да би им био дозвољен прелаз, а многи су, не могући да пређу границу, остајали да ту трајно живе, јер нису имали никакве могућности да се врате. Тиме се тумачи чињеница што је у сјеничком крају, уз саму границу на Јавору, и у околини Рашке, насељен велики број Црногораца и Брђана, и тамошње данашње српско станов-

ништво њихови су потомци.[36] Тако је насељено и Буђево на Пештери досељеницима из Црне Горе и Брда, на читлуке бегова Ђоровића, као и Суви До.[37]

Исељавањем српског становништва са Пештери у XIX веку створен је проблем и беговима, јер им је земља остајала ненасељена и није имао ко да је обрађује. Они су излазили испред Црногораца и Брђана, који су преко Пештери ишли према Шумадији, и молили их да остану на њиховим читлуцима обећавајући им прилично повољне услове живота. Било је случајева да су се око нових чивчија и бегови свађали. Примера ради наводимо један случај: Вучета Чуљковић, старином Морачанин, долазећи из Каљића Лијеске, на молбу бегова Хајдарпашића остао је у Долићу, али га је Касум-бег Ђоровић преузео и населио у Суви До, због чега је дошло до оштре расправе између ових двеју беговских кућа. (Садашњи суводолски Вучетићи потомци су Вучете Чуљковића.)

У време сеобе мухаџера (муслиманских избеглица из Босне, Херцеговине и Црне Горе), која се делом одвијала и преко Пештери, а која је озбиљније почела 1878. године, бројне мухаџерске породице су остале да живе на Пештери, као чивчије на поседе пештерских бегова. Њихови су потомцзи: Хаџибулићи, Колићи, Дупљаци, Кајовићи, Пепићи, Хасићи, Факићи, Смаилагићи, који живе у: Сувом Долу, Набоју, Бољарама, Бороштици, Биоцу, Рамошеву. Они су се ту измешали са мештанима и доста су од њих примили — одећа и неки обичаји, док су језик и друге своје обичаје очували. Изузетак је чинило неколико породица које су се населиле у Бороштици и које су и језик изгубиле, јер су у односу на мештане, Шкријеље, чинили мањину.

Док су се на Пештери одвијали миграциони и имиграциони процеси, исламизација Климената и других Малисора настављена је и приводила се крају. Већ смо раније истакли да су Малисори дошли на Пештер као католици, али су ту били подвргнути исламизацији још од момента досељавања, те су мисионари Римске курије чинили велике напоре да Пештерци остану и даље католици. Сигурно је да је процес исламизације пештерских Малисора текао врло споро и не баш тако лако, без обзира што су Турци онима који би примили ислам пружали повољније услове за живот: ослобађани су већих економских оптерећења, омогућавано им је да се иселе у у градове Нови Пазар и Сјеницу, узимали су их у аскер, омогућавали им да се баве трговином. Неке од тих породица у Новом Пазару и Сјеници стекле су у велики углед и уврстиле се у ред ага и тако имале своје агалуке по новопазарско-сјеничкој околини.

О самом процесу исламизације католика Малисора има и нешто података које су слали папски мисионари. Тако у једном извештају пише: „Преостали католици, после рата 1683—1699. године, да би олакшали своје тешко стање, прелазили су на ислам, јер би у том случају давали само десетину од жетве и никакве друге дажбине.“ Вићентије Змајевић, папски емисар за Албанију и Србију, записао је 1704. године: „Намети, дакле, ос-

[36] Детаљније о овоме: Ј. Цвијић, *Балканско полуострво и јужно-словенске земље*, Београд 1962; Др Ђ. Пејовић, *исељавање Црногораца у XIX вијеку*, Титоград, 1963. М. Ристић, *Стари Влах*, Београд 1963. године.

[37] Сви суводолски Срби, изузев Савића, који су нешто раније досељени из Црне Горе, потомци су досељених Црногораца у XIX веку.

тају на снази и код католика, те због тога њих све више осваја мисао да се истурче".[38]

Католичким мисионарима, који су настојали да очувају католичанство код Пештераца, пружили су знатну помоћ и дубровачки трговци из Новог Пазара, у чему су се, како се то наводи у извештају, истицали Блаж Гиковић и Франо Богашиновић. У вези са повратком једног дела Климената у Албанију 1707. и 1711. године (са Пештери) у једном извештају пише да им је повратак омогућио Вићентије Змајевић „да би се спасили од насилног турчења".[39]

Чињеница је да су Пештерци углавном исламизирани. Има индиција да је само неколико њихових породица примило православље.. Њихови потомци су, по народном предању: Прекићи у Долову, становници Рогозне који славе Стевандан (архиђакона Стевана), па Клименте у Грлици код Урошевца. Углавном ниједна католичка породица није остала на Пештери.

Да је на Пештери владало велико верско шаренило још средином XIX века — говори и једна репортажа из 1848. године, из које издвајамо овај део:

„Пештери и Бихор, ово су два мала дела између Скадра, Белог Поља и Новог Пазара, у којима никакве законске власти нема, него сами себи на фисове суде. Сирјеч који највише братства има, онај им је најстарији. У овим пределима има и таквих домова, у којима се налазе по два брата, пак један верује Христа, а други Мухамеда, један клања, а други се крсти. У неким кућама има три брата и сви држе да су Турци, а отац им је Србин, и тако синови клањају, а отац се крсти, а када бајрам дође, сви заједно прославе; отац иде у цркву, а синови у џамију. У овим пределима и то се може наћи да два брата Турчина у једној кући живећи један држи за жену булу, а други христјанку, па једној име Ана, а другој Назија."[40]

Крајем прошлог века Тодор Вељовић из Сувог Дола ишао је на славу о Ђурђевдану код Деме Шкријеља из Бороштице. Многе Шкријељке из Бороштице, иако су већ поодавно примиле муслиманску веру, ишле су на латинска гробља (католичка гробља) и, макар то било ноћу, тамо обављале неке обреде. Било је тако све до 1912. године.

Извештаји католичких мисионара који говоре уопште о исламизацији католика у Албанији и Старој Србији указују на велику отпорност жена према исламизацији.

Процес исламизације на Пештери, долазак мухацера, и догађаји после 1912. године, до када је Пештер, као и цео Новопазарски Санџак, био у оквиру Османске Турске, утицали су на то да су пештерски Малисори умногоме изгубили своје етничко обележје. Огромна већина је изгубила и језик, тако да се сада на Пештери само у још неколико села може чути албански говор, Готово сви се они сада изјашњавају, нарочито по последњем попису 1971. године, као Муслимани

После 1912. године на Пештери су формиране општине: у Сувом Долу, Буђеву, Делимеђу (Мелаје). Председници општина у Сувом Долу били су:

---

[38] J. Родонић, *Римска курија*, 559, 530.
[39] J. Радонић, *Римска курија*..., 559, 530.
[40] „Новине читалашта београдског бр. 12 од 12. III 1848, Народна библиотека СРС.

Поп Милутин Поповић	1913—1914.
Тодор Вељковић	1914—1915.
Емин Тахировић	1915—1918.
Тодор Вељовић	1918—1923.
Дема Шкријељ	1923—1926.
Емин Тахировић	1926—1929.
Радомир Миљковић	1929—1936.
Мула Рушид Ахметовић	1936—1939.
Ибро Ћосовић	1939—1941.
Авдул Ћосовић	1941—1944.
Смаил Мујовић	1945—1948.
Хусеин Ахметовић	1948—1952.

Године 1952. на Пештери су укинуте општине и уместо њих формиране месне канцеларије.

У периоду између два светска рата сви становници Пештери, без обзира на конфесионалну припадност, живели су увеликој беди. Бавили су се сточарством и земљорадњом. Сир и кајмак су продавали и за то се снабдевали са најнеопходнијим потребама, које су морали да купују у дућанима, којих је било само неколико у Пештери, или у Новом Пазару, Тутину и Сјеници. Они су углавном куповали су и гас, а све друго се сводило на најнужније потребе. Сами су правили одећу: веш од конопље коју су сами гајили, одела од сукна, а опанке, јер овде друге обуће није ни било, од говеђе коже. Сами су правили куће од брвана (дрвених облика), а покривали их шеваром и сламом, ређе шиндром. Кола, ралице и све друге пољопривредне алатке такође су сами правили од дрвета и тако рећи без ниједног гвозденог ексера.

Писмен човек на Пештери у предратном периоду био је велика реткост. У сувом Долу су још 1904. године мештани Поповићи основали школу коју су првобитно похађала само српска деца. Та школа, је помогла Сувом Долу да се у свему, па и економски, уздигне изнад осталих пештерских села. Године 1926. изграђено је још неколико школа на Пештери, али и поред тога проценат неписмености овде је износио 95%. Адекватно томе биле су културне и здравствене прилике, а поред великог наталитета регистрован је био, због мањкавости здравствених служби, и врло велики морталитет.

Други светски рат оставио је и на Пештери своје трагове. У њему је највише страдало Буђево, кога су немачки фашисти и њихови сарадници Муслимани попалили. Захваљујући солидарности људи овога краја, ипак, други светски рат није овде оставио тако страховите последице као што је, на пример, у суседном Бихору.

Пештер се и после другог светског рата економски веома споро развијала, а то значи да се и овде, све до пре пет-шест година, веома тешко живело. Сада су изграђени македонски путеви који повезују најважнија села (Лескова—Суви До; Карајућа Бунару—Тузиње—Дуга Пољана), а већина села је електрифицирина. Данас се на Пештери боље живи него што се икад раније живело, иако је тај живот знатно испод просека живота људи у нашој Републици.

Процес миграција пештерског становништва настављен је и после другог светског рата. Првобитно су се Пештерци почели исељавати према градовима, где су се запошљавали као неквалификовани индустријски рад-

ници. У периоду од 1950. до 1970. године велики број Муслимана са Пештери, међу њима велики број Шкријеља и потомака Климената, иселио се у Турску и тамо се настанио на периферијама Истанбула (Кучукој), Измира (Буца), Брусе и Адапазара.

Срби су у последње време, увећем броју, почели да се исељавају према привредно развијеним регионима Србије. Тако је у Сувом Долу остало само још неколико кућа Срба, а највише их се иселило у околину Краљева и Крагујевца. Само у селу Метикоше код Краљева има сада педесет кућа досељених из Сувог Дола.

Сигурно је да ће се процес исељавања са Пештери наставити и даље, јер са садашњом привредном структуром Пештер не може да прехрани све оне који долазе на свет.

Ejup Mušović

THE REGION OF PEŠTER AND ITS POPULATION

Pešter is a mountainous area, a plateau, at an altitude of over a thousand meters above sea level, with a cold climate, long winters and much snow. The temperature here is usually the lowest in Yugoslavia. The Pešter plateau is very suitable for sheep-and-cattle breeding. Sheep and cheese of this region are well--known.

The region of Pešter is divided into the upper and the lower areas which belong to the communities of Sjenica and Tutin in the district of Kraljevo.

The recent archeological excavations confirmed that Pešter was populated by Dardanians about three thousand years ago, who were sheep-and-cattle-breeders. Later, during the expansion of Slavs to the Balkans, Pešter was populated by them. In the Middle Ages many villages were the property of monasteries.
The Turkish census of 1455 and 1483, as well as that of the 16th century, registered a Christianpopulation in the region of Pešter. However, in the late 17th century Pešter was depopulated and the population migrated to the north with Arsenije III Čarnojević. The Turkish rulers colonized the area by force with about 270 families of the Klimente tribe from Albania (Epaja area). Zater Pešter was colonized by other Albanian tribes — Hotske Gege, alje, Hoti, Škrijelji. These Albanian peopples were punished by the Turks in this way — they had to live in this area of hard climate and poor living conditions

Many Klimate families could not acclimatize to the life at Pešter and returned to Albania, fighting against the Turkish guards who wanted to prevent their return. Some of the Klimente families migrated over the Sava rever in 1737. However, most of them stayed at Pešter. The present population of Pešter originates from these families.

Klimente were Catholics. However, they were Islamized. They lost, in this way, their ethnic properties. This was especially visible after the arrival of „muhadžeri" (Moslem refugees from Montenegro) to Pešter who mixed with the local population imposing on them their customs and language. Klimente preserved their properties only in the villages in which they did not mix with other people. Therefore there are only a few villages where Albanian is spoken.

The population of Pešter had a very life up to about twenty years ago. Education, culture, hoses, way of living, were at a very low level. All this, however, improved within recent years wtih the improvement of living conditions of the population (electric light, new macadam roads, etc.)

Гласник Етнографског института Српске академије наука и уметности, књ. XXIX (1980)
Bulletin de l'Institut Ethnographique de l'Académie Serbe des Sciences et des Arts, t. XXIX (1980) UDK 391. (497.15)

Љиљана Бељкашић-Хаџидедић

УТИЦАЈ ГРАДА НА СЕЛО НА ПРИМЈЕРУ ПРИХВАТАЊА ОРИЈЕНТАЛНИХ ЕЛЕМЕНАТА У СЕОСКИМ НОШЊАМА СРЕДЊЕ БОСНЕ

Позната је чињеница да је култура сваког народа, па и наших народа, плод вишеструких претходних културних контаката, утицаја, прожимања и међусобних мијешања многобројних културних елемената разних култура током дугог временског периода. Ови процеси су карактеристични како за прошлост тако и за садашњост; разлике су само у динамици догађаја. Модерне комуникације свих врста вишеструко су убрзале те процесе, па нам се чини да сада живимо у сталним промјенама, мада су се те промјене догађале и раније, али знатно спорије.

Правци куда су ти утицаји и промјене ишли и у садашњости и у прошлости, били су на релацији град—село. Дакако да постоји и супротан правац, који је по својој природи много мањег значаја и интезитета, а често је резултат посебних историјских услова. Село, заправо, посредством града (у нормалним условима) у највећој мјери партиципира у глобалним кретањима и догађајима, јер, како рече Луис Мамфорд, познати историчар града: „Својом концентрацијом физичких и културних снага, град је убрзао ритам саобраћаја међу људима и продуктима њихове дјелатности".[1]

Мада су, како смо рекли, сви видови сеоске (народне) културе и живота изложени сталним промјенама и утицајима преко контаката са различитим другим културама, ипак је (а то је опште познато и прихваћено) материјална култура, као дио општељудских достигнућа, најподложнија тим утицајима, посебно они њени елементи који су у директној вези са техником и технологијом, што је случај и са одијевањем, које је најподложније утицајима и покорава се модним кретањима и законима (и у традиционалном сеоском друштву), чија нам природа још није довољно позната.

Због тога, проучавајући ношњу било ког народа, или било ког краја, неопходно је проучавати и истовремено упоређивати је са ношњом сусједних, а некад чак и удаљених народа.

Градови средње Босне у турском периоду, а посебно Сарајево (као што је то случај и са осталим градовима), били су привлачни центри за своју околину — то су била средишта трговине, заната, боравиште власти, властеле, сједиште просвјетних и религијских институција итд., са којима је сеоско становништво, посјетама седмичним трговима и годишњим сајмо-

[1] Луис Мамфорд, *Град у хисторији*, „Напријед", Загреб 1968, стр. 627.

вима, те посјетама религиозних средишта, непрестано комуницирало. Град је селу био у свему узор, а често и недостижан сан. Опонашања града и градског живота је, поред размјене добара и вијести, био и начин међусобног комуницирања, које посебно долази до изражаја у ношњи, било да је ријеч о набавци материјала за израду сеоске одјеће, било о хаљецима преузетим из градске ношње, у изворном или модификованом облику.

Међутим, то угледање и преузимање није никад директно, оно је посредовано, јер село и нема директан контакт са водећим градским слојем становништва, па када говоримо о угледању, као једном од путева којим су продирали градски утицаји, треба да напоменемо да је и унутар града долазило до угледања сиромашнијих на ношњу богатијих грађана, или угледање на ношњу владајућег слоја, што би се могло објаснити тежњом ка изједначавању бар у вањском обиљежју или, чак, и неком врстом мимикрије. То је, уосталом, позната чињеница у разним крајевима свијета, у свим класним друштвеним заједницама, где је различити друштвени слојеви разликују и видно су обиљежени баш ношњом.

Треба, међутим, имати у виду и чињеницу да је и владајући слој (или тзв. „виши слојеви друштва") друштва, било да је ријеч о једнонационалном или етнички различитом страном слоју, такође опонашање владајуће класе других земаља. На тај начин су се међусобно преплитали различити утицаји и елементи у одијевању. Због тога се, често, тешко може одредити поријекло појединих хаљетака и елемената у ношњи, јер су разни утицаји дјеловали и посредно, заобилазно, а наше ношње су на свом развојном путу биле изложене и западноевропским и оријенталним утицајима. Због тога је и сам уобичајени термин „народна ношња" веома тешко прецизно дефинисати.

Свакако су у нашим крајевима који су били непосредно под турском влашћу током пет стољећа оријентални утицаји најинтензивнији и најбројнији, а уочљиви су у готово свим облицима народног живота, па се могу запазити подједнако и у архитектури, покућству, ношњи, исхрани, неким обичајима, вјеровањима, погледу на свијет и др.[2]

Када је ријеч опћенито о оријенталним утицајима на културу Јужних Словена или, боље речено, када је ријеч о спајању многобројних елемената различитих оријенталних култура, које су и саме плод вишеструких претходних акултурација (културних контаката), онда можемо говорити о трима одвојеним фазама или трима слојевима оријенталних елемената у нашим ношњама:

а) Прва фаза, односно први додир између Словена и турских народа остварени су у њиховој старој домовини.

б) Друга фаза — додир са Византијом, која је и сама била оријентална империја (чија је култура била конгломерат античке европске и разних култура са истока), значило је прихватање многих оријенталних елемената у ношње Јужних Словена.

в) Трећа фаза — и најзначајнија, како по интензитету, по времену трајању, тако и по посљедицама — јесте додир наших народа са Турцима, чијим посредством се инфилтрирају у нашој култури: турски, арапски, персијски, као и остали оријентални елементи.

---

[2] Миленко Филиповић, *Оријентална компонента у народној култури Јужних Словена*, Прилози за оријенталну филологију, св. XVI—VII, 1966—67, Сарајево 1970, стр. 109.

Иако термин „оријентални", као што смо видјели, обухвата све ове фазе и веома је широк. Због методолошких разлога ми ћемо у овом случају под термином „оријентални" подразумјевати утицаје који долазе у периоду турске власти у нашим крајевима и посредством Турака, а преносе се преко града на село. То је и иначе доба турско-балканске урбанизације, доба стварања нових и обнављања старих градских средишта по оријенталним обрасцима.

И прије дефинтивног доласка Турака и њиховог освајања наших крајева, турски престиж је био велики, те се њихови утицаји осјећају и у тадашњој моди. На босанској средњовјековној ношњи често се приказују шематски хоризонталне пруге на прсима. Др Павле Васић сматра да је ту ријеч о већ помињаној ношњи „израђеној на босански начин", и то поткрепљује чињеницом да у западноевропској моди нема сличности са овом ношњом.[3] Међутим, поређењем са турском ношњом из XIV и XV вијека дошла сам до претпоставке да би то могли да буду хоризонтално нашивени гајтани, као и у турској ношњи, што би могло да говори о утицају турске моде још прије пада Босне под Турке.[4] Овој претпоставци иде у прилог и приказ Хрвоја Вукчевића (у познатом Хрвојевом мисалу) са неком врстом чалме на глави, која веома подсјећа на чалме виђене код Турака.[5]

Својим доласком на Балкан и освајањем наших крајева Турци су утицали на стварање нових друштвено-економских односа и на промјене у структури становништва. Они су својом управом обухватали велику територију, што је имало далекосежни економски и културни значај, јер су новоосвојена подручја била, опћенито узевши, „једно управно, привредно и царинско подручје,[6]" што је омогућавало несметано кретање како добара, тако и људи, идеја итд.

Доласком Турака у Босну развили су се многи градови, а неки од њих су постали познати занатски и трговачки центри. Турци су довели са собом многе занатлије, који су у првом реду највише радили за потребе војске, а касније и за све бројније грађанство, да би те занате касније преузели и домаћи људи. Настала је и постепена исламизација једног дијела домаћег становништва, а све је то несумњиво утицало на брже прихватање оријенталних елемената, а тиме и турске моде. Заједнички живот домаћег становништва у градовима са Турцима и угледање на њих, а касније и све веће ангажовање домаћег становништва у јавном животу, поспијешили су прихватања оријенталних елемената.

Проучавајући у ношњама Босне и Херцеговине оријенталне утицаје, уочила сам чињеницу да у ношњама у широј околини Сарајева, тј. у ношњама средње Босне, у односу на цијелу територију Босне и Херцеговине, има највише оријенталних елемената. Што је то тако, може се објаснити утицајем Сарајева, тада можда највећег и најзначајнијег турског средишта у западним крајевима европског дијела Турске. Сарајево су основали Турци, у чијој су близини држли једну енклаву већ 40 година прије пада Босне под

[3] Др Павле Васић, *О неким видовима средњовековне ношње у Босни и Херцеговини*, Радови III, Издање Музеја града Зенице, Зеница 1973, стр. 250.

[4] Nureddin Sevin, *Türk kiyafet tarihine bir bakis*, Istanbul 1973, sekil 35, 36, 40, 41, kao i uvid u zbirke nošnji u muzeju Topkapu u Istanbulu.

[5] Portret Hrvoja Vukčića, Missale Hervoiae Spalatensis Croaticoglagoliticum fascimil, str. 244.

[6] М. Филиповић, нав. рад, стр. 109.

тако и људи, идеја итд.

турску власт, 1463. године.[7] Већ у XVI вијеку Сарајево постаје познат трговачки центар, у коме се састају каравани и са истока и са запада. У том периоду, а и касније, помиње се трговање чохом, као и неки одјевни предмети, који су у наше ношње примљени посредством Турака, а то су фереџа, минтан, тулбент, долама и др.[8]

Тешко је разлучити поријекло свих хаљетака који су у наше ношње дошли посредством Турака. Ипак, могу се утврдити основне компоненте оријенталних елемената, који су, посредством Турака, дошли у наше крајеве: 1) елементи које су Турци преузели из византијске културе, 2) елементи поријеклом од турских номадских народа, 3) елементи са луксузне одјеће персијског поријекла, 4) арапски утицаји и 5) елементи са Далеког истока.

Са каквим се тешкоћама — у тим истраживањима сусрећемо, може се видјети из слиједећег примјера. У XV вијеку у Европи се са истока увозе брасилово дрво и стипса који у западноевропским ткачницама служе за бојење чохе у скерлетно црвену боју. Познато је да се таква јарко црвена чоха извози из Фиренце у Турску[9], гдје је у моди одјећа од такве чохе, а Турци опет доносе у наше крајеве одјећу од црвене чохе, или комаде те тканине, коју дарују угледнијим личностима. Познато је, наиме, да су везири, долазећи у Сарајево, даровали угледнијим и значајнијим личностима готове хаљетке, што је очигледан примјер директног преузимања оријенталних елемената у ношњи.[10]

Један од првих и најзначајнијих података о турским утицајима у ношњи босанског становништва је из 1530. године, из кога се види да су хришћани у Босни обучени исто као и Турци, једино што не бријају главе, те да Босанци, који су у турској служби, имају ношњу још љепше украшену него Турци, што говори и о неким локалним варијантама.[11]

Колики је утицај турске моде у XVI и XVII вијеку чак и у крајевима који нису под турском доминацијом види се из докумената из Дубровачког архива. Многобројни су документи који говоре о разним предметима који су се употребљавали у Дубровнику, а турског су поријекла, као нпр. „barette turchesche", „uno copertore turchesco", „una dolama turchescha", „uno fazolletta turchescho" итд.[12] Ако се узму у обзир ове чињенице, онда је несумњива чињеница да су ти утицаји били знатно већи у крајевима под директном турском влашћу и утицајима, што се свакако односи и на Сарајево и средњу Босну.

У XVII вијека Сарајево је био град у свом пуном процвату. У изворима из тога времена помињу се тканине којим се трговало, а то су чоха, кумаш и кутнија.[13] Имамо податке да се у том периоду у Сарајеву носило:

[7] Хазим Шабановић, *Питања турске власти у Босни до похода Мехмеда I 1463. године*, „Годишњак" Историјског друштва БиХ, VII, Сарајево 1956, стр. 57—59.

[8] В. Скарић, *Сарајево и његова околина од најстаријих времена до аустроугарске окупације*, Сарајево 1937, стр. 66, 69, 71—72.

[9] Josef Kulischer, *Opća ekonomska povijest srednjega i novoga vijeka*, knj. I, Zagreb 1957, str. 254.

[10] В. Скарић, *Сарајево и његова околина*..., стр. 132 и 133.

[11] Бенедикт Курипешић, *Путопис кроз Босну, Србију, Бугарску и Румелију 1530*, „Свјетлост", Сарајево, 1950, стр. 23, 45.

[12] Дубровачки архив; *Diversia cancellariae Rhagusinae*, knj. 95, Fo 182 v., knj. 96, Fo 44 v., Fo 80 r. Ове податке љубазно ми је уступила проф. Маријана Гушић, виши научни сарадник из Загреба, на чему јој се најтоплије захваљујем.

[13] В. Скарић, *Сарајево и његова околина*..., стр. 47.

чохано одијело, чохане доламе, ферече, цубета, ћуркови, атлас, чалме завијене на царски начин и турбани код угледнијих муслимана.[14] И у XVIII вијеку Сарајево је још било познати трговачки, културни и административни центар и интеграционо средиште једне веће области, одакле су се ширили и зрачили утицаји на цијело подручје Босне. У Сарајеву су, поред Турака живели: домаће исламизовано становништво (које је у већини), хришћани и Јевреји.

Живећи у градској заједници заједно са Турцима и угледајући се на њих, као на владајући слој, елементе из њихове културе, па и ношњу, прихватају и преузимају првенствено домаћи муслимани, а затим од њих и немуслиманско градско становништво. Ислам, као религија која је обједињавала Турке и домаће муслимане, знатно је утицао на прихватање различитих елемената из оријенталних култура, па и на моду. Присутан је био и утицај турске војничке ношње на ношњу цивилног становништва, као што је то случај и у другим срединама, а то се дешава и данас.

Наша истраживања показују да су у Босни, па и у Сарајеву и околини, као периферијској области Турског Царства, неки модни детаљи и неки хаљеци прихватали истовремено кад и у Цариграду, што важи за више слојеве становништва, али и код њих, већином, мода се прихватала са знатним закашњењем. Тек послије тога, од домаћих муслимана, са још већим закашњењем, оријентални утицаји продиру и у ношњу хришћанског и јеврејског градског становништва, па тек онда послије дужег времена, ти утицаји долазе и на село.

Код немуслиманског становништва опонашање владајућег слоја у ношњи је тако снажно да су турске власти увише наврата интервенисале да то спријече и то строгим административним мјерама. У том смислу и православне црквене власти у Сарајеву упозоравају своје вјернике да се придржавају тих прописа „да не љуте господе“.[15] Тим прописима било је одређено шта ко смије да носи. Углавном, ношња немуслимана морала је да буде, због разликовања на први поглед, тамнијих боја, без богатих украса. Ипак, и поред тога, градска ношња хришћана и Јевреја била је и остала под најдиректнијим утицајима турске ношње. То угледање на Турке види се чак и у одјећи православног, католичког и јеврејског свештенства (нпр. чалме на глави, фесови, доламе, обућа, ћуркови итд)[16]. Ношња хришћанског и јеврејског градског становништва разликује се често само у извјесним детаљима од ношње средњег и сиромашнијег слоја муслиманског градског становништва (нпр. разлике у дужини тура на чакширама, у начину украшавања тајтанима, детаљи на либадама итд.). Немуслиманске жене носе такође на улици ферецу, а носе и димије, једино што су оне тамнијих боја и са мање украса.

Са слабљењем турске империје и друштвеним промјенама које настају као посљедица такве ситуације, крајем XVIII и почетком XIX вијека слаби

---

[14] Евлија Челебија, *Путопис, одломци о југословенским земљама* I, Сарајево, 1954, стр. 129.

[15] В. Скарић, *Српскоправославни народ и црква у Сарајеву у 17. и 18. вијеку*, Сарајево 1928, стр. 51; В. Скарић, *Једна наредба о одијелу из доба отоманске владавине*, „Гласник“ Змаљског музеја, Сарајево 1907, XIV, стр. 557; Сафвет-бег Башагић: *Кратка упута у прошлост Босне и Херцеговине* (од 1463—1850), Сарајево, 1900 стр. 116—117.

[16] Др Јосип Матасовић, *Фојничка регеста*, Споменик LXVIII, II разред, 53, Београд 1930, стр. 171—172, а у Земаљском музеју има сачувана одјећа јеврејског рабина са доламом, шалварама, чалмом итд.

и централна власт, а Босна, као периферијска област Турског Царства, све је мање овисна од те власти. То је период кад и немуслиманско градско становништво задобија све значајније позиције у привреди и трговини Босне. Раније забране које су се односиле на изједначавање ношње између муслиманског и немуслиманског становништва више се не поштују, и то је вријеме када се ношња имућнијих немуслимана све више изједначава са ношњом „виших" слојева муслиманског становништва. Од њих ову ношњу касније примају и њихови сиромашнији истовјерници и суграђани, не тако ријетко већ и употребљавану. Наиме, пошто су сви ти дијелови одјеће били због своје израде и материјала скупи, такву половну и нешто демодирану одјећу продавали су препродавци на пијаци (често и жене зване трговке), тако да је било људи који због слабог материјалног стања нису никада могли да набаве нову одјећу, него су куповали употребљавану и демодирану одјећу.

Тек послије тога ова ношња, након дугог путовања, стигла је до села која су била ближа граду, а онда, знатно касније, и до оних удаљенијих. То прихватање није морало уви јек ићи по линији конфесионалне припадности, тј. није значило да ће неке дијелове градске одјеће, по градској моди, примити прво муслиманско, па онда немуслиманско становништво. То је зависило од низа околности.

Тај пут прихватања градске моде (у којој су били изражени оријентални елемнти) на село зна бити дуготрајан, а може се пратити реконструкцијом појаве појединих хаљетака у модном центру и на периферији, што ће нешто касније бити и показано. Често је то путовање временски мање трајало од Цариграда (као центра) до Сарајева, него од Сарајева до околних села. Свакако је то било условљено, на првом мјесту друштвено-економским чиниоцима, али и веома слабим комуникацијама између Сарајева и неких села у средњој Босни.

С друге стране, несумњиво је да је постојала и раније, као уосталом и сада, тежња сеоског становништва да слиједи градску моду. Та жеља је стално присутна и траје, тако да се дешава да многи дијелови одјеће улазе у употребу у сеоској ношњи тек онда када излазе из моде у граду.

Градски, у овом случају оријентални елементи у сеоској ношњи нису се јављали са истим интензитетом код свих група и на различитим мјестима. Логично је да се нису истовремено појавили код сиромашнијих и имућнијих, а такође тај интензитет и вријеме појаве нису услиједили истовремено у цијелој средњој Босни, што је зависило и од занимања становништва, његове економске ситуације, те бољих или лошијих комуникација. Тека тада, према нашој оцјени, на посљедњем мјесту, иза свих осталих чинилаца долази и утицај истовјетне, у овом случају, исламске религије.

Истина, код муслиманског становништва лакше су прихватани многи оријентални елементи у култури. Међутим, то не значи да је то правило, што се очигледно може показати на примјеру средње Босне. Напротив, овдје наилазимо на неке чињенице које говоре супротно ранијој тврдњи да је промјена религије значила и темељиту промјену ношње.[17] То се види на примјеру прихватања димија у ношњу сеоског становништва средње Босне. Димије, као дио градске женске муслиманске ношње (а касније и немуслиманске), прво се појављују у сеоској хришћанској ношњи у неким селима

[17] Dr. M. Gavazzi, *Из биологије народне ношње,* Хрватско коло, Загреб 1935, књ. XVI, стр. 132—33.

средње Босне (нпр. Сарајевско поље, Лепеница и Краљева Сутјеска), а тек знатно касније у неким муслиманским селима. За разлику од димија какве носе муслиманке, димије хришћанки у сеоскоим ношњама су црне или тамноплаве. У првој половини XX вијека те црне димије дуге су и веома широке, кројене исто као што су биле кројене и димије градских муслиманских жена у другој половини XIX вијека. Међутим, почетком XX вијека градске муслиманске димије почеле су да се кроје знатно уже и мало другачије.[18]

Досадашња истраживања показују да је много дијелова градске ношње оријенталног поријекла ушло у употребу у сеоске ношње средње Босне тек током XIX вијека. У овој прилици не може се говорити посебно о сваком том дијелу одјеће, његовој функцији, његовом првобитном облику, путевима и фазама кроз које је прошао док је прихваћен у сеоској ношњи у средњој Босни. Набројаћемо само неке од најважнијих, а то су: либаде, доке, кратки гуњеви, џемадани, чакшире са дугим туром, месте, јеменије, шамије, ферече, тепелуци, калкани, димије, еждери, ђуде, хрке, копорани, антерије, граболоси, крмези, фесови итд., и то сви ти дијелови били су у употреби и код муслимана и код немуслимана. Колики је био утицај и турске војничке ношње, може се видјети и по мушкој српској ношњи у Сарајевском пољу, ношеној готово до наших дана, која у многоме подсјећа на ранију јаничарску ношњу.[19]

У другој половини XIX вијека хришћанке у Сарајеву, под утицајем цариградске моде, почињу да носе „хрке" (врста капута постављена памуком и прошивена).[20] Иако су се те хрке разликовале од познатих дервишких хрка, мушкарци су се љутили што им „жене личе на софте (ученици муслиманских вјерских школа), па су убрзо изашле из моде, те су их таздарице поклањале послузи, која је била из редова градске или сеоске сиротиње. Нешто касније у сеоским муслиманским ношњама мало модификоване појављују се „хрке" (ношене до другог свјетског рата), а код хришћанки такођер модификоване, али под називом „копоран" (а ношене до другог свјетског рата).

Женске дуге антерије од тзв. „шам алце" (термин указује и на порријекло тканине), у вријеме кад сасвим излазе из употребе код грађанки у Сарајеву (пред први свјетски рат), купују се за младе у околним селима, али само као дио свадбене одјеће. Такав је случај и са либадама. Оне почињу да се носе у Сарајевском пољу у периоду око првог свјетског рата и носе се у годинама између два рата само као дио свадбене одјеће, а то је у вријеме када се у граду више уопште и неносе.Исти случај је и са тепелуком, као и са неким другим одјевним предметима.

Половином XIX вијека у Сарајеву се појављују зарови, који убрзо замјењују ферецу, и као модернији, а и практичнији и јефтинији дијелови одјеће. Прве зарове у Сарајево донијеле су жене турских чиновника или официра[21], да би их убрзо прихватиле и муслиманске жене у Сарајеву. Већ

[18] Љиљана Бељкашић-Хаџидедић, *Димије, хаљетак оријенталног поријекла у ношњама Босне и Херцеговине*, „Гласник" Земаљског музеја, Сарајево, 1968.

[19] Ahmed Djevad, *Les Janissaires*, Constantinople—Paris 1882, стр. 8, 19, 27 и 29. Сукнене „шалваре" из Сарајевског поља по кроју веома много личе на шалваре какве су облачили јаничари у војним походима.

[20] В. Скарић, *Из старе махале и чаршије*, Сарајево 1925, стр. 12.

[21] Хамдија Крешевљаковић: *Морићи*, Прилог повијести Сарајева, Сарајево, 1938, стр. 29. Крешевљаковић нам даје податке о томе да све до 1866. године жене у Сарајеву нису носиле на улици другу одјећу осим зара,

у годинама око првог свјетског рата ферече у граду су ријеткост, а за своје жене тада их купују сељаци Муслимани. Обично су је куповали само најимућнији, тако да се дешавало да у цијелом селу има само једна ферећа, па се она позајмљивала када се иде у Сарајево или у неко удаљеније мјесто.

Према ономе што сада знамо, ти одјевни предмети су куповани у граду као демодирани и половни од жена тзв. „трговки" на „бувљој пијаци", а такође и од сиромашнијих занатлија, који су се бавили преправком и продајом употребљаваних дијелова одјеће. Наша истраживања такође показују да се препродајом одјевних предмета бавио велики број људи, тргујући свакодневно, а и на седмичним пазарима и годишњим сајмовима. У ширењу и прихватању хаљетака оријенталног поријекла у сеоским ношњама имали су удјела и амбулантни мајстори — занатлије, који су ишли по селима и продавали већ готове производе (половне или нове), или су у селу израђивали дијелове ношње по наруџбини купца. Наравно, такви одјевни предмети обично су били „пазарија", што значи роба лошијег квалитета. То су били углавном мајстори који су радили само за потребе села — сеоске абације или терзије. Било је и у граду занатлија који су радили дијелове одјеће намијењене само за потребе сељака (то су били такође абације, опанчари, терзије, ћурчије итд.).

Питање о временској дистанци („маргинални анахронизам") у модном путовању оријенталних елемената од модног центра (Цариграда) преко града (Сарајево) до крање периферије (села средње Босне) размотрићемо, од многобројних могућности, на два примјера: први је примјер ношења ферече. Она се престаје носити у Цариграду већ око 1900. године. У граду Сарајеву своју ширу примјену губи у годинама око првог свјетског рата, а у селима у околини Сарајева у годинама до другог свјетског рата, дакле, ријеч је о временској дистанци од око педесетак година. Зар, који је замијенио ферецу прво у Цариграду и појавио се у Сарајеву у другој половини XIX вијека ушао је у ширу употребу у овом граду тек почетком XX вијека. У селима средње Босне није ни стигао да уђе у ширу употребу, јер је зар у тим селима почео да се носи прије другог светског рата (појединачно), а, као што је познато, престао је сасвим да се носи послије револуције, 1950. године. Други, још карактеристичнији примјер је прихватање димија, као дијела градске ношње, код муслиманских жена у планинским селима на Бјелашници[22]. Ту су димије постале модерне тек послије другог свјетског рата и носиле су се само у свечанијим приликама или кад се одлази у град, док свакодневно и сада носе дуге кошуље, а зими сукнене „пеленгаће". Те жене, тек када се досељавају у Сарајево, или неко од приградских насеља, почињу стално да носе димије као дир „градске ношње".

У закључку наших истраживања о овој теми можемо да констатујемо да су се многи хаљеци оријенталног поријекла носили (а неки још и сада носе) у „народним ношњама" средње Босне, да је прихватање и преузимање

па наводећи да је прва домаћа жена која је донијела у Сарајево зар била Атифа (Тифија) Морић, након повратка цијеле породице из Турске у Сарајево. Међутим, одличан познавалац историје града Сарајева, оријенталиста из Музеја града Сарајева, сада већ покојни Дервиш Коркут, својевремено ми је дао податке о томе да поуздано зна да се прве, тзв. „бајракли зарове" (од свиле са утканим цик-цак мотивима, ружичасте или тиркизно плаве боје) носиле на улицама Сарајева прво жене турских официра или виших чиновника. Такав бајракли зар посједује и Земаљски музеј.

[22] Љиљана Бељкашић-Хаџидедић, *Народна ношња на Бјелашници*, „Гласник" Земаљског музеја, Сарајево, 1967.

оријенталних елемената био дуг, посредован процес, са појачаним интензитетом тек крајем XIX, односно почетком XX вијека, тј. у доба, када турску замјењује аустроугарска окупација, и када би, иначе, било логично очекивати да турски, односно оријенталну утицаји у култури слабе.

Пратећи даље те процесе и њихове поједине фазе о утицају града на село у обликовању одијевања на примјеру Сарајева и његове шире околине, тј. средње Босне, можемо даље да констатујемо:

а) У градским ношњама у Сарајеву, цариградска мода прихватала се са извјесним закашњењем; прихватала се прво код муслиманског, па тек након извјесног времена и код хришћанског и јеврејског градског становништва.

б) Из градске ношње мода се ширила на село и разни хаљеци оријенталног поријекла почели су тамо да се носе као „модерни", када су у граду већ престали одавно да се носе.

в) Хаљеци оријенталног поријекла прихватли су се са различитим интензитетом у разним селима, без обзира на националну, односно конфесионалну припадност.

г) Код извјесних хаљетака дошло је до модификовања, на примјер до задржавања кроја и основних карактеристика, или промјене материјала (нпр. мјесто чохе, у сеоској ношњи је сукно), или начина израде, што говори и о неким локалним, периферијским особеностима моде у односу на цариградску, изворну (нпр. разликовао се рад сарајевских терзија од рада цариградских мајстора).

д) Посматрајући у цјелини ношње средње Босне, а засебно сваки хаљетак за који је било могуће компаративним методом утврдити да је оријенталног поријекла, можемо утврдити сљедеће: многи дијелови одјеће оријенталног поријекла у сеоским ношњама средње Босне постали су модерни тек 50, 100, а некад чак и око 200 година након њихове појаве у цариградској моди. Такав је случај са дугим женским антеријама од тзв. „шам алаце", које су се појавиле са закашњењем од око 100 година, или са „калканом", врстом женске капе, која се, у односу на цариградску моду, појављује у сеоској ношњи средње Босне са закашњењем од око 200 година, што се могло утврдити према ликовним изворима, литератури и материјалу сачуваном у музејским збиркама.[23]

ђ) Чињеницу да је највише хаљетака оријенталног поријекла ушло у моду у сеоској ношњи на овом подручју од аустроугарске окупације па до другог свјетског рата објашњавамо појачаним комуникацијама између града и села, тј. одласком људи на рад ван мјеста становања, могућности за зараду, чешћим одласцима у град, изградњом саобраћајница итд.

е) И у садашњем тренутку у ношњама средње Босне још увијек су се задржали неки хаљеци оријенталног поријекла, и поред тежње савремених сељака да се у ношњи изједначе са одјећом градског становништва, што се сматра питањем престижа.

Поједини дијелови одјеће оријенталног поријекла и данас се и даље примају и уносе у моду на селу. Наиме, код једног дијела муслиманског становништва., религиозно оријентисаног, и сада се осјећа тежња да се носе разне шамије и „намаз-безови" (прекривачи за главу за вријеме молитве)

[23] Упоређење материјала који се налази у збиркама Етнолошког одјељења Земаљског музеја и Музеја града Сарајева са материјалом у музеју Топкапу у Истанбулу, те са поменутом књигом Nureddin Sevin.

донесени из Цариграда. У току посљедњих десетак година повећан је број путовања у Цариград и Турску, јер многи грађани одлазе у посјете родбини и познаницима (ранијим исељеницима из Босне у Турску), па многи од њих доносе те предмете било као поклоне било да њима тргују. Тако ти препродавци доносе и продају сеоским муслиманским женама (млађим) и једну врсту броката са утиснитим свјетлуцавим нитима, од којих се праве димије, које се могу видјети на дјевојкама приликом сеоских вашара.

На крају, указаћемо на још неке савремене, интересантне појаве. У току посљедњих неколико година наши радници на привременом раду у Њемачкој (који су из муслиманских села средње Босне), доносећи моду и одјећу живих боја из те земље, доносили су одијела тамнозелене и љубичасте боје, као веома омиљене. Под тим утицајем дјевојке и младе жене почеле су да носе димије од зелене и љубичасте једнобојне свиле у свечаним приликама, што раније није био случај у муслиманским сеоским ношњама, јер су димије обавезно биле од шарених тканина.

Наше излагање завршићемо са указивањем на још једну интересантну појаву у вези са прихватањем неких оријенталних елемената у ношњи. Наиме, недавно су се на неким појединцима у селу појавили фесови какви никада нису били у употреби, неуобичајене црвене боје и веома плитки. Сазнали смо да су те фесове донијели из Либије неки наши радници који су са својим предузећима били тамо на раду. Овај податак, иако усамљен, говори да чак и сада, у овом тренутку, може да се прихвати неки дио одјеће који је оријенталног поријекла.

Ljiljana Beljkašić-Hadžidedić

THE INFLUENCE OF TOWN TO VILLAGE AS AN EXAMPLE OF ACCEPTING OF ORIENTAL ELEMENTS IN FOLK DRESSES OF MIDDLE BOSNIA

The towns of the middle Bosnia in Turkish period, especialy Sarajevo, were atractive centres for its surroundings. Inhabitans in the villages had a connections with the towns by visiting years fairs and religious institutions. In those regions, town was an example for evrything for villages. Imitations of towns were specially visible in dressing — materials, models or colours. But, those imitations were not direct but intermediary through poor inhabitans of the towns, which were from the villages by their origins.

Гласник Етнографског института Српске академије наука и уметности, књ. XXIX (1980)
Bulletin de l'Institut Ethnographique de l'Académie Serbe des Sciences et des Arts, t. XXIX (1980) UDK 726.5039:726.2

Др Ђорђе Р. Симоновић

ТОПОНОМАСТИКА РАВАНИЧКОГ ВЛАСТЕЛИНСТВА СА ПОСЕБНИМ ОСВРТОМ НА ПОСЕДЕ У ОКОЛИНИ МАНАСТИРА[1]

Досадашња литература о раваничким селима, а посебно о територији око манастира са 61 по Вргничком односно 62 села по Болоњском препису хрисовуље, не пружа праву слику ондашњег стања. Радови који су обрађивали ову проблематику на ивзесним местима су непотпуни, мада су то пионирски радови историјско-географске науке, који су у великој мери допринели развоју научне мисли о српским селима у прошлости и који су нам послужили као основа за даља истраживања.[2]

Због тих разлога покушали смо овим радом да осветлимо и допунимо нека до сада нерешена питања, а посебно да установима границе поседа око манастира, које до сада нису биле утврђене. Међутим, и даље остају извесни проблеми нерешени, који се односе на убикације појединих села, а који произилазе првенствено због недостатака грађе из турског периода владавине. Остаје на наредним истраживачима да и ова питања разреше, допуне и коригују наша истраживања, као што смо ми учинили са претходнима.

---

[1] Један од допуњених прилога ауторове докторске дисертације „Просторни развој села Србије", Библиотека Архитектонског факултета, Београд 1976, умножено.

[2] Литература и грађа који су, поред теренских истраживања, коришћени за овај рад:

В. Петковић, *Манастир Раваница — Хрисовуља кнеза Лазара у Врднику,* Београд, 1922.

В. Вуловић, *Раваница,* Београд, 1966. (фотоснимак Болоњског преписа раваничке хрисовуље).

Г. Шкриванић, *Раваничко властиленство,* Историјски часопис XVI—XVII, Београд, 1970.

М. Благојевић, *Манастирски поседи крушевачког краја,* Крушевац кроз векове, Крушевац, 1972.

М. Николић, *Властелинство манастира Ждрела (Горњака),* Историјски часопис XX, Београд, 1973.

Д. Пантелић, *Попис пограничних нахија Србије после пожаревачког мира,* САН, Споменик XCVI, Београд, 1948.

Д. Пантелић, *Војно-географски описи Србије пред Кочину крајину од 1783—1784. год.,* САН, Споменик LXXXII, Београд, 1936.

Д. Пантелић, *Кочина крајина,* СКА, посебна издања, књ. LXXVII—LXXVIII, Београд, 1930.

Т. Ђорђевић, *Архивска грађа за насеља у Србији за време прве владе кнеза Милоша 1815—1839,* Насеља и порекло становништва, књ. 22, СКА, Београд, 1926.

С. Мијатовић, *Белица,* Насеља и порекло становништва, Београд, 1916.

1. Територија око манастира

За територију са 61 односно 62 села по „Болоњском препису", која се налази око манастира, хрисовуљом су описане границе. Оне су полазиле „от кучајне" и завршавале се „у гору кучајну", што значи да је круг територије са описом граница био затворен. Кучајна према томе није данашње истоимено село јужно од варошице Кучева, како је до сада у литератури навођено већ данашња планина Јужни Кучај, југоисточно од манастира. Граница територије је даље ишла „на стубице на хатар на церов рт", односно линијом атара села Стубице преко сачуваног локалитета Церво рт у близини овог села. Даље се у границама помиње „буковица" данашње брдо и речица источно од Ћуприје. Западну границу територије чинила је река Велика Морава „преко лугa у Мораву, и от толе низ мораву.... у брегу у мораве противу копривнои". Брег у Морави је данашњи Багрдански теснац, јер је Копривница старо село код данашњег Багрдана. И данас се један потес и заселак Багрдана зове Копривница. Он се налази испод самог брда које допире стрмо до Мораве.

Када питате неког житеља овог заселка одакле је, он ће вам одговорити да је из Багрдана, али да има кућу и да живи у Копривници. Копривница је као посебно насеље убележена у аустријској карти почетком XVIII века. У Вуковим „харачким списковима" објављеним у Даници за 1827. год. у Јагодинској нахији налазимо такође Копривницу као посебно село. Од данашњег Багрданског теснаца граница територије ишла је на исток вододелницом између слива Ресаве и притока Мораве.

Од сачуваних локалитета на овом делу границе можемо једино претпоставити да се „богоево" односи вероватно на данашње село Богаву. После тога граница скреће на југоисток преко сачуваних локалитета Дубраве и Стражишта, данас Стража. У данашњем атару села Кованице очували су се гранични локалитети Гарник и Липа, наведени у повељи „преко гарнога" и „у поток у липовачки и у поток на липу". У атару села Жидиља сачуван је локалитет Лесковца, наведен у повељи „и от толе на лесковицу".

Положај наведених сачуваних међника теренски одговарају редоследу њиховог навођења при опису границе територије у повељи. Сви се они могу наћи и: на војно-географским секцијама размере 1:100 000 и 1:50 000, или на „пољопривредним картама" размера 1:25 000; или у „Ресави" Ст. Мијатовића при набрајању потеса у појединим селима.

С. Мијатовић, *Ресава*, Насеља и порекло становништва, Београд, 1932.

M. Defteri, No. 5—149 из 1467. год. Превод и убикације села Р. Тричковић. Необјављена грађа Историјског Института САНУ.

О. Зиројевић, *Цариградски друм од Београда до Софије (1459—1680)*, Зборник музеја Србије 7, Београд, 1970.

О. Зиројевић, И. Ерен, *Попис области Крушевца, Топлице и Дубочице у време прве владавине Мехмеда II (1444—1446)*, Врањански гласник, књ. IV, Врање, 1966.

М. Пурковић, *Попис села у средњевековној Србији*, Годишњак Филозофског факултета IV-2, Скопље, 1940.

В. Караџић, *Даница за 1827. год.*, Беч, 1827.

Д. Поповић, *Србија и Београд од пожаревачког до београдског мира (1718—1739)*, СКЗ, Београд, 1950.

Секције 1:200.000. 1:100.000, 1:75.000 и 1:50.000.

Пољопривредне карте 1:25.000.

На основу овако утврђеним локалитета могли смо довољно тачно да реконструишемо границу овог дела раваничког поседа и да убицирамо знатан број до сада непознатих положаја оних села која су се угасила.

Територију овог дела раваничког властелинства чинили су атари приложених 62 села и „гора" Јужни Кучај (планински део југоисточног дела поседа).

С обзиром на то што је под „гором" и нашем средњем веку обележавана храстова шума, овај део имања је вероватно коришћен за жирење манастирских свиња. Један од доказа за ову претпоставку је убикација села Свињари, које се налазило на локалитету Свињарске поток, на југозападним падинама „горе" Кучај.

Површина ове територије са атарима 62 приложена села и „гором" Кучај износи око 540 км². Од тога на „гору" Кучај и у њој атар села Свињари отпада око 160 км². На осталих 380 км² налазила су се у време писања повеље 61 сеоских насеља и атара.

Просечно растојање насеља (рачунајући од центра до центра села, мерено у ваздушној линији) износило је око:

$$d = \sqrt{\frac{380}{61}} = 2{,}48 \text{ km}.$$

Наведени нумерички податак неоспорно потврђује да је овај део властелинства био густо насељен вероватно малим збијеним селима.

Данас се на овој територији налази знатно мање села што је последица неколико чиниоца:

1) Спајања два, три средњовековна мала у једно данашње велико село (Г. и Д. Сење=Сење; Г. и Д. Супска=Супска; Г. и Д. Оковница=Кованица; Г. и Д. Медаре и Битреница=Битреница; Чимари и Исаково=Исаково итд.).

2) Гашењем неких села чије су атаре заузела суседна села (Буљане угашено а атар припојен прво Доњем а потом Сењу; Жировница пресељена у Ђуприју и њој припојен атар; Крајићи угашени а атар припојен Ђуприји итд.).

2. Раваничка села око манастира

Детаљно смо обрадили део Раваничког властелинства са 62 села, која су се налазила у оквиру напред омеђене територије у околини манастира. Редослед приказа и називи села су по хрисовуљи.

1. — Село *Сена Доња*, (Сѐнна до́ньа) помиње се још у попису Браничева у другој половини XV века (1467. год.) M. Deft. № 5. 149. Њетови становници обрађују мезру Буљане. Било је тада у вилајету — нахији Раваница. У „Попису пограничних нахија Србије после Пожаревачког мира" (почетак XVIII века) и даље егзистира као посебно насеље са осам кућа у Ресавском дистрикту. У списку је уписано као Sallna, а на карти као Siena. По попису 1737. године припадало је под војну управу. По списку београдске митрополије 1733—5. год. Доње Сење је имало 37 кућа. Наводи се још крајем XVIII века у „Војно географским описима Србије" са 25 кућа. По Вуковим харачким списковима почетком XIX века наводи се само село Сење. Данас је оно део села Сења.

2. — Село *Сена Горња.* (се́нна горнаа) У попису „Пограничних нахија" почетком XVIII века уписано у списку као Sellna Kloster ненасељена. Даље се помиње у попису Београдске митрополије 1733—35. год. као насељено место са осам кућа. Године 1737. припадало је Војној управи. „Kloster" односно манастир уписан уз село сигурно је манастир Раваница, који је у непосредној близини насеља.

Крајем XVIII века поново налазимо Г. Сење са 15 хришћанских кућа, а у „Војно-географским описима Србије" у Вуковим харачким списковима из 1822. год. забележено је само једно село Сење. Данас је оно део села Сења.

Ова два средњовековна села су, значи, егзистирала као посебне јединице све до краја XVIII века. Почетком XIX века, као и сада, она чине једно село Сење. Издужен облик насеља које се протеже уз реку Раваницу указује нам да је повећањем и ширењем од два настало једно село Сење.

3. — За село *Керљевци* (кѥрлѣевци) — немамо даљих података. С обзиром на то што је уписано одмах после села Доње и Горње Сење, вероватно се налази у њиховој близини. Јужно од реке Раванице, а у изворишном делу Бестребачке речице налази се поток Ћерлевачки, па се ово раваничко село неоспорно налазило на овом локалитету.

4. — *Село Бестребац Горњи.* (бестребьць го́рныи). И за ово село немамо никакве даље податке. Једино знамо да се налазило у долини данашње Бестребачке речице, јужне притоке Раванице. На неким картама ова речица убележена је погрешно као Брестовачка река.

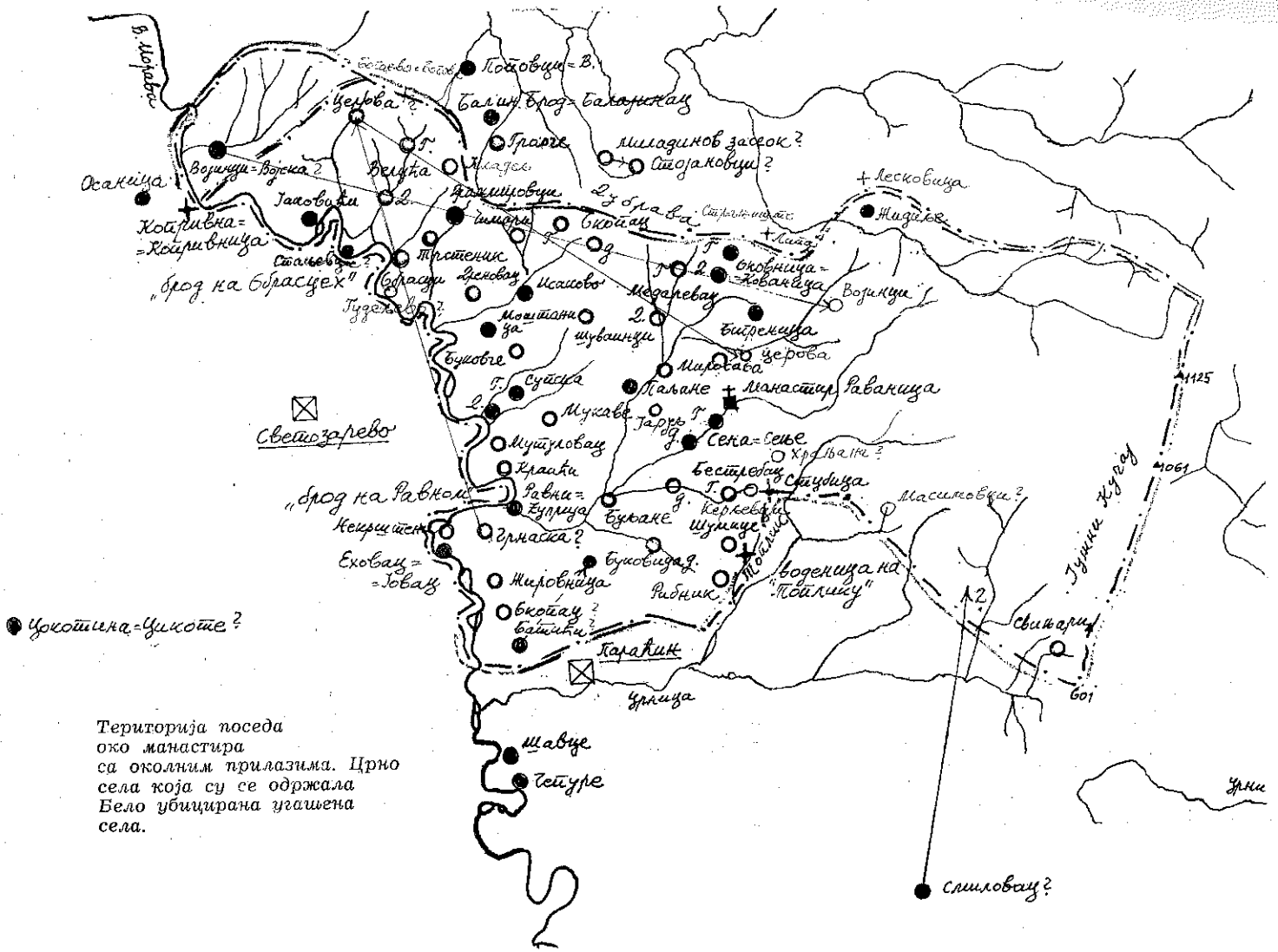
5. — Село *Бестребац Доњи* (бестребьць долньи). И за ово као и за предходно немамо наредне податке. Зна се једино да се оно налазило у доњем току наведене речице.

6. — Село *Буљани* (бѹлѧни). Ово се село налазило на данашњем локалитету „Буљински брод", у долини реке Раванице, јужно од села Сења. Помиње се још у другој поливини XV века — тачније 1467. године у попису Браничева (M.Def. № 5. 149), али као мерза Буљане коју обрађују становници Доњег Сења. Значи да се ово село вероватно још при турском освајању ових територија угасило. Досадашње убикације Буљана и његова идентификација са другим данас постојећим селом Буљани које се налази североисточно од Параћина нисмо прихватили. Ово друго Буљане припадало је лаври св. Атанасија.

7. — Село *Буковица Доња* (бѹковица до́ньа) налазило се јужно од реке Раванице у доњем току Буковичког потока, испод данашњег Буковичког брда у Буковичком пољу. Даљих података о селу нема. (Поред наведених у истом делу налазе се локалитети: Буковачка падина и Буковица).

8. — Село *Рибник* (рѝбникь) је било вероватно у близини данашњег Поповца, тачније северно од њега а североисточно од Параћина. Положај села утврдили смо на основу текста повеље у којој пише: „село Рибник. И воденица на Топлику ниже брда". Пошто је Топлик северна притока реке Црнице, а протиче поред данашњег Поповца, село Рибник се вероватно налазило поред Топлика. Досадашње идентификације овог са истоименим данашњим селом северно од Светозарева немају оправдање пошто се тај други Рибних налаза ван граница територије овог дела властелинства. Даљих података о овом селу нема.

9. — За село *Брајковци* (браиковци) не знамо где је било. Једино је сигурно да се налазило у омеђеној територји, коју смо утврдили. Убикације и



Територија поседа
око манастира
са околним прилазима. Црно
села која су се одржала
Бело убицирана угашена
села.

идентификације овог са истоименим селом северно од Крушевца нису исправне, пошто се село налазило на утврђеној територији овог дела поседа. Шта је даље било са овим селом није нам познато.

10. — За село *Свилнокане* (свилнокане) не знамо где се налазило. Једино је сигурно да је било у оквиру наведене територије . Даљих података нема.

11. — За село *Неори* (неѿры) не зна се где је било, али је неоспорно да се налазилло у оквиру наведене територије. Даљих података о њему нема.

12. — Село *Свињари* (свинарін) се вероватно налазило у долини данашњег Свињарског потока, који извире из Јужног Кучаја и тече на запад. Даљих података и о овом селу нема. У селу су вероватно живели чувари манастирских свиња у „гори" храстовој Ј. Кучај.

13. — За село *Максиновци* (Машйновци) не знамо где је било, али се неоспорно налазило на омеђеној територији. Не знамо шта је даље било са њим. (Проф. Р. Новаковић нам је указао на локалитет „машине ливаде", који можда има неке везе са овим селом).

14. — Село *Смиловци* (Смиловци) је до сада у литератури идентификовано са данашњим истоименим селом североисточно од Сталаћа. Међутим, пошто је садашњи положај овога села далеко изван утврђене територије поседа, нисмо могли да усвојимо наведене убикације.

У најстаријем турском попису ових крајева, обављеном четрдесетих година XV века, а у доба привремене турске окупације ових подручја, уписана је мезра Смиловци, што значи да је село тада већ расељено. Данашње село Смиловци није, према томе, село приложено Раваници, уколико пресељавањем није променило положај. Раваничко се налазило у оквиру омеђене територије. Крајем XVIII века забележено је данашње село Смиловци као Смиловац, а у „Војно-географским описима Србије пред Кочину крајину".

15. — За село *Храњани* (хрьнїанін) једино знамо да се морало налазити у оквиру омеђене територије. Ближа убикација није утврђена. Не зна се шта је даље било са њим. Проф. Новаковић нам је указао на локалитет Руњева глава северно од села Стубице, јер се слово Х у изговору често изоставља.

16. — Село *Пахљани* (пахлаиін) је вероватно донашње село Пађане североисточно од Ћуприје. У Вуковим харачким списковима почетком XIX века уписано је као Пађани. Ниједан други помен овог села нисмо успели да установима у до сада приступачној грађи и литератури.

17. — За село *Метили* (метилїи) једино знамо да се морало налазити на омеђеној територији. Даљи помен о њему нема.

18. — И за село *Седоње* (сѣдо́ніа) можемо констатовати исто, као и за претходно Метили.

19. — Село *Јарун* (іарѹнь) се налазило вероватно на потоку и локалитету Јаруља или Јаруљ, североисточно од Ћуприје, односно источно од данашњег села Иванковца. Даљи помен овог села нисмо успели да пронађемо у грађи и литератури.

20. — Село *Шумице* (шѹмице) је било вероватно на данашњем локалитету Шумице јужно од манастира, мада би по редоследу требало да се налази северно. Даље се и ово село не помиње.

21. — Село *Миросава* (мйросава) налазило се у долини истоимене данашње речице североисточно од Ћуприје. Данас не постоји. Исто је пописано и 1476/78. године, У њему је тада било 68 кућа и рајински млин. Становници су били дербенџије. Наредни податак забележен је по до сада објавље-

ној нама познатој грађи и литератури 1516. год. Тада је имало 80 кућа, 17 неожењених и седам удовичких кућа. У селу су се налазила четири рајинска млина. Ово је село, како видимо, било тада велико. Између два турска пописа, а у веменском размаку од око 36 до 38 године, број кућа је повећан са 68 на 87 (80+7 удовичких). Стабилизација насеља после турских освајања крајем XV и почетком XVI века, утицали су да се број становника у селу повећа. Село Миросава се даље наводи за време аустријске окупације северне Србије у првој половини XVIII века. Године 1730. припало је Дворској комори. По попису села београдске митрополије из 1733—35. год. имало је 15 домова. Крајем XVIII века у „Војно-географским описима Србије" забележен је само поток Mirossava.

22. — Село *Окованица доња* (окованица доња) је део данашњег села Кованице северно од манастира. Крајем XVIII века по „Војно-географским описима Србије" село Окованица имало је 9 кућа.

23. — Село *Бигреница* (бигреница) је данашње истоимено село јужно од Кованице. Средњовековна Бигреница се налазила вероватно у центру данашњег разбијеног насеља, а на локалитету „Старо село". У попису „Пограничних нахија" почетком XVIII века уписано је као ненасељено са „Pigrenica ein Kloster".

24. — Село *Окованица горња* (окованица горња) је вероватно део данашњег села Кованице, које се налази поред села Бигренице. Села Окованица Г. и Д. спојена су у једно пре краја XVIII века. Тада се још ово Раваничко село зове Окованица (име Кованица изведено је од овога значи касније, почетком XIX века, јер Вук у харачким списковима наводи само једно село Кованицу).

25. — Село *Жидиље* (жидиле) је данашње истоимено насеље северно од манастира. У „Попису пограничних нахија" почетком XVIII века уписано је као ненасељено село Fiheli у Ресавском дистрикту.

26. — Село *Медаревац Горњи* (медаревац горны) налазило се у горњем току данашњег истоименог потока и предела око њега. Сада ова територија припада атару Бигренице, а Медаре се сматра заселком Бигренице. Даље податке о селу немамо.

27. — Село *Медаревац Доњи* (медаревац доны) било је у доњем току истоименог потока. И за њега немамо никакве даље податке сем што је и то данас заселак Бигренице. Житељи кажу да су из Бигренице, али да станују у Медару.

28. — За село *Добротеси* (добротеси) једино можемо установити да се налазило на омеђеном подручју. Никаквих других података немамо о њему.

29. — Село *Војинци* (войници) је вероватно данашње село Војска северозападно од Ћуприје, пошто се налази на територији која је утврђена повељом. Забележено је у аустријском попису почетком XVIII века. Тада је припадало Дворској комори. По попису београдске метрополије 1733—35. год. имало је 10 кућа. У списку војника Кочине крајине уписано је са Voiska. Проф. Новаковић нам је указао и на локалитет Војиново брдо североисточно од Бигренице.

30. Село *Шуваинци* (шуваинци) налазило се на локалитету Шуваинци североисточно од Ћуприје. У попису „Пограничних нахија" почетком XVIII века у Ресавском дистрикту забележено је село „Sivaniza, ein Mühl" као насељено са осам кућа. Др Душан Пантелић је ово село убицирао са Шуванцима „сада земљиште у Исакову". То је сигурно значи средњовековно село

Шуваинци које се одржало до почетка XVIII века. Даље податке о њему немамо. Данас је то заселак Исакова ,јер сељани кажу да су из Исакова а имају кућу у Шуваинцу.

31. — Село *Еоховац* (е́ѡхов'ць) је вероватно данашњи Јовац западно од Ћуприје. У „Попису пограничних нахија" почетком XVIII века записано је село Jeovaz насељено у Јагодинском дистрикту. Исто је на карти назначено као Jahowatz. Тада је Јовац имао четири куће: 1730. год. потпада под Дворску комору. По попису београдске метрополије 1733—35. год. било је у селу 18 кућа. Крајем XVIII века у „Војно-географским описима Србије" забележен је са Johovacz. Данашњи Јовац налази се западно од В. Мораве. Средњовековни Јовац из Раваничке повеље је био источно од водотока. В. Мораве на локалитету „селиште". Наиме на овом подручју Морава је променила ток. Још и данас се на терену и на детаљним картама разазнају остаци старог корита. Западна граница Раваничког поседа ишла је В. Моравом, па је село морало да буде источно, а не западно од ње.

32. — Село*Жировница* (жировница) налазило се уз В. Мораву јужно од Ћуприје. На аустријској карти приложеној уз „Попис пограничних нахија" (почетком XVIII века) убележено је као Schiriwniaz, а на другој као Schirovitza. У „војно-географском опису Србије" поред Кочину крајину од 1783—87. год." забележена је Жировница са 20 хришћанских кућа. У списку војника Кочине крајине такође налазимо село Жировницу, као и у Вуковим харачким списковима из 1822. год. објављеним у „Даници" за 1827. год. Село Жировница је по наредби кнеза Милоша Обреновића расељено у четвртој деценији XIX века. Његови су се становници преселили у Ћуприју. „16. марта 1835, пише из Ћуприје Петар Ђорђевић Кнезу Милошу ... како смо, по височајшем Вашег Височества налогу ... Врабчане наместили смо у Параћину, а Жировницу у Ћуприју ... плацеве смо им на шар поделили ... иЖровничани почели се одмах овде пресељавати." На основу предњег све досадашње идентификације овог села са истоименим селом у околини Крагујевца, отпадају.

33. — *Раваничко село Равни* (равны) је данашња Ћуприја. По турским пописима село Равни имало је следећи број кућа:

— 1467. год. 33 куће и једна удовичка, укупно 34 породица,
— 1476/8 год. 41 кућа и две удовичке, укупно 43 домаћинстава.
— 1516. год. шест рајинских и већи број „влашких кућа".
— 1536. год. 38 кућа и једна кућа примућура, укупно 39 кућа.

Тада је у селу пописано и шест неожењених старијих мушкараца.

За време владе султана Мурата III (1574—1595. г.) Равни су имале само 11 кућа са три неожењена старија мушкарца.

Следећи помен села Равни налазимо у „Попису пограничних нахија" почетком XVIII века. Тада је у њему пописано пет кућа. Године 1737. Ћуприја је припала Војној управи. Пре тога, 1733—35. год., по попису београдске митрополије у Ћуприји је забележено 24 домова. У „Војно-географским описима Србије пред Кочину крајину 1783—84. год." место је такође забележено као Ћуприја односно Tschupria. Значи да се назив Равни задржао све до пред крај аустријске окупације северне Србије у првој половини XVIII века. Тачније, до његове четврте деценије. Од тада се уместо Равни насеље зове Ћуприја.

34. — За село Краићи (краићи) једино знамо да се налазило на локалитету Краићи северно од Ћуприје. Даље податке о овом селу немамо.

35. Село *Мутоловци* (мѹтоловци) забележено је само у „Болоњском препису" раваничке хрисовуље. У „Врдничком препису" је изостављено. Следећи помен села је у попису 1476/78. год. када је имала само две куће (једна кућа плус једна удовичка кућа).

Године 1516. у селу су пописане 82 и једна удовичка кућа, што износи 83 породице. У њима је било тада 44 неожењених мушкараца. У другој половини XVI века у селу је пописано 41 кућа са 18 неожењених мушкараца. Тада су становници овог села обављали дербенцијску службу. Даље податке о овом селу које данас не постоји нисмо нашли у грађи.

Северно од Ћуприје, а јужно од села Супска пронашли смо локалитет са називом Мутоловац, где се вероватно налазило и ово село. Локалитет је источно од В. Мораве, што одговара територији поседа манастира Раванице, чија је западна граница била река В. Морава.

36. — Село *Некрштени* (некрьщенїи), се налазило северно од данашњег Јовца на локалитету Некрштени који смо пронашли на терену и на пољопривредној карти 1:25.000. И ово је село, као и Јовац, у доба писања повеље било са источне стране В. Мораве, пошто је на овом месту Морава изменила правац. Даље се у грађи ово село као посебно насеље не помиње. С Мијатовић у „Белици" наводи „Доњи Јовац... да се ово село дели на Ужарску, Планјанску и Некрштену махалу... било је у селишту... па се отуда овамо преместило...".

37. — Село *Субска Горња* (сѹбска горнїа) је део данашњег села Супска, северно од Ћуприје. Почетком XVIII века у „Попису пограничних нахија" наводи се само село Супска као ненасељено. У списку војника Кочине крајине наводи се само једно село Субска.

38. — Село *Субска Доња* (сѹбска донїа) данас је део села Супска. Горња и Доња Супска из Раваничке хрисовуље спојене су у једно насеље пре „Пописа пограничних нахија" почетком XVIII века. У списку војника Кочине крајине (1788 год.) као и у Вуковим „харачким списковима" (1822. год.) наводи се само село Супска.

39. — За село *Кокољевац Горњи* (кокóлевць горны) једино можемо да установима да се налазило у оквиру ограничене манастирске територије. Никакав даљи помен о њему немамо.

40. — Село *Мућава* (мѹкáве) налазило се на садашњем локалитету и потоку Мућава североисточно од Ћуприје. У списку Кочиних војника уписано је као Mutjova и Mutschava. И Вук наводи село Мућава у харачким списковима, из 1822. год. Међутим, у „Војно-географским описима Србије" крајем XVIII века забележен је само поток Мућава. Вероватно је тада привремено било опустело. Село се, значи, угасило у XIX веку.

41. — За села *Кокољевац Доњи* (кокóлевць дóны) као и Горњи немамо никакве податке. Пошто је између села Кокољевац Горњи и Кокољевац Доњи у хрисовуљи уписано село Мућава чији је положај убициран, вероватно су се и ова села налазила у близини села Мућава. Даље податке о овом селу нисмо пронашли.

42. — Село *Церова* (цѣрóва) такође данас не постоји. Налазило се вероватно на локалитету Церова коса источно од села Војска. На аустријској карти која је прилог „Пограничних нахија" почетком XVIII века на подручју где је убицирано село Церова забележно је село са називом Zernatzs, Исто Cseracz налазимо и у списку војника Кочиних што би вероватно било ово село. Д. Пантелић је ово село убицирао као „Цреровац (вероватно у око-

лини Кратујевца)" али је ипак због несигурности ставио знак питања. Локалитети: Церовац (брдо) југоисточно од манастира и Церје код Буљана не односе се на ово село због редоследа излагања у повељи и териотрије. Међутим, постоји и локалитет Церје северно од манастира који би евентуално одговарао овом селу. Даље податке о њему нисмо нашли.

43. — За село Црначско (ч'рнаѣьскаа) немамо никакве податке. У колико се локалитет Церница источно од Ћуприје уз Мораву може односити и ово село, тада бисмо могли да га убицирамо на то подручје. Проф. Благојевић нам је указао да би се по редоследу излагања ово село налазило на претходно наведеном локалитету Zernatzs. Даље за ово село немамо податке.

44. — Село *Кладељ* (кладелѥ) налазило се вероватно на локалитету Клађе и Црно Клађе између данашњег Дражмировца и Балајинца. Даље податке о овом селу нисмо пронашли.

45. — За село *Окопац на Мораве* (окопацъ на мо́раве) Г. Шкриванић у „Раваничком властелинству" наводи да је било јужно од Ћуприје уз Мораву. Г. Шкриванић наводи: „Према једној аустријској карти из XVIII века, Okuzatz, је највероватније стари Окопац". Даље ништа не знамо о овом селу. У „Војно-географским описима Србије" са краја XVIII века путописац није забележио ово село, мада је прошао том територијом на путу од Крушевца преко Сталаћа, Ћићевца, Г. и Д. Видова, Чепура Шавца, Врабчана и Жировнице до ћуприје. По редоследу излагања вероватније је да се и ово село налазило северно од Ћуприје како сматра проф. Благојевић.

46. — Село *Исаково* (исаково) је данашње истоимено село северно од Ћуприје. У „Попису пограничних нахија" почетком XVIII века забележено је као ненасељено село.

47. — Раваничко село *Буковаче* (бѹков'ѣь) налазило се северно од Ћуприје и села Супске на локалитету Буковче. Идентификација овог са истоименим селом северно од Светозарева није исправна, јер је западна граница поседа ишла В. Моравом, а данашње село Буковаче поред Светозарева се налази далеко западно од В. Мораве, односно ван омеђене територије. Даље податке о овом селу немамо.

48. — Село *Моштаница* (мощаница) је данашњи засеок Моштаница северно од Супска. 1516. год. ово је село имало 105 кућа и 21 удовичку кућу, односно укупно 126 домова. Његови становници су обављали дербенцијску службу, са обавезом да хране два пара коња. Село је, значи, у то време било врло велико, вероватно због повлашћеног положаја дербенција, чувара путева. Обавеза да се хране два пара коња указује нам да је у то доба у овом селу постојала путна станица, где су се замењивали коњи. Крајем XVIII века у „Војно-географским описима Србије" забележен је само поток Моштаница.

49. — Раваничко село *Обрасци* (обрасци) било је на месту где је сада село Глоговац. У хрисовуљи се поред села, наводи и „брод на обрасце на Мораве" који је такође приложен манастиру. Село се, према томе, налазило поред В. Мораве где је био организован прелаз скелом преко реке. У „Попису пограничних нахија" у дистрикту Ресава налазимо пописано, али ненасељено село Opprasch̄kay, што се сигурно односи на ово насеље. Д. Пантелић је за ово село навео „непознато". У „Архивској грађи за време прве владе кнеза Милоша" у делу који се односи на Крушевачки округ, а у поглављу „Унутрашњи односи" нашли смо следећи цитат:

„2—3 фебруара 1820. године из Свилајнца Милосав Здравковић кнезу Милошу: — Друго, Господару јављам Вам, да смо по налогу Вашему и послатијем момцима изишли на синор глоговачки и пред нам два старца били, којима има по сто година. Један јесте из Темнићске кнежине, из села Мијатовца по имену Илија Јаношијевић, а други је из наше нахије, именом Ђора из Вирина, а она двојица на душу своју узеше да знају докле је прави синор глоговачки, које ћете видети у означеној записки све по реду од којега места до којега дотерано. Места Авелуће и Обрасци содружују се уједно, јер Глоговац од старине није се звао Глоговац, но ово место звало се Обрасци, а старо село је било у Велућу. Тако се из Велућа преселе на Образце, које је било једно гложђе на томе месту, и по томе месту назову Глоговац, које ова два старца знаду и када је седело у Велућу, а Обрасце орали и своме спахији десетак давали..."

На основу наведених података из грађе можемо утврдити: а) Раваничко село Обрасци одржало се до почетка XVIII века када је у „Попису пограничних нахија" записано као ненасељено. У то доба његови су га становници напустили и преселили се у суседну Велућу (Авелућу). И даље су обрађивали своје поседе у атару Обрасца. Стабилизацијом прилика на овом подручју средином XVIII века житељи села Обрасци враћају се на своју земљу и обнављају напуштено насеље, које се више не зове Обрасци већ Глоговац. Село Обрасци напустили се његови становници за време аустро-турских ратова почетком XVIII века, пошто се налазило на значајној саобраћајници односно моравској скели. Од Раваничке хрисовуље до данас прелаз преко Мораве, којим се повезује Јагодинско поморавље са Ресавом („брод на обрасцех" из Раваничке хрисовуље и данашњи „Глоговачки мост") остао је на истом месту.

б) податак да су наведени сведоци при сведочењу 1820. године имали по 100 година, приближно се подудара са констатацијом да се село Обрасци угасило за време аустро-турских ратова почетком XVIII века.

в) Тихомир Ђорђевић је погрешио што је овај документ приложио у Крушевачки округ, а он се односи на Моравски. Вероватно је то учинио због једног сведока који је био из Темнићске кнежине из села Мијатовца. Међутим, село Мијатовац, као и село Вирине из кога је био други сведок блиска су данашњем Глоговцу односно бившем селу Обрасци.

г) Цитирани текст из Архивске грађе пружа даљи податак да се раваничко село Обрасци угасило раније од села Велућа о коме ћемо у овом делу даље расправљати.

50. — Село *Гудељево* (гѹдѣ́лево) у Болоњском препису записано је као Кудељево. Никакве податке о овом селу немамо сем да је морало да се налази на омеђеној и утврђеној територији. У атару села Рибара нашли смо локалитет Коледеја који би можда одгаварао овом селу. Међутим, село Рибаре је западно од Мораве, па би у том случају морали да предпоставимо да је и на овом месту Морава променила ток.

51. — За следеће село *Станевци* (станѥвци) као и за претходно немамо никакве доказе о ближој локацији, сем да се налазило на омеђеном манастирском подручју. Проф. Р. Новаковић нам је указао на локалитете Стенка и Стениште који можда имају везе са овим селом. Међутим, с обзиром на то што се ови локалитети налазе на западним падинама Кучаја, због редоследа илзагања у повељи не долазе у обзир. Пре бисмо се отредeлили за

предпоставку да јето село Пањевац — Кочино село, с тим што је и на овом месту Морава променила ток.

52. Село *Јаковићи* (іаковиѣи) је данашњи заселак и манастир Јаковићи северно од села Глоговца. У попису пограничних нахија почетком XVIII века уписано је као ненасељено „Kloster Jakobitzer" односно манастир Јаковић.

53. Село *Велуха Доња* (велѹха доніа) налазило се у доњем току Велућског потока, северно од садашњег Глоговца. Иако није наведено у „Попису пограничних нихија" из претходно цитираног текста уз село Обрасце, сазнајемо да је ово насеље егзистирало и у XVIII веку. Досадашње идентификације овог раваничког и села Велућа јужно од варошице Трстеник овим су оспорене. Следећи доказ је да је данашње село Велуће поред варошице Трстеника, далеко изван омеђене и утврђене територије овог дела властелинства.

54 — За село *Велуха Горња* (велѹха го́рніа) можемо констатовати да је било вероватно у горњем току наведеног потока. Ова два раваничка села спојила су се у једно насеље пре XVIII века, јер се из цитираних докумената не наводе као два, већ као једно село. Село Велућа се вероватно угасило крајем XVIII века, јер је у „Војно-географским описима Србије" крајем XVIII века забележен само Велућски поток.

55. — Раваничко село *Трстеник* (трьстеникь) је до сада у литератури идентификовано са садашњом варошицом Трстеник. Проучавајући грађу, установили смо да је данашњи Трстеник далеко изван омеђене територије овог дела раваничког властелинства. Теренским и картографским радом пронашли смо локалитет и заселак са 3—4 куће Трстеник источно од данашњег села Глоговца. То је било раваничко село Трстеник. Наша констатација доказана је следећим документом из „Архивске грађе — за насеља у време прве владе кнеза Милоша" где се у Крушевачком округу наводи: „25 фебруара 1820. Но 189, — „Писато Алији алајбегу Санџака Смедеревскога у Београду и јављено му да су долазила два кмета ка Господару из села Глоговца, тужила се на онај синор, који прежде од неких младих људи учињен помежду селом Глоговцем и Трстеником, и да су исти кметови довели два старца пред Господара" . . . „и они по својој дужи показали синор између Глоговца и Трстеника, како се у записки њиховој соутврђеној видети може. Тога ради препоручено Алајбегу, да би он спахијама речених села изјавио, и овај синор потврдио, да би оба села не принуждавала се раселити . . ."

Раваничко село Трстеник се, значи, одржало све до првих деценија XIX века, од када се гаси као посебно насеље, те је сада заселак. Међутим, крајем XVIII века у „Војно-географским описима Србије" забележен је на овом месту само поток Трстеник, што значи да је у то доба ово село вероватно привремено било опустело, да би се поново почетком XIX века населило. Села Велућу и Трстеник исправно је убицирао и Ст. Мијатовић у „Ресави". Међутим, ниједан рад после његовог није усвојио ове убикације.

Тихомир Ђорђевић је вероватно због једног сведока из овог спора, који је био из Темничске нахије, као и због Трстеника овај документ ставио у Крушевачки, а не у Моравски округ.

56. — Село *Даржмировци* (даржмиро́вци) је данашње село Дражмировци северно од Ћуприје. Помиње се још у попису војника Кочине крајине и у Вуковим харачким списковима почетком XIX века.

57. — Село *Дренович* (дренóвчь) налазило се на локалитету Дреновац у близини бившег села Трстеника. Досадашње идентификације овог са истоименим данашњим селом јужно од Параћина нису оправдане. Данашњи Дреновац се налази далеко ван омеђене територије овог дела раваничког властелинства. Локалитет Дреновац, као и редослед набрајања села у повељи доказују да се на овом положају налазило то раваничко село. Даље податке о овом селу нисмо пронашли у до сада објављеној грађи.

58. — Село *Батић* (батнѣки) је вероватно данашњи Батинац југоисточно од Ћуприје. Јужно од Ћуприје уз Мораву нашли смо локалитет са називом Батинац. Можда је раваничко село било на овом месту, па се касније преселило на данашњи положај. На данашњем положају налазило се крајем XVIII века када је у „Војно-географским описма Србије пред Кочину крајину" забележено као „Dorf Batinacz", а у Вуковим харачким списковима данашњим називом Батинац. Међутим, због редоследа излагања у повељи по проф. Благојевићу тешко је прихватити идентификацију данашњег села Батинац са раваничким селом Батићи.

59. — Село *Чимари* (чи́марїн) се налазило на локалитету Чимари и заселку у атару села Исакова. Поменуто је даље у једном турском попису око 1580. године. Године 1730. припадало је Дворској комори. Тада је забележено као Džimari. По попису београдске митрополије 1733—35 год. Чимари су имали 16 кућа. Као посебно слео се вероватно угасило крајем XVIII века, пошто је данас само заселак. У „Ресави" Ст. Мијатовића уписано је као потес Чумаљ.

60. — За село *Данаковци* (данакóвци) немамо никакве податке, осим што можемо констатовати да се налазило на омеђеној територији овог дела властелинства.

61. — Село *Окопац Доњи* (óкопáць доны) и

62. — Село *Окопац Горњи* (окопацъ гóрнꙋ) налазила се у атару села Вирина на локалитету Окопац. Никакве даље податке о овим селима немамо.

Поред приложених у овом делу текста хрисовуље при разграничавању територије поменута су још три села:*Копривна, Стубица и Богава.*

— *Копривна* се као посебно село Копривница одржала до краја XIX века (забележена на аустријској карти уз „Попис пограничних нахија" као Gopiwniza и у Вуковим харачким списковима). Данас је то локалитет и заселак варошице Багрдан.

С. Мијатовић у „Белици" наводи: „Село је тимочког типа; дели се на две махале: Копривницу и Багрдан, које раздваја река Осаница . . . До 1892. године ова су два насеља била сасвим подвојена; те су године, приликом проласка краља Милана, а по његовој жељи и наредби, спојена у једно село . . ."

— *Стубица* је и данас село јужно од манастира Раванице. Исто је почетком XIX века променило положај, што сазнајемо из „Архивске грађе" Т. Ђорђевића, под „Моравски округ" стр. 223. „29. децембра 1836 год . . . . Старешина среза ресавског у окружју Ћупријском . . . представио ми је да му је обштество села Стубице . . . с молбом престало, да би им се допустило изселити се с досадашњег места . . . на друго, празно место . . . будући се сада у потоку и на врло рђавом месту налазе . . ."

— *„Богоево"*, наведено као међник северног дела територије је вероватно данашње село Богава, на основу положаја и редоследа у повељи.

*

* *

На терену и на „Пољопривредној карти 1:25,000“ пронашли смо јужно од манастира Раванице локалитет „Црепово брдо“ које у литератури још није навођено. Сигурно да овај топоним потиче од великаша Црепа, од кога је кнез Лазар купио нека имања да би их приложио задужбини. Властелинство поменутог великаша Црепа налазило се источно од Параћина, а јужно од Раванице.

*

* *

С обзиром на то што до сада нису објављени комплети турски пописи овог подручја, из XV, XVI и XVII века, нисмо потпуно сигурни да се у њима налазе и нека од оних села за које смо навели да се после Раваничке хрисоуље ништа даље о њима не зна. Тек после утврђивања чињеница и по овим описима моћи ће потпуно сигурно да се установи до ког доба су поједина раваничка сада угашена села егзистирала.

На основу овог приказа, значи, само делимично можемо констатовати:

— од 62+3=65 села овог дела поседа и поменутих при разграничењу до данас су се одржали њих 25 као посебна села или заселци (37.50%).

— два села су се вероватно угасила при турском освајању Деспотовине. То су Буљани и Смиловци (3,15%),

— седам села је угашено у XVIII веку. То су: Миросава, Мутоловац, Церова, Окупац на Морави, Обрасци и Велућа Горња и Доња (10,93%),

— три села су нестала у XIX веку. Жировница, Мућава и Копривница (4,60%),

— за двадесет и девет села за сада не знамо када су се угасила. Никакве податке после писања повеље немамо о њима (45,30%).

Значи да су се до XVIII односно XIX века одржала најмање 34 од укупно 65 села, или 52,30%.

Овај део територије раваничког властелинства са наведених 65 села налази се на подручју Србије које је током читавог тог времена (од турских освајања па до ослобођења земље после II српског устанка) било изложено сталним пролазима армија при ратним походима. Преко ове територије су за све време турске управе пролазила и два главна пута од Београда ка Цариграду. Оба правца спајала су се у данашњој Ћуприји. Један је ишао западно а други источно од В. Мораве.

То је основни разлог што се у овом ужем подручју одржао тако мали број средњовековних села. За известан број утврдили смо да су се угасила у XVIII веку у доба познатих ратова између Аустрије и Турске у првој половини и „Кочине крајине“ крајем XVIII века, те и почетком XIX века у доба покушаја кнеза Милоша Обреновића да уређује села у Србији.

3 — *Оостала раваничка села.*

— Село *Цокотина* (цокоти́на) на основу редоследа у повељи је вероватно село Цикоте у Левчу. Пописано је још и 1596. год. (AgD. 3948/21).

— Село *Поповци* (попо́в и) на основу редоследа у повељи је данашњи В. Поповић.

— Села *Глоговица Г.* и *Д.* (глого́вица г. д.) нису данашње село Глоговац североисточно од Светозарева, како је до сада навођено у литератури. Ова су села била источно од данашњег Кушиљева уз В. Мораву. Бивши атари

Г. и Д. Глаговца налазе се сада са западне стране В. Мораве, која је на том месту променила ток.

Т. Ђорђевић наводи: .... „17 септембра 1823. ... Овде су људи показали да ово село зове се Кушиљево, а атар Глоговца прескла је Морава и остао је под аџбеговачким Асан-бегом" ... 19 септембра 1823. ... а стари Глоговац у Смедеревској нахији код Аџбеговца, где и сада стари подруми глоговачки налазе се ..." Село се вероватно угасило крајем XVIII века.

— Село *Осаница* (ѡса́ница) није Осаница код Жагубице како је до сада навођено у литератури. Немогуће је да је један владар (Кнез Лазар) готово истодобно приложио исто село и Раваници и Горњаку. По ређању села у повељи на том месту, уколико смо усвојили да је Цокотина данашње Цикоте у Левчу, Осаница не би била ни село Осаоница уз варошицу Трстеник, већ садашњи Багрдан, кроз који протиче река Осаница. С. Мијатовић у „Белици" наводи уз Багрдан село: ... „По другом вероватнијем предању, тако се прозвало по турској речи „багрдан", што значи река... Село и варошица су старијег постанка ... и звало се Река (по некима се звлао Осаница) ... „На основу предњег неоспорно је да је раваничка Осаница садашњи Багрдан, поготову што је река која протиче кроз насеље и која је раније делила Копривницу од Осанице односно Багрдана и даље задржала стари назив Осаница. 1595. год. село је пописано као Osanofica у јагодинском кадилуку (Ад. Д. 3948/21 — необјављена грађа Историјског Института).

— Топоними: *„Глогова греда"*, (глогов҃ гре́дꙋ) при разграничавању села у Битви (Мачви) подсећа на данашње истоимено село Глоговац; *„Боговић"* (богови́ѣл) на Богатић, а *„Црна млака"* (црьнꙗ млакꙋ) на Црну Бару.

*
* *

За остале убикације села овог властелинства прихватили смо углавном ставове Г. Шкриванића.

Карактеристично је да су два прелаза преко Мораве у околини Светозарева и данас на истом месту као и у доба писања хрисовуље. То су: 1. — „брод на Равном", тј. прелаз код Ћуприје на путу Светозарево (средњовековна Јагодина) — Ћуприја, и 2. — „брод на Обрасцех" данашњи тзв. „Глоговачки мост" на путу Светозарево—Деспотовац, односно Јагодинско поморавље—Ресава. Трећи прелаз је био код села Гложана, а четврти исти као и данас код Сталаћа.

*
* *

Из расправе такође сазнајемо да је В. Морава на потесу од Параћина да В. Плане на неколико места променила ток од писања повеље до сада. Атари најмање четири средњовековна села данас се налазе у другом положају у односу на В. Мораву.

1. Атари села Јовац и Некрштени у време писања повеље били су источно, а данас су западно од В. Мораве;

2. Атари села Г. и Д. Глоговица били су такође источно а данас су западно од В. Мораве.

Наведене и утврђене чињенице промена правца водотока могу да се користе, уз остале студије, за доношење целисходних решења при савременим пројектима регулације водотока В. Мораве.

*

* *

Методологија примењена у овом раду заснована је на:

1. Првенственом утврђивању граница појединих територијалних прилога властелинства на основу теренских истраживања, комплетне литературе и картографске грађе.

2. Познавању основних начела при разграничавању сеоских атара и територија и њиховој просторној типологији.

3. Познавању основних природно-географских, економских и политичкио-социјалних чинилаца, који су се одражавали на процесе у просторном развоју сеоских територија, атара и насеља.

4. Детаљним изучавањем топонима на проучаваној територији на основу комплетне грађе.

5. Чињеници да се на територији Србије налази велики број топонима истог назива у ближим и удаљеним регионима, па је неопходно установити на који се топоним документ који се изучава односи. У околини Ћуприје налазе се три Буљана. Једно је постојеће село а друга два: а) Буљане северисточно од Жидиља локалитет б) Буљански брод јужно од Сења локалитет. Трстеника, Рибара, Дреновца, Крушевица итд. (постојећа насеља и топоними) налазимо скоро у сваком ужем региону.

Đorđe R. Simonović

TOPONOMATICS OF LANDED PROPERTIES OF THE RAVANICA REGION WITH SPECIAL REFERENCE TO LANDS THE MONASTERIES

The up-to-date works referring of the Ravanica region, and especially of these relevant to lands around the monassteries, do not offer a true picture, as many of them are usually incomplete.

Taking into account these facts we tried to elucidate some of these problems. We especially tried to establish frontiers of lands of 62 villages around the monasteries mentioned in the Charter. However, some questions referring to certain villages could not be solved. Further investigations are needed.

The first part of the article deals with determination of the village area with their low-lands and mountain areas. Then, on the basis of these frontiers the whole territory of a village of a village low-land and mountain area was determined. t was established that the average distance between villages was about 2.48 km. This pleads in favour of a densely populated area; probably these were small compact villages.

The second part of the articledescribes all villages of this area mentioned in the Charter. Of the total numb er of 65 villages (62 villages mentioned in the Charter and 3 mentioned in demarcation documents) 34 (52.30%) villages were preserved to the late 18th and early 19th centuries. This can be explined by political reasons. This area was situated on the main Belgrade-Constantinople road, through which passed all armies coming from the south (Turks) or the north (Austrians). For this reason about 10.93% of the villages disappeared in the 18th century during thewars between Austria and Turkey whach took place on this very territory.

The third part of the article deals with other villages of the Ravanica region.

The end of the article deals with methods used in these investigations.

Гласник Етнографског института Српске академије наука и уметности, књ. XXIX (1980)
Bulletin de l'Institut Ethnographique de l'Académie Serbe des Sciences et des Arts, t. XXIX (1980) UDK 726.7.058:726.71

Јован Ф. Трифуноски

МАНАСТИРСКИ КОНАЦИ У СКОПСКОЈ ЦРНОЈ ГОРИ

I. *Увод*

Мањи Жупни предео Скопске Црне горе, са свега једанаест села, „врло је богат" старим црквама и манастирима.[1] А крај манастира налазе се карактеристичне зграде — конаци или чардаци[2]. У литератури се готово ништа не зна о тим старим грађевинама. То је углавном стога што на манастирске конаке научни радници и нису обраћали пажњу. Ни ја, када сам 1969—1970. г. проучавао антропогеографски насеља Скопске Црне Горе, нисам покушао да конаке проучим[3].

Зато ове старине, значајне историјско-уметничке споменике, треба што пре проучити и описати. Поједини конаци данас су напуштени, а многи старији људи, који су знали причати о њима, помрли су. Треба покупити оно што се још сачувало. Ваља све забележити, јер ће тога из дана у дан бити мање, а у догледно време нестаће појединих конака.

Конаци-чардаци су антропогеографски и културно-историјски предмет[4]. Ми ћемо их овде разматрати са првог становишта. Грађу за рад прикупљао сам током јесени 1976. г. ипак, у својим разматрањима морао сам се задовољити приказом општијих одлика ове наше значајне архитектуре. Детаљније студије других стручњака мораће доћи после ових општих сазнања.

У овом раду најпре ћемо укратко размотрити све манастирске конаке који данас постоје. Затим ћемо дати општи поглед и указати на њихов значај.

II. *Конаци појединих манастира*

1. Конаци манастира Св. Арханђела код Кучевишта. — Веома значајан споменик културе у Скопској Црној гори и један од наших важних средњовековних споменика је манастир Св. Арханђела. Потиче из доба цара

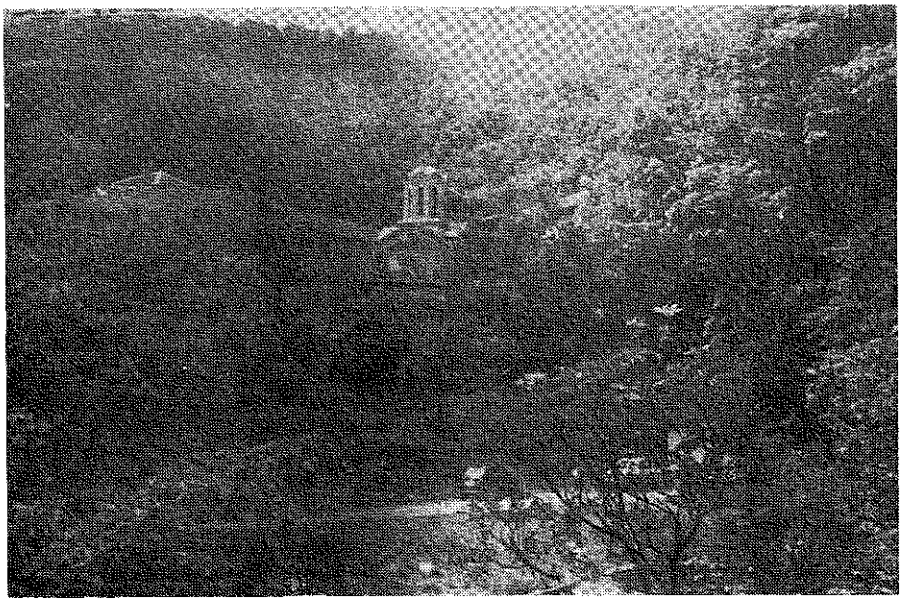
[1] Ј. Цвијић, *Основе за географију и геологију Македоније и Старе Србије*, књ. I, Београд 1906, стр. 115.

[2] У народу Скопске Црне горе истовремено се чују два назива: „конак" и „чардак". Последњи преовлађује.

[3] Ж. Трифуноски, *Скопска Црна гора*, Скопје 1971, стр. 1—123 (пишчево издање).

[4] Упоредити Ј. Цвијић, *Балканско полуострво и јужнословенске земље*, Београд 1966, стр. 284.

Душана. Налази се у долини Кучевишке реке, два километара северно од села. Манастир је са три стране окружен стрмим падинама на којима је бујна вегетација. Према томе, он је у мало забаченом, али веома питомом крају.

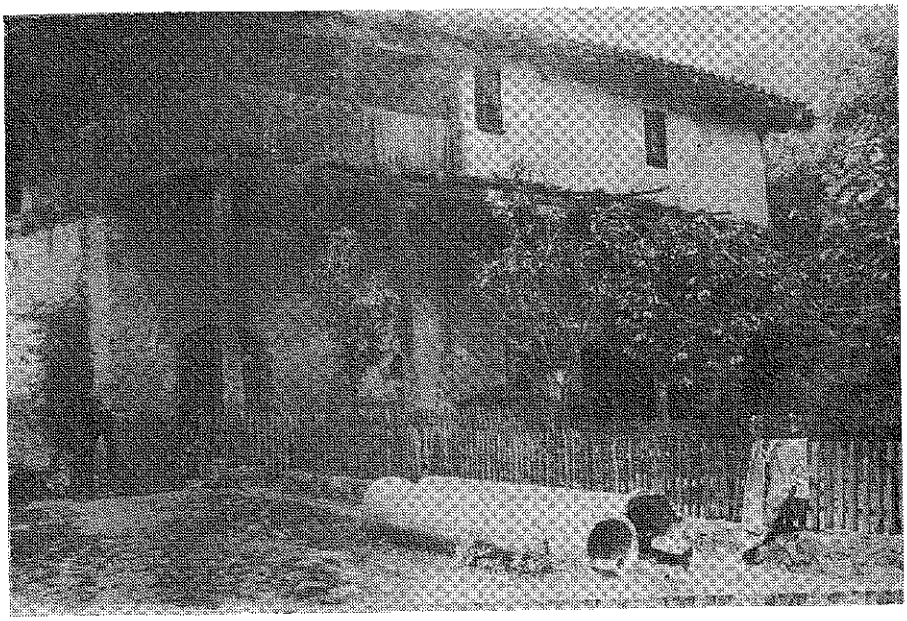


Фот. 1 — Манастир Св Арханђела код Кучевишта са конацима

Посетиоца импресионира не само манастирски храм већ и околни конаци-чардаци. Свега их је три: један је са западне стране манастира, други је са североисточне стране, трећи са југоисточне. Грађевински комплекс са манастиром и конацима лежи десно од Кучевишке реке, крај пута којим сељаци Кучевишта, ради потребе сточарства и шумарства, иду дубоко у масив планине Црне горе. Један сусрет са кучевишким манастиром, конацима и дивном околином оставља снажан утисак.

а. Први конак, који се налази западно од манастира, истиче се својом величином и лепотом. Значајан је по архитектури и распореду просторија. У целини је важан као историјски споменик. Зграда је и до данас у добром стању, иако су на њој понекад вршене поправке које нису измениле основни тип. Зграда манастирског конака састоји се из приземља и спрата. У приземљу су три просторије и један ходник. Највећа просторија је „трпезарија". Остале приземне просторије не служе за становање: то су економске просторије. Спрат је намењен становању манастирских гостију. Има 9 одељења. О времену постанка овог конака нема одређених података. По материјалу и начину зидања конак је свакако саграђен око 1850. г., можда и нешто раније. Тада је ова грађевинска делатност у Скопској Црној гори била на врхунцу процвата. Грађена је рукама наших мајстора, уз издашну материјалну помоћ сељака из суседног Кучевишта. У последњем рату овде је неко време био смештен штаб једног народноослободилачког одреда.

б. Други конак је уз манастирску цркву са североисточне стране. Такође се састоји од приземља и спрата. Међутим, ова грађевина данас је потпуно запуштена. Сва је у рабатном стању: кров, прозори, врата. Одељења су празна и прљава. О времену постанка овог мањег конака важи исто што је речено и за први већи конак. Услед данашњег лошег стања конак би требало да буде хитно рестауриран и доведен у првобитно стање.



Фот. 2 — Део другог конака код кучевишког манастира

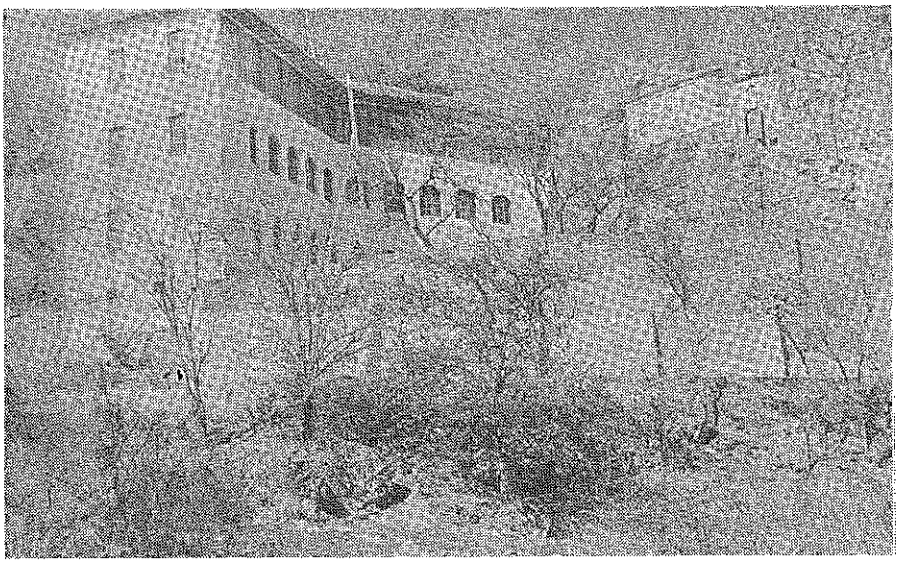
в. Трећи конак кучевишког манастира је зграда налик на кућу која је најбоље одржавана. Служи за становање калуђера, али, како се прича, овде је повремено становао и скопски митрополит. Зграда има приземље и спрат. По времену постанка то је новија грађевина.

2. *Конаци манастира Св. Никите код Горњана.* — Познати средњовековни манастир Св. Никита, задужбина краља Милутина из око 1307. г., заузима један од ретко живописних положаја: налази се на темену извишења званог Тромеђа, одакле се шири хоризонт на све стране: јужно је низија насељена и избраздана обрађеним имањима, док је са севера планинска падина која храму чини сигурно залеђе[5]. Крај храма Св. Никите, у пространом дворишту отрађеним каменим зидом, налазе се три манастирска конака: са југоистока је долњи конак, са истока горњи конак, док је са југа конак звани митрополија. Ове три зграде служе за различите потребе: прва зграда, која је већих димензија, служи за бројне госте у дане манастирских сабора и за госте који код манастира бораве током лета; друга зграда раније је служила за становање манастир-

[5] Сличан положај у овом пределу има само средњовековна црква св. Николе у селу Љуботену

ских радника („момци"(и за чуваре манастира[6], трећа зграда је за становање калуђера и за потребе црквених старешина из Скопља.

а. Доњи конак према величини и по функцији је главни. Има ове димензије: дужина око 50 м, ширина око 12 м. Као материјал за зидове употребљен је ломљен камен лепљен малтером. Конак има приземље и спрат. На спрат воде дрвене степенице. У приземљу су: велика просторија — „трпезарија", кухиња — „мађерница" и трећа просторија — „казарница". На спрату је девет одељења за боравак. Испред њих је широк, отворен чардак-доксат, одакле је леп поглед на манастир и простор око њега. Чардак лежи на дрвеним стубовима. Наведени доњи конак представља један од лепших примерака грађевинарства те врсте. По материјалу и начину зидања потиче из друге половине XIX века. На грађевини је кров покривен старим ћерамидама. Стање зграде у целини је добро.



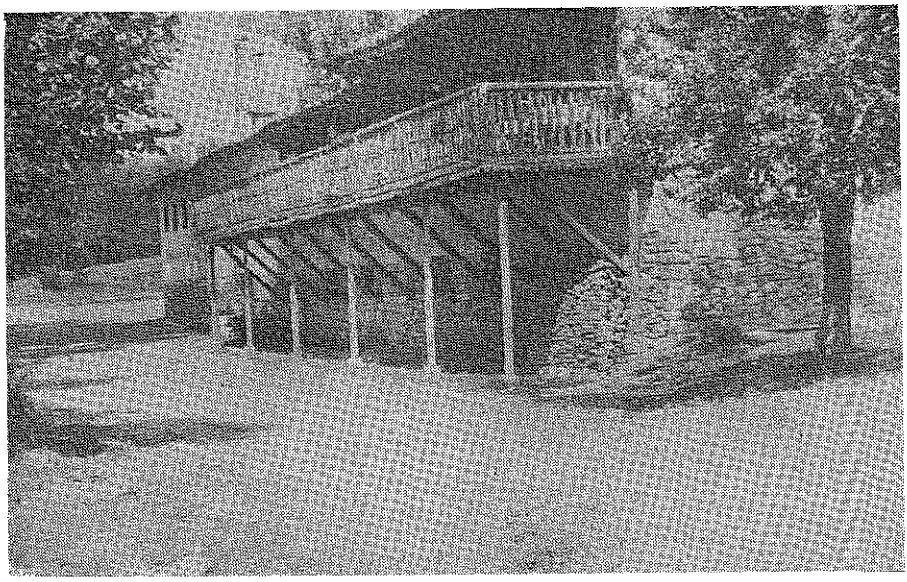
Фот. 3 — Конак манастира Св. Илије код Бањана

б. Горњи конак је мањих димензија: има дужину око 25 м, ширину око 12 м. У приземљу су економски простори (два), док су на спрату три одељења за боравак. Испред њих такође је широк, отворен чардак на дрвеним стубовима. Као материјал за зидање коришћен је ломљен камен у приземном делу зграде и ћерпич на спрату. Кров је покривен старим ћерамидама. О времену постанка овог конака нема тачних података. Народно предање наводи да је ту најпре постојала стара приземна зграда. Она је касније срушена, па пред крај турске владавине сатрађена је данашња грађевина. Стање ове зграде у целини није добро: углавном је стално затворена, не користи се. Извесна преправка потребна је на зидовима (опао је малтер) и на крову..

в. Митрополија је трећи конак манастира Св. Никите. Његове димензије су: дужина око 16 м, ширина око 8 м. Приземни део грађевине

[6] Слушао сам да су повремено овај манастир „чували" поједине турске заптије (казивање Боже Љотића из села Горњана, који је рођен 1900. г.).

је са оделењима за калуђере, док горњи део има одељења у којима повремено бораве црквене старешине из Скопља. Конак потиче из око 1900 г. Касније је обнављан, највише после другог светског рата. На конаку је нови кров покривен црепом.



Фот. 4 — Конак манастира Св. Илије код Мирковца

3. *Конаци манастира Св. Богородица код Побожја.* — На десној страни Побушке речице, изнад села Побожја, тамо где почиње планинска стрмина, издвојена је зараван и на њој велики стари манастир Св. Богородица „црногорока". Први пут се помиње у повељи краља Милутина 1300. г. У прошлости је имао доста старе конаке. Међутим, они су под Турцима пропадали, па су на њиховим местима саграђени данашњи конаци-чардаци. Уз манастир данас су два конака: један на западу, други на истоку. Посетиоцу одмах пада у очи да је први конак већи и старији, док је други мањи и новији.

а. Већи конак представља зграда која је најзначајнија по архитектури и распореду просторија. Има знатне димензије. Подигнут је углавном у истом стилу као и главни конак суседног кучевишког манастира. Стога је и овај конак значајан као историјски споменик. Истиче се величином и лепотом. Зграда конака до данас је у добром стању, иако су на њој вршене повремене преправке, које нису измениле основни изглед. У целини, конак је најбоље дело које је старо грађевинарство ове врсте дало. Спада у најбоље манастирске конаке Скопске Црне Горе.

Нећу се упуштати у детаљнији опис ове грађевине, али ћу навести да она има приземље и два спрата. Зидови су од темеља до крова саграђени од полутесаног камена и малтера, док су углови, прозори, врата од камена тесаника. Главни изглед зграде окренут је манастиру. Тамо је улаз одакле се иде у један ходник. Ту су одмах велика „трпезарија" и друга одељења која не служе становању.

Из приземља воде дрвене степенице на први и други спрат. Тамо су одељења за становање калуђера (раније су боравиле калуђерице) и за манастирске госте. Тачно време постанка и овог конака је непознато. Стога се може само претпостављати: вероватно је саграђен када и главни конак кучевишког манастира — око 1850. г. Такође је грађевина руку наших мајстора. Сељаци из Побожја тада су упрегли сву своју економску снагу и вољу да помогну подизање конака. Ништа више не знамо о овоме.

Фот. 5 — Горњи конак код манастира Св. Никите у Горњану

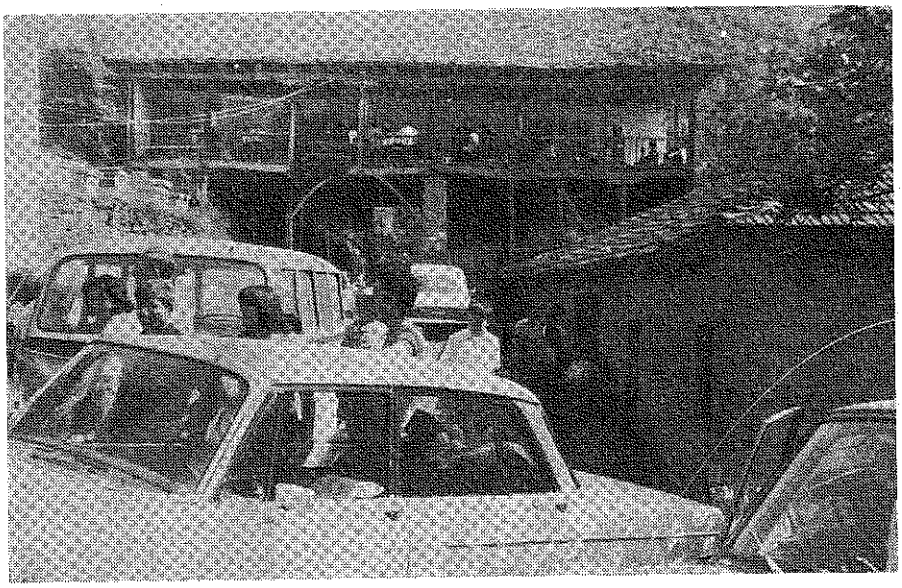
б. Мањи конак, како наводи народна традиција, саграђен је на месту једне старе срушене грађевине. То је било пред крај турске владавине. Конак има приземље и спрат. У целини, потпуно личи на куће ранијих великих сеоских задруга са преко 30 чланова каквих је било у суседном насељу Побожју. Овај исти тип манастирског конака и старе сеоске куће уочио је и Ј. Цвијић.[7] Сада се у селима Скопске Црне Горе шире новије куће по угледу на варошке. Као материјал за зидове овог манастирског конака употребљен је ломљен камен. Конак је средњих димензија. На грађевини је нов кров покривен старим ћерамидама. Предњом фасадом грађевине на спрату је широка, отворена просторија. Ту се свет радо задржава лети.

Ниже манастира, идући ка селу Побожју, на једној чистини су рушевине једне кућице. Раније је у њој дању и ноћу боравио наоружан чувар овог манастира.

4. *Конаци манастира св. Илије код Мирковца.* — И село Мирковце је богато храмовима: има манастир, две цркве и три капеле. Манастир Св.

[7] Ј. Цвијић, *Балканско полуострво...*, стр. 304.

Илија (женски) лежи у доњем делу Кучевишке реке, јужно од Микровца.[8] Веома је леп. Саграђен је на месту где су постојали остаци старог храма. Код Мирковачког манастира налазе се две грађевине у народу зване чардаци. У једној, мањој, станују калуђерице. Та зграда личи на обичну кућу, док је друга зграда већа и сада претворена у угоститељски објект. Овај други чардак грађен је у стилу старих манастирских конака. И данас се налази у добром стању.



Фот. 6 — Мањи конак код манастира Св. Богородице у Побужју

Поменути већи конак-чардак има следеће димензије: дужина око 35 м, ширина око 13 м. Не зна се тачно када је саграђен: вероватно је из времена пред крај турске владавине. Каменом озидани зидови дижу се од темеља све до крова. Да би био оспособљен за данашње угоститељске потребе, на конак су вршене преправке: на спрату су чардак, једна гостионица и мања одељења — кухиња, канцеларија и др. Приземни део грађевине има шири трем и две веће просторије, које служе као магацини. Иако преуређен, конак је сачувао стари изглед. Тако је постао атрактиван за стране и домаће госте. У целини, овај ранији манастирски конак претставља интересантан споменик наше раније народне архитектуре. Један је од лепших примерака међу грађевинама ове врсте. Главни изглед зграде окренут је кориту кучевишке реке, тј. ка југозападу.

Раније је мирковачки манастир Св. Илије посећивао и Ј. Х. Васиљевић. Он наводи да око храма има само једна зграда за госте и манастирске потребе[9].

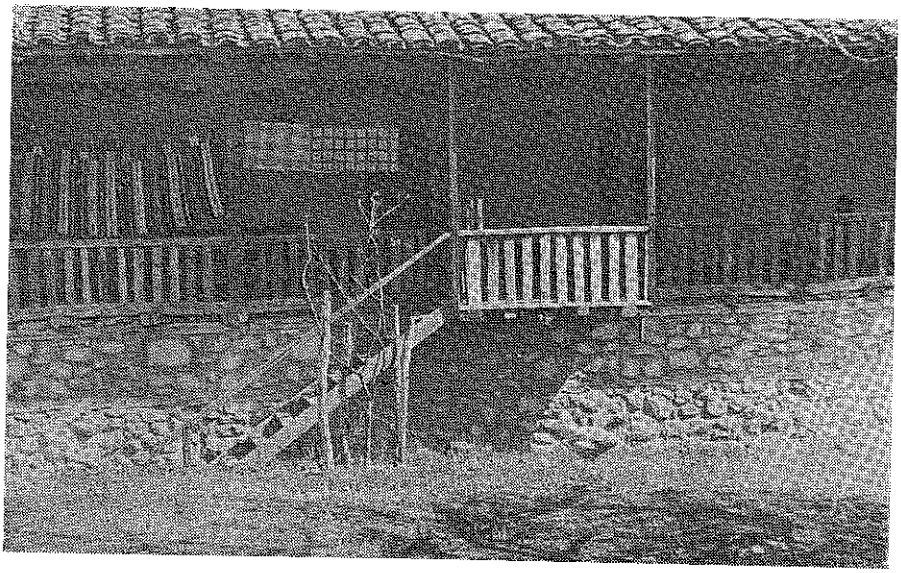
---

[8] Овај манастир зове се женски зато што у њему живе калуђерице, Иначе манастир је назван и Доњи св. Илија, за разлику од Горњег св. Илију код села Бањана.

[9] Ј. Х. Васиљевић, *Скопље и његова околина*, Београд 1930, стр. 462.

5. *Конаци манастира села Бањана.* — Око села Бањана, које има најподеснији положај међу скопско-црногорским насељима, постоје три мања манастира: Св. Илије, Св. Спаса и Благовештење. Код сваког манастира је по једна зграда звана конак или чардак.

а. Конак манастира Св. Илије. На десној страни Бањанске реке, 2 км изнад села Бањана, тамо где почиње планинска стрмина, диже се издвојена зараван. На њој је манастир Св. Илија, који је старији од XIV века. Крај њега са југоисточне стране је манастирски конак. Из далека гледан, конак је лепа грађевина са приземљем и три спрата. Ведро гледа својим многобројним прозорима пут југа и истока. Истиче се величином. Има потпуно застакљене доксате.



Фот. 7 — Доњи конак манастира Св. Никите код Горњана — предњи део

Конак је с југозападне стране манастирске цркве. Он је већих димензија: дужина око 50 м, ширина око 12 м. Зидови су од полутесаног камена и малтера, док су углави, прозори, врата од камена тесаника. У приземљу су мање просторије које служе за чување предмета. Први, други и трећи спрат су намењени становању. Први спрат има 3 собе и велику трпезарију. Други и трећи спрат имају по 9 соба.

О времену зидања овог конака имамо следеће податке. Народно предање наводи да је данашња зграда зидана две-три године, почев од 1900. г. Сељаци из Бањана су тада упрегли сву снагу да помогну подизање конака. Овај конак зидали су српски мајстори из околине Призрена[10]. Конак је грађен у доба несигурности и зато у њему има специјалних скривница. У згради је пре 1912. године био смештен штаб четничког одреда. Очуваност зграде је у целини добра. Али је потребно да архитекта прегледа зидове, кров и утврди: да ли има пукотина које би могле значити опасност за згра-

[10] Упоредити Ј. Трифуноски, *Скопска Црна Гора*, стр. 64.

ду. Темељна оправка потребна је и на крову. Морају се заменити разбијена стакла на прозорима. Влага је главни узрок што зидови на појединим местима пропадају.

б. Конак манастира Св. Спаса. Овај је манастир у близини поменутог храма Св. Илије, само на већој висини — на планинској падини. Ту је манастир окружен лепим крошњастим дрвећем и другом бујном вегетацијом. Крај манастира је зграда малих димензија — звана чардак. Саграђена је у истом стилу као и старије куће у суседним селима — Бањану и Горњану. Главни изглед зграде окренут је југу. Грађена је од мешовитог материјала — камена и дрвета. Током године ту стално борави чувар манастира — сељак из Скопске Црне Горе.

Фот. 8 — Доњи конак манастира Св. Никите код Горњана — задњи део

в. Конак манастира Благовештења. Доста далеко од села Бањана и суседног Горњана, при врху шумовите планинске падине, на висини од око 1.250 м, налази се напуштени манастир Благовештење[11]. И код њега још стоји остарели мањи конак. Све је на њему трошно и рабатно: стрехе искрзане, прозори и врата искривљени. У сличном је стању и манастирски храм, који је иначе тврдо зидан. Храм и конак добро су одржавани до почетка рата 1941. године. Уз манастирску цркву биле су и друге мање зграде, али оне данас не постоје.

Код села Бањана постоји и четврти манастир, Св. Богородице. Код тог манастира нема конака.

6. *Конаци манастира Св. Николе код Љубанца.* — Када се од села Љубанца пође уз планинску падину, после хода од око 20 минута дође се у манастир Св. Николе, који је обновљен 1847. године. Манастир је лево од од једног потока, окружен бујном шумском вегетацијом. Према томе, он је у веома питомом крају. Ниједан манастир Скопске Црне Горе нема такав

[11] *Исто*, стр. 64

видик као овај. У непосредној близини манастира су два мања конака или чардака. Саграђени су истом стилу као и неке старије куће суседног села Љубанца. Зграде имају приземље и по један спрат. Спрат је био намењен становању: један конак има пет, други три одељења. У приземљу су економске просторије. Као материјал за зидове употребљен је ломљен камен.

Оно што данас налазимо на терену веома је неповољно: манастир и конаци немају сталног калуђера или било каквог чувара. Зато све овде одаје утисак запуштености. Јужни конак, који је из друге половине XIX века, посебно је у рабатном стању, а прозори и врата искривљени. Мањи конак, из око 1900. године, у бољем је стању[12]. За турска времена, до 1912. године, овај манастир морао је да уконачује муслимане из суседног села Љуботена и из других удаљенијих насеља који би навраћали. Понеки од тих „Турака" задржавали су се по више дана. Иначе, по ослобођењу од турске власти овде су лети проводили поједини болесни људи из Скопље (грудоболни).[12a]

Становници Љубанца у разговору кажу како су уз манастирску цркву биле и друге мање зграде — „мађерница", штала, амбар. Оне данас не постоје. Где су биле те зграде — сада се може нагађати по камењу које вири из земље. Ништа више не знамо сем овог што смо изнели.

III. *Закључни део*

Природне повољности подпланинског жупног предела Скопске Црне Горе — клима, вегетација, вода, привреда — значајно су утицали на густину насељености и положај насеља у прошлости. Због тога, као и услед историјских прилика, у овом пределу током времена саграђени су бројни црквени и манастирски храмови, затим значајне зграде код манастира — конаци. Све то јасно указује да је овде у прошлости био веома развијен верски, духовни и културни живот.

Манастирски конаци увек су имали углавном разноврсне функције: једни су служили за госте у дане традиционалних манастирских сабора[13] или за боравак гостију преко лета; други су служили за становање калуђера, негде калуђерица, као и за потребе црквених старешина из Скопља; Трећи су служили за становање радника („момци"), раније и за чување манастира[14].

Крајем XVIII века, у познатим великим сеобама нашег становништва, био је захваћен и предео Скопске Црне Горе. Након тога у овом тада слабије насељеном крају дошло је до делимичног напуштања манастира и конака око њих. Зато што су били од слабијег материјала, конаци су током наредног XVIII века углавном постепено пропали. Кише, ветрови и снег зграде су рушиле камен по камен. И тако до краја. Намеће се питање: да није неки конак страдао и од пожара?

---

[12] Неколико података о конацима овог манастира саопштио је Ј. Х. Васиљевић, у књизи *Скопље и његова околина* (Скопље 1930), стр. 461.

[12a] Наше становништво под именом „Турци" раније је назвао и муслиманске Албанце.

[13] Видети Ј. Трифуноски, *Традиционални манастирски сабори у Скопској Црној гори*, „Балканика", VII, Београд 1976, стр. 229—336.

[14] Манастирски конаци понекад су служили као уточиште оболелима који су долазили да код ових старих манастира поправе своје здравље. То није ретка појава у нашој земљи.

Тек крајем XVIII и током XIX века појавило се веће насељавање села Скопске Црне Горе. То је био период када су конаци изнова грађени. Ипак, данашње грађевине поменуте врсте подигнуте су размаку дугом око осамдесет година: од око 1830. до 1910. године.[15] То је углавном време при крају турске владавине. Манастири су тада имали знатне приходе у новцу, житу, вину, стоци. Средства су се трошила за издржавање калуђера, Манастира и подизање конака. Претци данашњих сељака у томе су помагали.

Сваки манастирски конак има приземље, један, два, чак и три спрата. На сваком спрату, целом његовом предњом дужином, отворена је велика просторија — ч а р д а к. Под њом у приземљу је сувота, која се зове а ј а т. Назив чардак прво је био везан само за поменуту карактеристичну отворену просторију на спрату. Постепено је то име у народу проширено на целу грађевину[16].

Ове зграде, узето у целину, представљају важне материјалне споменике. Поједини манастирски конаци значајни су не само за антропогеографију и историју већ и посвојој архитектури. Видан су доказ наше ондашње народне културе ,јер пружају леп пример изградње тога доба. Служе на част њиховим градитељима, који су били обични мајстори-зидари без школе ,али зато одлични практичари.

Географски положај манастира и конака је доста биран: налазе се даље од сеоских насеља, на суначном терену, обично на падини брда која се издижу више њих. За ове конаке планове су радили сада непознате личности. За неке од њих може се слободно рећи да су биле праве архитекте тога времена.

Око сваког храма и конака је манастирско двориште. Дворишта су у већини добро ограђена високим каменим зидом. Распоред зграда одликује се рационалношћу. Негде је збијеност већа, што је произишло из потребе штедње земљишта. Ова збијена групица зграда код сваког манастира представља хомогену целину. Кад се човек измакне мало даље, на какво узвишење, видећи целину, коју чине ова издвојена манастирска насеља — свега их је осам. Налик су на тврђаве.

Конаци су подизани: заједничким радом и трошком сељака из Скопске Црне горе, као и богатим прилозима манастирских гостију[17]. Материјал за зидање конака није довожен са стране, већ је углавном узет из најближе околине. Сав материјал је онај свакидашњи. Зидови су најчешће од полутесаног камена и малтера, док су углови, прозори, врата од камена тесаника (не код свих конака).

Безмало сви конаци су на једном спрату, ређе на више од тога. У приземљу се налазе економске просторије конака и велико одељење звано трпезарија. Док су на спрату одељења за живот и боравак. Из једног хола иде се посебно у сва главна одељења. На спрату је готово обавезна и поменута отворена просторија чардак. Ту се свет лети много задржава уживајући у блиском зеленилу. Одатле је и леп поглед на манастир и простор око њега. Кровови на конацима већином су покривени ћерамидом. Они имају благ нагиб. Стрехе су им доста широке.

---

[15] Ова грађевине градиле су две-три врсте мајсторских руку. То се јасно види по самим грађевинама.

[16] Када се седи у соби на спрату, каже се: „Изађи на чардак".

[17] Ј. Т р и ф у н о с к и, *Традиционални манастирски сабори...*, стр. 335

Укупан број конака, који данас постоји, је знатан. Они су овако распоређени: код манастира Св. Арханђела села Кучевишта — три, код манастира Св. Никите села Горњана — три, код манастира Св. Богородице села Побожја — три, код манастира Св. Илије села Мирковца — два, код манастира села Бањана — три, код манастира села Љубанца — два. Свега је 8 манастира са 16 конака. Само један манастир данас је без конака (код села Бањана).

По свом значају најглавније је пет конака: по један код манастира села Кучевишта, Побужја, Горњана, Мирковца и Бањана. Њихове зграде свакако су важне по архитектури и распореду просторији. Значајни су и као историјски споменици. Истичу се својом величином и лепотом. Ови конаци су данас остали углавном у добром стању. Претрпели су само незнатне измене.

Стање поменутих пет грађевина, и још неких других, углавном је добро. На њима треба извршити само мање оправке на зидовима и крову. Међутим, половина манастирских конака је у лошем стању, ономе које претходи потпуном запуштању. Свакако ће ти конаци ускоро и нестати[18].

Dr Jovan Trifunovski

MONASTERY „KONAK" (SHELTERS) IN THE REGION OF SKOPSKA CRNA GORA

A small area of the Skopska Crna Gora region (including 11 villages) is rich in old churches and monasteries. Near the monasteries, special characteristic houses were built. They are called „konaci" or „čardaci". The author studied and collected the necessary data about these monastery shelters in Autumn of 1976.

The function of these monastery shelters was multifold: they served for accommodation of guests during monastery festivites or during the summer; for accommodation of monks or of church wardens from Skopje; for accommodation of monastery workers and guards.

In the late 17th century great migrations of the Yugoslav population also took place in the region of Skopska Crna Gora. Some of these monasteries were then abandoned. In the 18th century many of them fell to ruins. Howeoer, in the late 18th and during the 19th centuries the villages of the Skopska Crna Gora region were largely populated, and many new monastery shelters were built. The existing shelters were built in the period from 1830 to 1912.

Today there are still 8 monasteries with 16 konak-shelters which represent important monuments both from the historical and the architectural point of view.

[18] Поједини мушкарци и жене из села Скопске Црне горе указивали су ми усрдну помоћ и олакшали испитивање. Зато им на овом месту исказујем искрену захвалност. — Требало би проучити конаке и код других манастира Скопске котлине.

Гласник Етнографског института Српске академије наука и уметности, књ. XXIX (1980)
Bulletin de l'Institut Ethnographique de l'Académie Serbe des Sciences et des Arts, t. XXIX (1980)

ОСВРТИ

САРАДЊА ЕТНОЛОГА И АРХИТЕКАТА

Крајем новембра 1979. године у Љубљани је одржан разговор за округлим столом између етнолога и архитеката. Разговор је организовало Словенско етнлошко друштво. Као основа послужила је прва заједничка акција за ревитализацију старог језгра Изоле. Знало се да услови становања у старом језгру Изоле нису повољни, па се претпоставило да би многи становници волели заменити своје влажне, недовољно осунчане станове, који су често без санитарија, за нове станове у новом делу града.

Предузета етнолошка испитивања требало је да установе демографску и квалификациону структуру становништва, услове становања, однос становника према старом делу града, као и њихове жеље за побољшањем услова становања.

Испитивања су показала да су стамбени услови заиста лоши, о чему сведочи податак да 92,1% породица није задовољно својим становима (влага ,лоше санитарије, недостатак простора, незгодан распоред, пропали кровови, степништа, фасаде итд.). Међутим и поред неповољних услова становања, већина породица (89,3%) је изразила жељу да адаптира постојеће станове,а не да се из њих исели у нове. Оно што изненађује је да је велики број породица досељено (84,65%) из Словеније и других република у периоду од 1954—1960. године, што значи да нису ту поникле, нити су неком традицијом везане за постојеће домове, али и поред тога не жели да их напусте. Тако су ова истраживања, која су на терену обавили студенти етнологије Филозовфског факултета у Љубљани, показала да становницима одговара и да им је пријатан тај систем живљења условљен архитектуром старог језгра Изоле, тј. да људи осећају вредности старе архитектуре и желе да живе њом окружени.

Резулати ове акције ће, свакако, у овом случају, послужити као основа архитектима при ревитализацији старог језгра Изоле, а истовремено указује и на то да оваква сарадња ствара услове за боље и срећније становање и живот људи.

За округлим столом се расправљало о могућностима да се побољшају таква испитивања. Констатовано је да су се архитекти до сада претежно ос-

лањали на резултате социолошких истраживања, а она су, како је овом акцијом доказано, ипак пружала једностану слику. Зато је решено да у Словенији, убудуће, у сличним подухватима обавезно учествују и етнолози. У дискусији су, поред етнолога и архитеката из Словеније, учествовали и сарадници Завода за заштиту споменика из Загреба и Задра, као и сарадници Етнографског института САНУ из Београда (Л, Ђаповић и П. Влаховић). Оваква интердисциплинарна сарадња пружа широко поље рада и готово је неопходна при урбанизацији села, али је у другим републикама у самом зачетку или је уопште нема.

Дакле, сарадња етнлога и архитеката могла би допринети лепшем изгледу наших села и удобнијем животу његових станвника као и хуманијем животу у градским насељима.

Л. Ђаповић

Гласник Етнографског института Српске академије наука и уметности, књ. XXIX (1980)
Bulletin de l'Institut Ethnographique de l'Académie Serbe des Sciences et des Arts, t. XXIX (1980)

Јован Ф. Трифуноски

ХЛЕБНА ПЕЋ У СЕЛИМА ОХРИДСКО-СТРУШКЕ ОБЛАСТИ

I

У селима охридско-струшке области, која лежи на крајњем југу наше земље, током дуге прошлости постоје два традиционална ложишта: 1. отворено огњиште у кући, и 2. зидана хлебна пећ постављена мимо куће у дворишту. У овом кратком разматрању задржаћу се само на поменутој хлебној пећи — у народу званој „фуруна". Њен корен свакако потиче из далеке старине. Хлебна пећ је значајна у материјалној култури бројног становништва, јер је важан помоћни објекат домаћинстава. Поглавито задружним кућама, у којима је требало више хлеба, ове зидане пећи су биле неопходне. И не само задружним кућама.[1]

II

Зидана хлебна пећ, као помоћни објекат у домаћинству, морала је човеку у селима охридско-струшке области бити потребна још у доста давном периоду. Била је веома подесна за печење хлеба углавном у нашим јужним крајевима где није било довољно пространих шума. Такав је и охридско-струшки крај. За ложење ове пећи могу послужити квргаве гране, кукурузна шаша, слама. Према томе, она зависи од оскудице огревног дрвета. Сељаци изјављују да је печење хлеба у зиданој пећи боље него у црепуљама крај отвореног огњишта. Отворено огњиште више се употребљава само у планинским и неким потпланинским селима богатијим шумом.

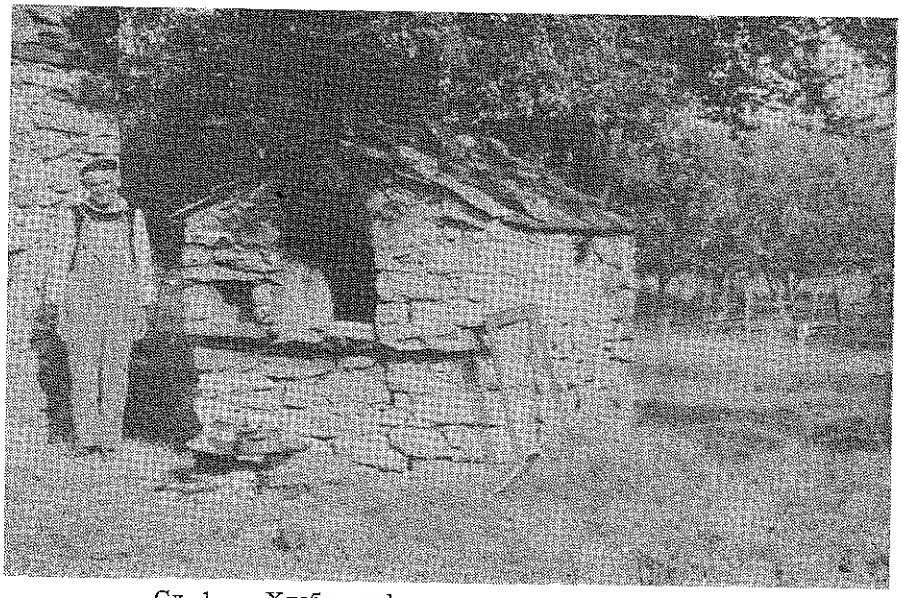
Из фотографија се види изглед хлебне пећи. Њена је конструкција једноставна. Пећ граде људи из села који добро знају како се то ради. Основа пећи је већином квадрат чије су стране дуге по око 1,20 м, док је висина пећи око 1,80 м Има случајева када није цела зидана од истог материјала: приземни део или подножје је од камена, док је горњи део од „ћерпича" или цигле[2]. Кров је на две воде. Он је од камених плоча или од ћерамида.

[1] Теренска истраживања у селима охридско-струшке области обављена су 1977. и 1978. г. Ова област, поред два градска насеља (Охрид и Струге), има 90 села.

[2] „Ћерпич" је непечена цигла коју сељаци сами праве.

Међутим, има пећи и са зидовима потпуно од камена.Оваква пећ не тражи већу бригу око оправке, тј. око одржавања. Према начину на који су зидане хлебне пећи имају искључиво практичну функцију. Стога нису украшене, а споља су ретко када облепљене и окречене.

Дворишта у селима охридско-струшке области обично су подељена на два дела: део дворишта испред куће је чист, док је део дворишта иза куће у коме се крећу домаће животиње прљавији. Хлебна пећ обавезно је у првом делу дворишта. Обишли смо већи број хлебних пећи. Свуда на посетиоца остављају утисак униформности. По мојој оцени, наведени начин грађења не тражи веће материјалне издатке. Све што је потребно за градњу налази се у најближој околини села.



Сл. 1. — Хлебна пећ у охридском селу Оздолену

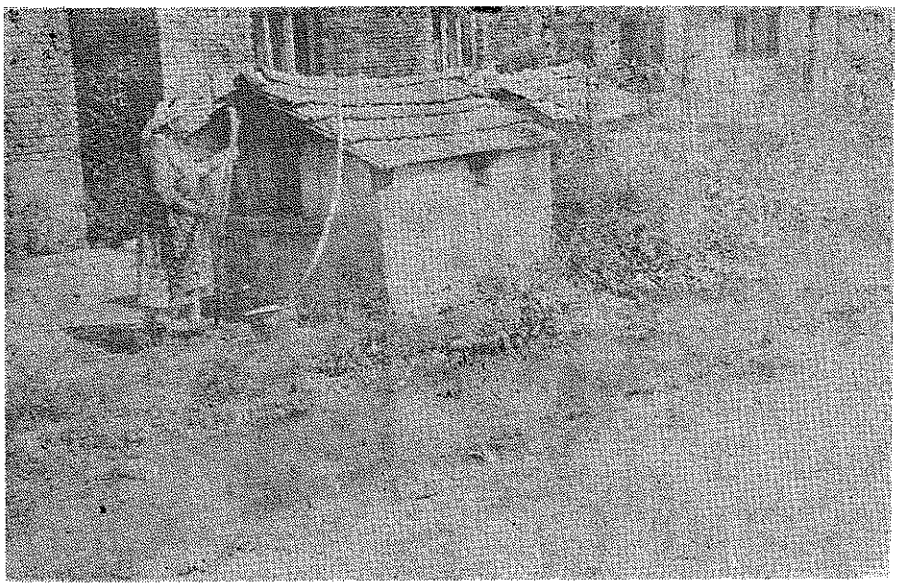
Плавни део зидане хлебне пећи је ложиште смештено у њеном горњем делу: издигнуто је од земље око 80 см. Ложиште је поплочано каменим плочама. Широко је око један метар, а у дубини има нешто мање. Када је потребно, у ложишту се претходно запале гране, па нека тања чворновата цепаница, кукурузна шаша, окрњени кукурузни клипови, или слама. Пошто све то изгори, стране ложишта и његов под се добро загреју и из ложишта сеочисти пепео. Затим се ту убаци тесто од пет-шест округлих хлебова који се постепену испеку.[3] За то време отвор ложишта је затворен каменом или металном плочом. Осим хлеба понекад се пече и друго што је потребно за домаћинство: бундева, паприка, пита, месо итд.

Ако се човек измакне на какво узвишење ван села и одатле погледа насеља пре подне, онда види најразличитије стубове дима. Издижу се изнад зиданих пећи у двориштима у којима се домаћице спремају да испеку хлеб.

[3] Печење хлеба углавном је посао жена и девојака. Хлеб се пече обично два пута седмично за потребе само једног домаћинства.

Такве пећи можемо видети не само тамо где су очуване старије сеоске куће већ и поред модерних кућа које се подижу у новије време.[4]

Приликом боравка на терену јасно се могло видети да је хлебна пећ раширена у бројним охридским и струшким али равничарским селима. Таква села села су: Волино, Мороиште, Мислешево, Требениште, Подмол, Мешеиште, Климештани, Белчиште, Ново Село, Издеглавје, Ново Село, Грко Поле, Средорек, Враниште, Лежани, Бицево, Лакочереј, Косел, Вапила итд. Неколико села у околини Струге и Охира данас више не постоји — Заглавица, Раштани, Копрница, Војово итд. Сељаци причају како је и тамо било хлебних пећи. Нисам чуо за хлебну пећ која би била заједничка за више сродничких домова.



Сл. 2. — Хлебна пећ у струшком селу Мороишту

Охридско-струшка област има мало изразито планинских села. Једино тамо хлебних пећи нема, а није их било ни раније. У селима где нема хлебних пећи хлеб се пече у црепуљи крај отвореног кућног огњишта.

У селима охридско-струшке области, како је већ речено, хлебна пећ је у употреби од давнина. Стари људи наводе да су њу имали и њихови далеки преци. Хлебна пећ једино није у употреби код малобројних муслиманских Албанаца у Струшком пољу. Ту су досељени током XIX века из планинских предела Албаније. Таква струшка села су: Велешта, Ливада, Дабовјане. Затворена и ендогама ова албанска група продужава начин живота и етничке особине стечене у матичним областима Албаније. Тамо хлебна пећ не постоји.

После рата 1941—1944. године, под утицајем града, саобраћаја и привреде, променила се кућа у сеоским насељима: све више добија градске одлике. Домаћини подижу нову кућу какву могу, али у дворишту обавез-

[4] Хлебна пећ се, не користи или се ређе користи тамо где домаћинство има мали број чланова — два или један.

но имају поменуту хлебну пећ. У пољским селима охридско-струшке области усељавају се и људи из других крајева — из Дебарског Дримкола и Струшке Малесије. И они овде, по угледу на затечене старинце, граде хлебну пећ.[5]

III

Зидана хлебна пећ, постављена мимо куће у сеоским насељима, раширена је у више области Југославије, као и у суседним земљама Балкана. Ипак не располажемо подацима који би пружили потпуну слику њеног географског распрострањења. А неоспорно на тој широј територији било је узајамних утицаја. Ако би се обавила истраживања ове врсте у разним крајевима, могло би се прићи сагледавању целе проблематике: утврдило би се где их има, какви су били узајамни утицаји, како је овај елеменат материјалне културе ширен, којим путевима, како и колико дуго.[6]

[5] Овај тип хлебне пећи је сличан таквој пећи у другим јужним крајевима — Скопском пољу, околини Прилепа, Струмици, на Овчем пољу. — Видети мој рад: *Хлебна пећ у селима Скопске котлине*, „Гласник" Српског географског друштва, свеска 54, број 1, Београд 1974.

[6] Територија охридско-струшке области досада није била предмет етнолошких и антропогеографских истраживања. — Мој рад у припреми: *Охридско-струшка област, антропогеографска истраживања.*

Гласник Етнографског института Српске академије наука и уметности, књ. XXIX (1980)
Bulletin de l'Institut Ethnographique de l'Académie Serbe des Sciences et des Arts, t. XXIX (1980)

Бранко Ћупурдија

ЖЕТВЕНЕ СВЕЧАНОСТИ „ДУЖИЈАНЦА '79" — ОДРЖАНЕ У БАЈМОКУ 14. јула 1979. године

Некада феномен традиционалне буњевачке културе — дужијанца у наше дане трпи видне промене. Промене у форми, структури и функцији овог феномена, настале за последњих педесетак година, већ смо разматрали у једном раду[1], док је овом приликом наша основна намера да дамо детаљну дескрипцију дужијанце како би се ова дескрипција могла користити за евентуалне даље анализе овог феномена, као и, шире узето, за анализу промена насталих у духовној култури нашег народа у савременим условима живота.

Због слабих приноса пшенице у 1979. години, и самим тим због општих мера штедње и стабилизације, жетвене свечаности „Дужијанца 79" обележене су врло скромно, толико скромно да су извештачи локалних листова могли да констатују да је свечани дефиле свих учесника свечаности кроз град (Суботицу — Б.Ћ.), као и бирање најлепшег пара свечаности, што је иначе уобичајено у оваквим приликама, овог пута изостали.[2]

Домаћин жетвених свечаности „Дужијанца '79" био је Пољопривредно-индустријски комбинат „Равница" из Бајмока. Програм жетвених свечаности, које су се, дакле, овог пута одржале у Бајмоку, изгледао је овако:

5 часова: Такмичење тракториста
8 часова: Такмичење рисара
9 часова: Полагање венаца на споменик палих бораца
10 часова: Поворка жетелаца
13 часова: Програм уз ручак
15 часова: Коњичке трке
20 часова: Вечерњи програм

---

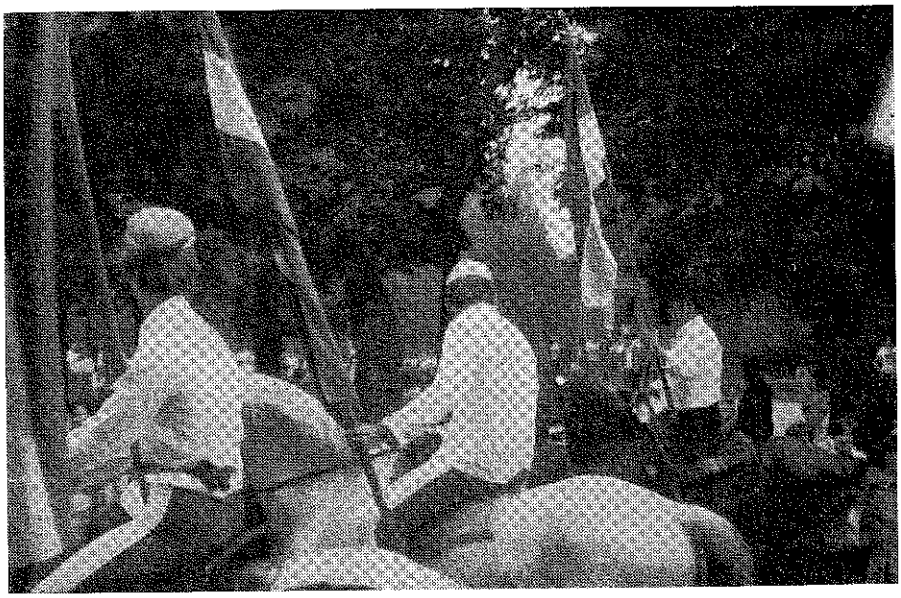
[1] Видети Б. Ћупурдија, *Савремене промене у духовној култури нашег народа — на примеру обичаја „дужијанца"*, реферат прочитан на XVI саветовању Савеза етнолошких друштава Југославије, одржаном на Дојрану од 1—3. октобра 1979. године (у штампи).

[2] Видети „Суботичке новине", година XXXV, број 29, Суботица, 20. јули 1979., 1, 10; „Ми", лист СОУР „Агрос" Суботица, година IV, број 11, Суботица, 30. јули 1979, 7.

У такмичењу тракториста учествовали су индивидуални произвођачи и трактористи из пољопривредних организација и комбината из Бајмока, Чантавира и Суботице.

У такмичењу рисара учествовало је девет екипа са територије суботичке општине: из Бајмока, Таванкута, Чантавира, Шупљака, Старог Жедника, Новог Жедника, Ђурђина, Мале Босне и Бикова.

После завршетка такмичења тракториста и рисара учесници дужијанце су у свечаној поворци стигли у центар Бајмока, где се окупило више десетина посматрача, и положили венце на споменик палих бораца. Ту су



учесници школе „Вук Караџић" из Бајмока, предвођени појединим од својих наставника, приредили пригодан културно-уметнички програм. Одатле се свечана поворка дужијанце упутила у Спортско-рекерациони центар,

где су проглашени победници такмичења рисара и тракториста и приређен ручак за учеснике свечаности. Културно-уметничка друштва из Бајмока, Чантавира, Таванкута и Суботице приредила су богат културно-уметнички програм (слика1, слика 2).

Коњички клуб „Равница" из Бајмока је под покровитељством Пољопривредно-индустријског комбината „Равница" из Бајмока, у склопу жетвених свечаности „Дужијанца '79", организовао, у сарадњи са „Агроунијом" из Новог Сада, „Апатинском пиваром" из Апатина и „Кемијском индустријом — Радоња" из Сиска, велике коњичке трке у којима су учествовала грла из САП Војводине и Барање.

Вечерњи програм, који је одржан на Спортско-рекреационом центру сачињавала је „Жетелачка забава", у којој су учествовала поменута културно,уметничка друштва и гости из Београда. Новон Сада и Будимпеште.

На основу изложене дескрипције свечаности, и без упуштања у подробну анализу, видимо да није реч о традиционалном буњевачком обичају — „дужијанци", већ о савременој културној приредби у којој уз модификоване елемене традиционалне културе постоје и елементи савремене, масовне културе.

Гласник Етнографског института Српске академије наука и уметности, књ. XXIX (1980)
Bulletin de l'Institut Ethnographique de l'Académie Serbe des Sciences et des Arts, t. XXIX (1980)

ХРОНИКА

ДВА ПРЕДАВАЊА З. СОКОЛЕВИЧЕВЕ У БЕОГРАДУ

Октобра 1979, у Одељењу за етнологију Филозофског факултета у Београду, одржала је два предавања професор др Зофија Соколевич, шеф Катедре за етнологију Варшавског универзитета. Тема првог излагања је била: *Пренос информација у традицијској култури Монголије,* а друго саопштење имало је наслов: *Проблем ритуалне нечистоте жена* (о разлици између позитивистичког и реалистичког модела науке).

У уводу свог првог предавања З. Соколевичева је заступала став да се властита култура може успешно проучавати само у поређењу с дијаметрално различитим културама. Њен приступ је, у ствари, варијанта функционалне анализе монголске сточарске културе, с обзиром на то што је за структуралну анализу недостајао семантички материјал.

Према З. Соколевичевој, сиромаштво сточарске културе је само привидно. Бити Монгол, и данас значи гајити пет врста стоке (овце, козе, коње, краве и камиле) и спретно савлађивати тешкоће у том послу. У резултатима проучавања, од 1969, тешко је разлучити промене које доноси општи развој од коренитог преображаја.

У средишту посматрања проф. Соколовичеве је однос отац-дете (асиметрични однос) и дете-јагње, приликом јагњења оваца, у томе пренос информација на потомка, где је дете у контексту ситуације. Ова очева поука изостаје у школама интернатског типа и на државним пољопривредним добрима; информација је ту вербална и конкретно усмерена. Поред тога, нема ни односа дете-јагње. И не само то. У традицијској култури дете је, осим стоке и начина поступања с њом, упознавало и обреде и обичајни циклус (веза човека и космоса преко животиње!), што у институционалном сточарењу није случај.

У ствари, структура савремене Монголије знатно се разликује од традиционалне, мада је основна привредна грана остала иста. Одговарајући на постављена питања, професор Соколевичева је навела да је улога жене у овој сточарској култури прилично незнатна; објаснила је да је ламаизам главна религија још од XVII века и, као занимљивост, поменула садашњу „коегзистенцију" ликова нових и старих хероја у монголским јуртама.

*

Своје друго предавање З. Соколовичева је заснована на грађи коју су о ритуалној нечтитоти жена (и забранама) прикупили предратни истакнути пољски етнолози. Опис-дескрипција је услов за приступање структуралној

анализи. Традиционално схватање је да је сваки контакт са женом у одређено време (менструација, трудноћа, бабине) опасан и непожељан. И у пољским веровањима постоји читав низ забрана којима се жена у то време изолује од обављања домаћих и других послова. Дужност жене је била да о овоме извести и околину, и то одређеним мнемоничким знаком.

У структуралној анализи изнетог, почев од Библије, видећемо да жена осим што даје живот (креација), носи у себи и деструкцију или, скраћено, постоји однос: живот-жена-смрт. Али на жену у фертилном добу односе се све забране којих се треба држати и кад је покојник у кући. За даљу структуралну анализу било је неопходно ова значења упоредити са ширим системом знакова (систем хомолошких односа): смрт се увек јавља у женском лику и са змијом, а она, опет, има хтонске особине, баш као и ђаво. Тако у анализи долазимо до апозиције: жена-живот-смрт, према ђаво-смрт-живот. Из тога произилази да је жена та која спаја бога и ђавола, у односу на живот и смрт. У ову схему се уклапају све жене осим Богородице.

Забране или наредбе се могу, по мишљењу З. Соколевичеве објаснити или еволуционистички (што је у пољској етнологији одбачено!) или структуралистички, односно феноменолошки. Професор Соколевичева сматра да је ово, истовремено, негација позитивистичког објашњења емпиријског материјала, које се темељило на ставу: не постоји оно што није поменуто! По мишљењу предавача, Л. Строс се, баш као и Маркс, ослања на чињенице из емпирије, али се труди да дедукцијом стигне до често веома скривених законитости. Међутим, ни у Пољској нису задовољни структурализмом, јер се њиме могу показати само два нивоа апстракције. Стога се, у последње време, све више настоји да се структуралистичкој анализи дода и историјска димензија.

Душан Дрљача

*

Два предавања професор З. Соколевичеве су београдски етнолози, нарочито они млађи, веома лепо примили.

ПРЕДАВАЊЕ ПРОФЕСОРА МАРГАРИТЕ БОВЕН У БЕОГРАДУ

Професор др Маргарита Бовен, демограф са универзитета Арминдејл у Аустралији, одржала је крајем октобра у Српском географском друштву предавање под насловом: *Насељеници у Аустралији, с посебним освртом на југословенске досељенике.*

Представљајући угледну гошћу, професор др М. Васовић је истакао да се професор М. Бовен у својој земљи залаже за „културни плурализам" и да у Југославији борави други пут, којом приликом је обишла и Македонију, одакле је пореклом претежни део наших исељеника у Аустралији.

На почетку свога предавања М. Бовен је нагласила да ће после обиласка Македоније неупоредио више разумети сету македонских исељеника при помену песме: „Битола, мој роден град . . ." Из излагања које је следило сазнали смо више о имиграционим проблемима овог ретко насељеног континента и дилемама научника и владе око будуће усељеничке политике ове земље. Звучи као парадокс: Аустралија је близу Азије, а у њој главнину

досељеника чине Европљани. Са 14,3 милиона становника, она је изузетно ретко насељена, а ако се имају у виду Сиднеј и Мелбурн, она је веома урбана.

Први британски досељеници затекли су у Аустралији око триста хиљада домородаца, колико их има и сада. У почетку, колонизатори енглеског говорног језика били су компактни. Наметали су свој језик и водили расистичку политику. Касније се испоставило да и међу њима има неспоразума (конфликти између досељених Ираца, католика и протестаната). После другог светског рата Аустралија је омогућила да се усели око 7 милиона људи, из свих замаља света. Тако је данас Аустралија, по проценту држављана рођених ван земље, на другом месту у свету, одмах после Израела. То је етнички мозаик од преко 100 разних народности и етничких група и култура, где свако пето дете учи енглески као страни језик.

Природни прираштај у Аустралији опада, чак и међу досељеницима, и, то у знатној мери. Снажна је и емиграција: досељеници се враћају у завичај, а Аустралијанци одлазе у свет, „јер су по природи авантуристи". На снажније досељеничке таласе из Европе, по мишљењу проф. Бовен, више не треба рачунати. Јер и у Европи опада прираштај, а расте стандард.

Југословенски досељеници, поглавито из Македоније, који су у домовини живели по селима, настањују се у Аустралији у највећим градовима. У Сиднеју станују у центру града и предграђу Њутаун, где су најниже кирије. С годинама, постајући све имућнији, пресељавају се све даље од центра града. У граду челика живе у радничкој колонији. Наших исељеника има 130.000 рођених у Југославији, којем броју се додаје и 178.000 деце којима је један или оба родитеља рођен у Југославији. Највише их се у Аустралију доселило у периоду између 1961—1976. године. Мало је ко од њих добио бесплатну карту, резервисану углавном за досељенике из Велике Британије. Долазили су највише на принципу „ланчане реакције", рођак је рођаку слао карту.

У земљи са 104 народносне и етничке групе, 40 религија и 18 језика, много је учињено (нарочито после 1975.) на преовладавању језичког и културног унитаризма. А тешкоће су огромне, посебно у организовању школске мреже (дисперзија досељеничког живља, временски различит боравишни стаж у Аустралији, и др.). По мишљењу предавача, од две могуће концепције културног плурализма, од оне сепаратистичке (досељени Арапи, наводно, захтевају законодавство по Корану) „прихваљивија је кохезиона", по којој се подржава (а можда и поспешује!) међусобно прожимање с енглеским као уједњујућим језиком, уз демократско судство.

У настојању да се за досељене Југословене обезбеди потпуније коришћење права за учење матерњег језика, велику препреку представља недостатак школованих људи из редова наших исељеника. На пример, досељеници из Македоније су без школе, док је нешто боља ситуација у образовању код оних који су у Аустралију дошли из Словеније и Хратске. Године 1975. ниједан од југословенских језика није се предавао на аустралијским универзитетима, баш као ни пољски и чешки језик, а тих је досељеника знатно мање од Југословена.

Професор М. Бовен је, на крају, нагасила да југословенски исељеници у Аустралији, упркос многим тешкоћама, добро живе. Међутим, положај југословенских жена (па и других) исељеника је веома тежак. Стога се, попут Цвијићевих настојања да развје етногеографију, залаже за увођење „ги-

нографије". У врло језгровитом излагању, које је одлично преводила Ј. Сечански, а са интересовањем пратио велики број слушалаца, повремено би засметао известан „покровитељски став" према каснијим досељеницима, који приступ Англоаустралијанци иначе сматрају својом врлином.

Душан Дрљача

ЕТНОГЕОГРАФСКЕ ТЕМЕ НА 27. ФЕСТИВАЛУ ЈУГОСЛОВЕНСКОГ ДОКУМЕНТАРНОГ И КРАТКОМЕТРАЖНОГ ФИЛМА

(Београд, 17—22. марта 1980)

На 27. фестивалу југословенског документарног и краткометражног филма у Београду, марта 1980, приказано је мање филмова о етнографским темама него претходних година. За пет филмова се може рећи да обрађују етнографске теме: наше мањине у Мађарској, живот Рома, гајење и прераду лана, вађење спужви из мора, рад девојака-ковача; у два документарна филма етнолошка питања су само дотакнута.

У документарном филму *„Емисија за јужне Словене"* Рудолф Сремец обрађује живот наше сабраће у неколико села барањске и шокадијске жупе, у градовима Мохачу и Печују, промене и преображај у њиховом животу, а све то кроз емисију фолклористичког карактера, коју емитује Радио-Печуј. у *„Носталгијама"* се Миленко Штрбац враћа теми номадског живота Рома и њиховим привременим стаништима, поредећи данашње своје записе са сликама из филма који је снимио пре више од четврт века. *„Лан"* је нови филм љубљанског „Универзума" аутора Петера Зобеца, који кроз гајење и прераду лана гради апотеозу људском раду. *„Крв мора"* Коче Недкова је опис најједноставнијег начина вађења спужви у једном од средоземним мора. При томе се спужвари, припадници турског народа, не служе никаквом опремом ни справама, па море наплаћају свој данак у крви. *„Ковачница"* је филм Милорада Бајића, у ствари запис из Плоча код Бијелог Поља, где су две девојке преузеле ковачке послове од болесног оца да би продужиле породични занат.

У два документарна филма етнографска тема се само узгред обрађује. „Бескрушна земља" Ранка Станишића је приказ савремене борбе да се од херцеговачког краса отме нешто земље и претвори у винограде. Филмом „Оток" Петра Тринајстића најављују се суштинске промене у животу становника Крка, нашег највећег острва, које је недавно мостом спојено с копном.

Сви овогодишњи обрађивачи етнографских тема већ су се огледали на филмовима сличног садржаја, али у свом опредељењу за етнолошки филм најистрајнији су Рудолф Сремец и Кочо Недков. Што се тиче произвођача, традицију да годишње сниме бар по један документ о етнографској теми одржавају „Загреб-филм" и „Вардар-филм" из Скопља. Прошле године су за фестивал била пријављена четири филма нове производне куће „Универзум" из Љубљане, која је створена с превасходном намером да снима филмове о етнографским и културно-историјским темама. Међутим, ниједан од четири пријављена филма није био приказан. Ове године, од три пријављена, на фестивалу се појавио само један филм — „Лан" Петера Зобеца.

*

Према изнетом, прошлогодишња производња документарних филмова о етнографским темама показује осеку. И не само што је етнографских филмова било мање већ ни етнографска тема није до краја разрађена, поготову не на начин који би успешно комбиновао научни захтев и уметничку транспозицију. Па ипак, шест од наведених седам филмова било је у конкуренцији, а само један („Оток") у Информативној секцији фестивала. У целини узев, најпотпунији је филм „Емисија за јужне Славене" Р. Сремеца.

После овогодишњег фестивала стиче се утисак да телевизија постепено преузима већину тема из народног живота и да је документаристима тешко да пронађе нешто ново што већ није снимљено и приказано на телевизији.

Душан Дрљача

ДРУГА МЕЂУНАРОДНА КОНФЕРЕНЦИЈА О ЕТНОЛОШКОМ ПРОУЧАВАЊУ НАРОДНОСТИ

Крајем септембра и почетком октобра 1980. у Бекешчаби (југоисточна Мађарска) одржана је Друга међународна конференција о етнолошком проучавању народности. Прва таква конференција, у организацији Мађарског етнолошког друштва и уз сарадњу многих других институција, одржана је пре пет година, у истом месту, а материјал тога скупа је објављен.

Овај банатски град, с околином, центар је области у којој, уз Мађаре, живе бројне народности: Словаци, Русини, Немци, Срби. Сви они, како то произилази из реферата а потврдило се приликом јавних наступа и током екскурзије, брижљиво негују своју традиционалну културу и обилато се користе правима етничких мањина.

За Конференцију је било пријављено преко 70 саопштења научника разних струка из Мађарске, ДР Немачке, Пољске, Румуније, Совјетског Савеза, СР Немачке, Шведске, Чехословачке и Југославије. С обзиром на неке отказе у последњи час, на Конференцији је поднето око 60 реферата, распоређених у три секције: Билингвизам и међуетничке везе, Етнолошка испитивања стања и преображаја у култури народности, Етнографско проучавање једне народности. Запажено је било, на овој Конференцији, учешће етнолога и лингвиста из наше земље. Десетак референата из Југославије (СР Словеније, САП Војводине, СР Србије, СР Македоније), уз још неколико научника из земље-домаћина који се баве проучавањем наших народности у Мађарској, успешно је учествовало на овом веома озбиљно припремљеном и организованом научном скупу. Од гостију такође је запажено учешће словачких етнолога, а чини се да су Румуни изостали. Изузев у пленуму, писац ове хронике могао је да прати само излагања у оквиру секције у којој је реферисао, а где је разматрано питање билингвизма и међуетиничких веза.

После свечаног отварања Конференције, први је у пленуму говорио др И. Балаша, најзаслужнији за одржавање овог научног скупа. У његовом реферату: *Улога етнолошких испитивања у развоју националне културе*, посебно је било речи о потреби усмеравања Конференције на проблеме овог дела средње Европе, услед специфичности његовог развитка у последњих неколико столећа. Професор др Ј. Буршта, из Познања, изнео је веома значајне ставове О. Колберта (1814—1890) у интерпретацији међуетничких веза његовог доба. Част да у пленуму говори припала је и Б. Х. Карамишевој

из СССР-а, која је говорила о етничким процесима код народности и етничких група Узбекистана, нарочито се задржавајући на процесима племенског консолидовања и асимилације невелике групе средњеазијских Арапа.

У саопштењима у првој секцији разматрана су ова питања: специфичне чињенице у етничком развоју Словака у тзв. Доњим земљама (Ј. Ботик), међуетничке везе Хрвата и Мађара у Помурју и Подравини (Е. Еперјеши), промене код горшачких досељеника у Војводину (Д. Николић), двојезичност у обредима Немаца у средњомађарском побрђу (Ј. Фатушка), принципијелна и методолошка питања проучавања народности у карпатској области (М. Маркуш), проблеме етнолошког проучавања народности у Мађарској (А. Палади—Ковач), послератне промене у народној култури Мађарске (В. Воигт), неке карактеристике одраза лимитрофног положаја у народном стваралаштву Мађара у Бакој (М. Веселиновић—Шулц), промена у језику Пољака у Босни (Д. Дрљача), етнолошких испитивања мађарске народности у ЧССР (М. Лешчак), проучавања друштвеног живота у словачко-мађарском граничном појасу (М. Сигмундова), проблема етнолошких проучавања војвођанских Русина (М. Радовановић), последица дуготрајних етничких додира два етноса (З. Немет), асимилационих процеса код Мађара у Словенији (Ф. Хајош), етнокултурних процеса у национално мешовитим породицама у Талину (Е. В. Чумак—Рихтер). Већ из ових петнаестак тема може се назрети ширина проблематике којом се Конференција бавила.

За следећи скуп, 1985. предложено је неколико кругова проблема: улога интелигенције у развитку народности, проблем народности у Бургенланду и др. Професор др П. Влаховић је, у име групе југословенских етнолога, предложио да се оснује међународни комитет за питања проучавања народности, нужности — како је рекао — њиховог заједничког живота и заједништва на одређеном тлу.

Поводом одржавања Конференције организоване су у бројне и веома успеле приредбе. Изванредну и музеолошки савремено опремљену изложбу. Етничке групе у области Бекеш, отворио је И. Талаши, председник Мађарског етнолошког друштва, Једне вечери су успешно наступили ансамбли народних песама и игара — словачке румунске, немачке и српске народности, док су следеће вечери приказана три етнографска филма у којима су такође претежно приказане игре, али и поворке „бушара", снимљене 1955, у Мохачу. Током целодневне екскурзије учесници екскурзије посетили су три насеља: Тоткомлош (словачки живаљ), Ђулу и Батоњу. У овом последњем насељу, са око 8.000 становника, сваки десети житељ је Србин (презимена: Рацков, Дицков, Станојев и др.). Уз цркву из 1778. налази се и српска читаоница. У Батоњи наставу на српскохрватском језику похађало је, пре десетак година, 98 деце, а сада само тридесет осморо. У шестом разреду само једном детету су оба родитеља Срби, док су остала из национално мешовитих бракова. Многи од батоњских Срба пресељавају се у градове или индустријске центре.

Изванредно организована од изузетно љубазних домаћина, Конференциаја је и овога пута потврдила да су етнолози веома живо заинтеесовани за сложену проблематику међуетничких односа. Посебно интересовање и погодна друштвена клима влада у самој Мађарској, где уз досадашња значајна остварења долазе веома амбициозни планови за будући рад.

Душан Дрљача

Гласник Етнографског института Српске академије наука и уметности, књ. XXIX (1980)
Bulletin de l'Institut Ethnographique de l'Académie Serbe des Sciences et des Arts, t. XXIX (1980)

ПРИКАЗИ

САСТАНАК МЕЂУНАРОДНЕ КОМИСИЈЕ ЗА ПРОУЧАВАЊЕ НАРОДНЕ КУЛТУРЕ КАРПАТА И БАЛКАНА (МКККБ), СМОЛЕНИЦЕ 1980.

У Смоленицама код Братиславе (ЧССР) одржан је у октобру 1980. године састанак Међународне Комисије за проучавање народне културе Карпата и Балкана (МКККБ). МКККБ ради већ двадесет година. Овогодишњи састанак је био посвећен неким методолошким питањима око израде синтеза. Израда синтеза ће бити постепена. Као прва фаза планирана је израда проблемских синтеза по појединим питањима у оквиру појединих држава, затим појединих питања целог Карпатобалканског подручја и тек на крају синтеза карпатобалканске народне културе. У Смоленцима је одржан пленарни састанак, састанак комисија и пленум.

Тема пленарног састанка је била: *Теоријски и методолошки проблеми изучавања народне културе у области Карпата и Балкана с посебним обзиром на израду синтезе.* Уводни реферат је поднео Јан Подолак. Кореферате главном реферату су изнели руководиоци појединих комисија — Вацлав Фролец (о народној архитектури), Борис Путилов и Виера Гашпарикова (о хајдучком фолклору) Бронислава Јаворска (о сточарству) и Оскар Елшек (о народном стваралаштву). У дискусији су поред осталог изнети и неки проблеми око организовања континуираног рада на изради синтеза. Други део састанка одвијао се у раду трију секција: *за народну архитектуру, хајдучки фолклор* и *сточарство.* Представници из Југославије (Бреда Влаховић и Ласта Ђаповић) учествовале су у раду комисије за народну архитектуру.

Комисију за архитектуру води Вацлав Фролец. Рад у комисији састојао се из два дела. У првом делу прочитана су саопштења, а у другом се дискутовало о нацрту израде синтезе о народној архитектури.

Саопштења су била следећа: Б. Влаховић — *О проблемима проучавања стана и културе становања у новоизграђеним насељима ђердапског региона;* M. Gładyszowa — *Kartografická problematika pri stúdiu lúdového stavil'stva v polských Karpatoch;* N. Gracianskaja — *Stav študia problematiky sídiel a l'udovej architektúry v ukrajinských Karpatoch;* Л. Ђаповић — *О најновијим проучавањима културе становања у насељима Пиротске околине;* Б. Георгиева — *изнела је преглед досадашњих проучавања народне архитетуре у пределима Балкана.*

У дискусији је речено да је у проучавање архитектуре неминовно унети и фактор човек, што значи — на који начин човек ствара и користи станбени простор — а да се не отане само на техничком опису архитектонског објекта.

Нарочито је била занимљива дискусија о изради синтезе. План синтезе о народној архитектури је припремио Вацлав Фролец. План је изра-

ђен врло прецизно. Указано је на циљ истраживања и израде синтезе, временско опредељење (крај XIX и почетак XX века), географске оквире. Затим је изнет план и оквири појединих поглавља синтезе, са врло детаљним садржајем и опремом појединих поглавља. Одређена је динамика израде по поглављима, све до 1984. године, када је планирано да буду готове поједине синтезе. Синтеза о народној архитектури целокупне карпатобалканске области предвиђа се у 1985. години.

О сличним детаљним плановима рада на синтезама дискутовало се и на секцијама за сточарство и хајдучки фолклор, о чему је саопштено на Пленуму.

Наредног дана одржан је састанак Пленума МКККБ на коме је поред осталих општих и текућих питања поднет и петогодишњи план рада МКККБ за период 1981—1985. године.

Састанак у Смоленицама је био врло добро припремљен. Услови рада били су изузетни а разговори о раду врло конкретни.

Бреда Влаховић

Добрило Аранитовић

Симпозијум „Сеоски дани Сретена Вукосављевића", VII Заједница основног образовања, Пријепоље, 1979. стр. 262.

Већ седам година у нашој јавности присутна је, без рекламе и наметљивости, једна самосвојна и занимљива културно-научна манифестација. Ријеч је о симпозијуму *„Сеоски дани Сретена Вукосављевића"*, који се од 1973. године наовамо одржава сваког јуна у Пријепољу. Иза њега не стоји ниједна установа звучног имена и замашнијих средстава. На седам до сада штампаних зборника саопштења са овог Симпозијума као издавач потписује се Заједница основног образовања Пријепоља а као уредник и организатор стручног дела проф. др П. Влаховић. Сам овај податак говори нам не само о могућности деметрополизације културе већ и о способности малих средина да се уздигну из учмалости провинције када се здружи воља и прегалаштво њихових културних посленика.

Пред читаоцем је седми по реду зборник саопштења са Симпозијума одржаног јуна 1979. године. Попут претходних, и он слиједи његову већ устаљену концепцију. Наиме, организатори од самог почетка нијесу имали за циљ да га ограниче на уске пријепољске или старовлашке оквире. Име и дјело Сретена Вукосављевића, знаменитог националног, политичког и научног радника, показало се као плодна инспирација за даља трагања у освјетљавању бројних проблема које је покренуо овај знаменити социолог нашег села, али, исто тако, и етнографског, историјског и социолошког проучавања милешевског краја и ширег географског подручја.

У оквиру прве тематске цјелине *Уз дело Сретена Вукосављевића* објављени су слиједећи прилози: др Радомир Лукић: *О трећој књизи — „Социологија сељачких радова" С. Вукосављевића;* др Обрен Благојевић: *Допринос Сретена Вукосављевића економској науци;* др Миљана Радовановић: *Етнолошко и социолошко у научном делу Сретена Вукосављевића;* Драган Коковић: *Неке детерминанте сеоског и градског начина живота са посебним освртом на слободно време;* др Милован Митровић: *Социолошка истражива-*

ња села између два рата; Нијаз Мусабеговић: *Лењинова теорија савеза пролетаријата и сељаштва у социјалистичкој револуцији;* Добрило Аранитовић *Сретен Вукосављевић о положају жене у патријархалном друштву;* др Ђорђе Р. Симоновић: *Планске организације и уређења сеоских територија, атара и насеља у прошлости као последице економско-политичких и друштвено-социјалних чинилаца,* и др Јован Ф. Трифуноски: *Село у охридско-струшкој области.*

Издвојићемо, за ову прилику, саопштење академика Лукића о Вукосављевој трећој књизи *Историје сељачко друштва — Социологија сељачких радова.* Као што је познато, Сретен Вукосављевић је замислио да напише систем социологије нашег села у четири књиге. Прве двије књиге: *Историја сељачке земљишне својине* и *Социологија становања* објављене су прије његове смрти. Трећа, о којој пише академик Лукић, ускоро треба да се појави из штампе. Четврта књига о заједницама и облицима понашања на селу, која би, по мишљењу академика Лукића, социолошки била најзанимљивија, уопште није ни почета. Академик Лукић је без сумње најбољи познавалац и најауторитативнији тумач дјела Сретена Вукосављевића. Говорећи о Вукосављевићевом доприносу социологији сељачког рада, он, између осталог, пише: „. . . И ова књига, као и раније, има исте основне врлине Вукосављевићевог писања. И она обилује чињеницама, познавањем најскривеније суштине сељачког живота, способношћу уочавања конкретног и истовремено његовог уопштавања до откривања законитости које објашњавају појединости, финим запажањима (рецимо, она о сељаковом поетичном доживљавању свога живота), књижевним даром, изванредним језиком, јасним и занимљивим излагањем итд. . . Она је високо над релативно ретким и кратким списима већином наших етнографа који додирују питања која се у њој обрађују, задржавајући се по правилу само на штурим описима. Зато што је недовршена, што се састоји само из одломка, она нема своју потпуну целину, али то ипак не умањује њене основне вредности. Она ће остати као велики Вукосављевићев допринос познавању нашег села, утолико драгоценији што такво село све брже нестаје и што је знатан део грађе која је овде обухваћена црпен било из непосредних пишчевих запажања било из усмене традиције, коју је он тада одлично знао, те, сходно томе, што други писци неће моћи до такве грађе више доћи“ (стр. 14).

У оквиру друге тематске цјелине, *Пријепољски крај,* објављени су ови прилози: др Душанка Бојанић: *Два прилога историји Пријепоља и његове шире околине у XVII веку;* Др Ејуп Мушовић: *Исламизација у Новопазарском санџаку;* мр Миомир Дашић: *Припреме за устанак и устаничке акције у јулу и августу 1875. године у Горњем Полимљу;* др Новица Ракочевић: *Ослобођење Пљеваља и Камене Горе у балканском рату 1912. године;* Мирко Ђуковић: *О шестој непријатељској офанзиви у Санџаку;* др Асим Пецо: *Говор Милаковића у свјетлости сусједних ијекавских говора;* мр Иван Ковачевић: *Разбијање предмета као граница појединих фаза свадбеног ритуала — поводом једног елемента свадбених обичаја из пријепољског краја;* Вукоман Шалипуровић: *Нека питања границе Босне и Херцеговине и Деспотовине у XIV и XV веку и места и положаја неких средњовековних градова у Средњем Полимљу;* Радосав Мијатовић: *Средњовековне жупе дуж Лима;* Милорад Васовић: *Карактеристични географски називи на нашим планинама;* др Жарко Шћепановић: *Колашин у народној епици;* Бошко Пушоњић: *Пјеснички мотиви некадашњег Санџака,* и Јоко Кнежевић: *Велике гомиле у пљеваљском кра ју — рушевине округлих камених кула.*

Аутори прилога у овом зборнику су различитих профила и звања, од академика и професора универзитета до популарних саопштења и почетника у науци. Симпозијум је и до сада окупљао научни подмладак и давао му шансу.

У седам до сада објављених зборника са Симпозијума публиковано је преко 150 прилога, што је импозантан број. Преовлађују углавном радови историјског и етнографског садржаја. Већ је уочено да је мало конкретних социолошких истраживања на терену. Ниво социолошке науке у нас данас је на неопоредиво већем степену и по богатству проблема, метода и техника истраживања у односу на вријеме између два рата, када је изузетно надарени самоук Сретен Вукосављевић постављао темеље нашој социологији села идући „пјешке по сељачкој земљи". Занимљиво би било на једном од слиједећих симпозијума дати социолошки пресјек управо оних подручја које је прије четрдесет година овај врсни истраживач детаљно проучио: Хрватског Загорја, Васојевића, Старог Влаха, Неготинске крајине, Македоније, београдских села итд. Шта је село данас, које су основне детерминанте сељачког начина живота, однос село—град, нови систем вриједности, питања су која чекају истраживаче снажне инспирације и темељности које су красиле овог прегаоца чије је дјело својом изворношћу и свјежином данас присутније него икад.

Ове године навршило се двадесет година од смрти, а 1981. се навршава сто година од рођења Сретена Вукосављевића. Ове годишњице нас подсјећају да још нијесмо одужили потребан дуг овом знаменитом човјеку. Још немамо критичко издање свих његових „писама са села", која су растурена по теже доступним публикацијама, а на трећу књигу његове *Историје сељачког друштва* требало је чекати двије деценије послије његове смрти. Књига Ивана Ковачевића* и саопштења са Симпозијума драгоцјен су допринос освјетљавању научног лика Сретена Вукосављевића, али још немамо цјеловитијих студија о његовом националноослободилачком и политичком дјеловању у два свјетска рата и након другог светског рата, када је као министар за аграрну реформу и колонизацију, захваљујући свом изванредном познавању нашег села, и на овом пољу дао драгоцен допринос.

Сретен Вукосављевић се самоуким радом и прегалаштвом уздигао од обичног „сељачког уче" до професора Универзитета, од комите до министра. Његовом заслугом је „вилајет тамни и глухи" некадашњег Санџака, па донекле и југословенско село уопште, ушло у социолошку науку на широка врата, која је он отворио. Пјешачећи од Ђевђелије до Загребачке горе, од Неготинске крајине до Црногорског приморја, Сретен Вукосављевић је не само из научне радозналости већ и као убијеђени демократа и опозиционар бившем режиму покретао горуће проблеме тадашњег југословенског села и много допринео да се они уоче и почну рјешавати.

Стогодишњица његовог рођења згодна је прилика да се нагласи његова величина у југословенским размјерама. Требало би „Сеоске дане Сретена Вукосављевића" проширити на цијелу санџачку тромеђу, па и на шире подручје. Његово Пријепоље је изузетно много допринијело како цјеловитијој научној валоризацији његовог дјела тако и афирмацији и даљем унапрјеђењу социологије села у нас. Пошто је дјело Сретена Вукосављевића одавно надрасло завичајне оквире, и дуг према његовом дјелу не смије да буде брига искључиво његовог ужег завичаја.

* Иван Ковачевић: *Научно дело Сретена Вукосављевића*, Раднички универзитет „Сретен Вукосављевић", Пријепоље, 1978.

Lawrence Krader, *Etnologija i antropologija u Marxa,* Svijet suvremene stvarnosti, Zagreb 1980, s. 323.

Поред недавно објављене *Структуралне антропологије Clauda Lévi-Straussa,* у истој едицији појављује се још једна занимљива књига корисна и етнолозима. „Етнологију и антроплогију у Марха" Написао је *Lawrence Krader,* професор етнологије на Градском Универзитету у Њујорку и Слободном Универзитету у Берлину. С обзиром да се *Marxovi* етнолошки рукописи појављују приређени за енглеско говорно подручје тек 1972. године (The Ethnological Notebooks of Karl Marx, Transcribed and Edited with an Introduction by Lawrence Krader, Van Gorcum, Assen 1972.), односно нешто касније и у немачком преводу (иако су, како се истиче у Уводу, раније објављивани на руском језику), за похвалу је што је ова занимљива књига у релативно кратком року преведена и на наш језик.

Ова књига је вредна као покушај да се анализују *Marxovi* етнолошки радови, али још више зато што су на овај начин читаоцу постали доступни *Marxovi* етнолошки рукописи, односно што она у ствари значи један вредан прилог познавању Марха као „етнолога".

За радове тада водећих антрополога, односно етнолога, *Marx* се почео интензивније интересовати тек пред крај свог живота, у периоду 1880—1882. године. То је период снажног развоја првог етнолошког теоријског правца-еволуционизма, и то оне његове ране фазе која се обично зове некритичким или класичним еволуционизмом.

Најкраће речено, полазећи од основне идеје о јединственом пореклу и историји људске врсте, ова теорија настоји да изнађе опште критеријуме њеног еволутивног развоја. *Morgan, Lubbock, Phear, Maine,* аутори чија је дела *Marx* посебно коментарисао у својим белешкама, припадали су овом правцу.

У првом поглављу књиге, која носи наслов „Marxove etnološke ispisne sveske", *Krader* анализује *Marxove* етнолошке тезе, настале као резултат његовог живог интересовања за радове ових аутора. Паралелно са својом анализом, Крадер доноси и оригиналне Marxove коментаре, забелешке, уметке у исписе из ових дела. То овој књизи, поред осталог, даје и документарну вредност.

John Phear је истраживао сеоске и породичне установе оријенталних заједница 19. века. *Henry Maine* се бавио проучавањем правних односа у ирском друштву, анализујући законе који су важили од 8. до 16/17. века. Читајући ове редове, као *Lubbockove,* Макленанове и *Bachofenove* (мада се о њима у књизи скоро и не говори), *Marx* је правио опширне белешке, приговоре, коментаре, оштро полемишући око неких ставова ових аутора (на пр. о првобитном генсу, уређењу породице и друштва итд.)

Међутим, без сумње је да је од поменутих аутора на Марха најјачи утисак оставио *Morgan.* Познато је колико је његово дело „Ancient Society" (које, успут речено, никада није преведено код нас) било важно Енгелсу. Оно је и било повод за настајање „Порекла породице, приватне својине и државе". Многе *Marxove* примедбе Моргану Енгелс је издвојио и применио их као подлогу у овом раду. У ствари је, каже Крадер, *Marxovo* изучавање Морганових дела и постало познато преко Енгелса.

Следећи основне поставке класичног еволуционизма, Морган је, кроз проучавање родовских заједница северноамеричких Индијанаца реконструисао развојне ступњеве друштва, које он третира као поступно повећавање

средстава за живот, односно као материјални напредак. Периодизације које је Морган дао заснивају се на материјалним и технолошким критеријумима, међутим он је „ипак заступао стајалиште да су друштвени односи произашли из „заметка мишљења" људског рода, што је у супротности са сваком врстом материјализма". Да се *Marx* у основи слагао с неким Моргановим поставкама јасно је већ из чињенице да је намеравао да резултате свог материјалистичког испитивања историје изложи заједно са резултатима Морганових истраживања. Али се *Marx,* по *Kraderu,* много критичкије односио према Моргановом делу од Енгелса који, на пример, Моргановом открићу првобитног матријархалног генса даје „исти значај који имају Дарвинова теорија еволуције за биологију и *Marxova* теорија вишка вредности за политичку економију".

Цело друго поглавље, названо *Prilog uspoređenju Marxovih i Engelsovih etnoloških radova* је расправа о питањима сличности и разлика у погледу њихове оцене Моргановог рада, као и о неким погледима Marxa и Енгелса на дијалектику историје природе и историје човека, на схватања о примитивном и цивилизованом друштву итд. Ово поглавље садржи испитивање Енгелскових етнолошких схватања, односно њихово критично упоређивање са Marxovim. О Енгелсовом односу према етнлошком еволуционизму, Krader каже: „Енгелс греши против принципа јединства људског рода и помиче граничну линију између човека и природе. Он је мислио да се мора разликовати примитивни од цивилизираног човјека и ограничио је дјеловање закона хисторијског матеијализма искључиво на цивилизацију. Marx се ослободио апстракције примитивног човјека, од повијести као наивне предрасуде, као остатка вјеровања у напредак и премоћ цивизираних народа (деветнаестог столећа)". Енгелс се, дакле, није одрекао доктрине општег еволуцијског напретка, коју су заступали етнолози (најрадикалније E. Taylor), а којум је Marx, како каже Krader, одбацио као неосновани утопизам.

Треће поглавље *Postvarenje i apstrakcija u teoriji društva* је Крадерова расправа о кључним проблемима Marxove мисли као што су отуђење, класна свест, или људска природа. То је такође и његова полемика са *Sartreom, Lukatchem* и др. У вези с целом књигом, а посебно њеним трећим поглављем, инструктивно је прочитати *Поговор* Гаја Петровића. У њему Г. Петровић, као врстан познавалац *Marxove* мисли и дела, даје, са филозофског становишта, критичку оцену *Kraderove* теорије.

Да ли је и колико ова књига важан прилог проучавању *Marxa,* просудиће за то компетентни. За етнологију, она је првенствено занимљива јер истиче *Marxovo* изузетно интересовање за резултате етнологије XIX века, а исто тако открива у којој мери су они могли да користе као допуна или потврда *Marxove* мисли уопште.

Мирослава Малешевић

С. А. Токарјев, *Рани облици религије и њихов развој,* „Свјетлост", Сарајево, 1978, стр. 391.

Своја схватања религије С. А. Токарјев износи у антитези, у првом реду, спрам буржоаских научника, односно историчара религије. Тако већ у уводу своје књиге, где говори о принципима морфолошке класификације

религије, аутор наглашава да је буржоаска наука прикупила огроман фактографски материјал из историје религије, мада истиче да, бар што се тиче анализе различитих облика религије, многе ствари нису урађене. У том смислу потребно је, сматра аутор, предузети сређивање, систематизацију фактографског материјала.

Критички износећи систематизације религије, Токарјев прихвата, како сам подвлачи, у марксистичкој науци формирану поделу религија на два основна типа: религија бескласног (племенско-родовског) уређења и религија класних друштава. За означавање веровања и обреда који се појављују и езгистирају у условима првобитног родовско-племенског уређења и у фази његовог пропадања — све до формирања националних државних религија — Токарјев употребљава термин „племенски култови", с обзиром на то што је племе, бар по мишљењу совјетских научника, основни тип етничког заједништва бескласне епохе.

Приступајући класификацији племенских култова, Токарјев најпре даје негативно одређење класификације религија (оно по чему се оне не могу класификовати: према садржају веровања и објекту опажања; према фетишизму, анимизму и магији) да би затим дао позитивно одређење. Он, наиме, верује да научна односно марксистичка класификација религије мора одговорити на пет захтева. Први захтев је да класификација буде изграђена на основу суштинских особина религије; други, од свих класификационих особина основне су оне које су приступачније за објективно посматрање и анализу; трећи, класификација треба да се односи према религији као појави друштвеног живота; четврти, класификација мора да буде историјска, тј. да суодносе облика религије одрази динамички, у развоју; пети, класификација мора омогућити решавање питања генезе појединих облика религије, њихове материјалне условљености.

Након излагања основа класификације религије, и истицања да је социјални аспект религије „оно најкарактеристичније у религији, на чему треба заснивати морфолошку класификацију религиозних појава", Токарјев говори о појединим облицима религије. Сматра да су најстарији по пореклу ови облици религије: 1. тотемизам, 2. видарство, 3. врачарство, 4. еротички обреди и 5. погребни култ. Они су настали у условима живота првобитних људи. Међу касније облике религије, који одражавају распадање родовског уређења, Токарјев убраја: 6. рани племенски култ (иницијације), 7. производни култ, 8. породично-родовски култ светиња и покровитеља, 9. патријархално-родовски култ предака, 10. шаманизам, 11. нагуализам (култ личних духова покровитеља), 12. култ тајних савеза, 13. култ поглавара, 14. култ племенског бога, и 15. аграрни култ.

Изузев поменутих раних облика религије, о којима Токарјев расправља, потребно је, да бисмо добили представу целине, поменути и предговор књизи. Пишући у предговору о добрим и лошим странама књиге, М. Филиповић наглашава да њени недостаци резултирају из задатака који је аутор себи поставио — да класификује облике религије и да открије и утврди међузависну повезаност облика религије са облицима друштвеног живота. У том смислу писац предговора износи четири основна недостатка књиге. Први, погрешна претпоставка да се на основу генезе може протумачити и извести савремени облик; други, историцизам испољен у два вида: прво, свођење свих облика религиозности на историјске облике, и, друго, тумачење свих феномена религије из историје тих облика; трећи, социоло-

гизам: погрешна претпоставка да се сви облици свести могу директно извести из облика друштвеног живота и друштвених односа људи; и, четврти, превиђање Марксовог схватања о отуђеном карактеру свести и о религији као крајњем облику тог отуђења.

Сматрамо да наведене примедбе претпостављају друкчији (у смислу вишег нивоа општости), марксистичко-антрополошки приступ проблемима религије. Оне не значе само указивање на слабије стране књиге С. А. Токарјева већ, уједно, указују и на пут којим се треба кретати да би се неки (запостављени) антрополошки појмови применили на проучавање обреда и веровања. Тако је, на пример, феномен отуђења запостављен и у испитивањима наше традиционалне културе (духова, социјална) и као такав још чека своју обраду.

У сваком случају, сматрамо да нећемо погрешити ако кажемо да је превођењем ове књиге наша ужа, стручна, и шира читалачка јавност добила корисно штиво из области религије.

Бранко Ћупурдија

Ричард Кевендиш, *Историја магије*, Београд 1979.

Књига *Р. Кевендиша*, поред *увода* и *библиографије*, садржи четири полавља у којима су обрађени различити периоди развоја европске магије: *Рим и Исток; Хришћанство и Средњи век; Ренесанса и манија прогањања вештица; Оживљавање магије у новије доба.*

Једно од основних питања у разматрању ове проблематике уопће јесте питање односа магије и религије. Аутор сматра да је немогуће раздвајати магију од религије, и да се оне могу разграничити само на теоријском нивоу. У пракси, оне су тијесно повезане и зато је немогуће историју магије посматрати издвојено од развоја религије у одређеној заједници. Релилијска мисао је у сваком друштву на одређени начин у служби владајуће идеологије која, сходно сопственим потребама, контролише и магијску праксу. Овдје то добија посебан значај управо стога што Кевендиш у својој књизи посматра искључиво друштва са развијеном државном организацијом, гдје је религија моћан политички фактор.

Међутим, поред ове званичне магије упоредо живи и незаконита магијска пракса којом се баве појединци, или се она његује у оквиру различитих тајних удружења. Дакле, историју магије треба посматрати у њеној друштвеној условљености, која подразумијева разматрање проблематике на неколико нивоа — друштвено признату магијску праксу која је дио званичних државних култова, магију која живи у народу и није званично призната и магију која је дио тајне праксе различитих окултних удружења. Свакако да је ово грубо издвојена подјела која се не може поштовати у специфичним условима одређене заједнице због тијесне повезаности, испреплетености и међусобног утицаја свих наведених елемената.

Релативност подјеле на црну и бијелу матију логично проистиче из овако сагледаног проблема. Оно што је друштвено признато и званично дозвољено сматрало се добронамјерним, све друго прогоњено је као злонамјерна, црна магија. Шире гледано, свако је спреман да за добронамјерно прогласи оно што чини у сопственом интересу, тако да је магија „мач са две

оштрице и популарно ралзиковање беле магије од црне зависи од посматрачевих очију".

Један други, веома важан угао посматрања, релевантан за схватање ове проблематике, јесте праћење психолошких импликација магије. Вјера у дјеловање одређених принципа магијске праксе може бити механизам одбране против природних и натприродних зала, али исто тако и снажно средство у стварању самопоуздања и узајамном повезивању чланова заједнице.

Значај званичне религије намеће се као први степеник у покушају да схватимо магију у било ком конкретном друштву. У Риму одређени магијски обреди били су дио државне религије и као такви кориштени су за потребе државе и читавог друштва. Међутим, у вријеме великих криза у Риму моћ званичних богова опдала је заједно са порастом личне несигурности, те се осјетила „потреба за непосреднијим, личнијим и сигурнијим односом са божанским него што су државни култови могли да пруже, за незваничним и приватним путевима ка срећи, спасењу и психолошкој сигурности". Тако су се појавили многи тајанствени култови, а неки међу њима добили су званичну подршку, али се на њих углавном гледало са неповјерењем и сумњом. Под снажним утицајима са Истока, првенствено из Египта и Персије, развила се такозвана висока магија. Разлика између високе и обичне магије очитује се у постављању различитих крајњих циљева којима човјек тежи кроз вршење магијске праксе. Циљ високе магије је потпуно овладавање собом и својом околином, превазилажење људских ограничења у тежњи да се постане натчовјек или божанство. Обична магија је механичка и њоме се људи баве ради тренутне добити (новца, освете непријатељу, успјеха у љубави и сл.). У пракси, разлика између ових двију врста је нејасна, јер су се многи појединци бавили и једном и другом врстом магијских активности.

Даљи развој магије у средњем вијеку текао је упоредо са постепеном побједом хришћанских идеја и зависно од њих. Рано хришћанство користило се својим врло цијењеним магијским радњама, као што су моћ исцијељења, прорицање судбине и слично. У раном средњем вијеку црква је још била слаба и спремна на компромисе са паганима. Јачањем и консолидацијом црквене организације, односно прерастањем хришћанства у јавну и државну религију, промјењен је и став према магији уопће, како у паганској тако и у ранохришћанској. Свака магија постала је зла осим оне која је дио црквене обредне праксе. Свако ко је покушао магијом дјеловати на ток ствари, а није био светац чија су чуда дјело Господње, био је у савезу са Сотоном.

У народу, истиче аутор, и даље је задржана вјера у црквену магију. Дијеловима моштију, предметима са гробова светаца, цвијећу са олтара и тако даље, прописује се изузетна магијска моћ.

Упоредо, у Европи је живјела и алхемија и астрологија са сопственом магијском праксом. Званични став цркве према астрологији колеба се између непријатељства и прихватања, с обзиром на то што је она била неопходна у медицини, и што је вјеровање у моћ предсказања уз помоћ звијезда било дубоко укоријењено у свим слојевима друштва.

Велики утицај званичног става цркве на магијско-религијске представе значајан је у стварању, развијању и нестајању представа о вјештици током средњег вијека и ренесансе. Развој ових схватања може се пратити у неколико етапа.

У народу, вјештица није одувијек повезивана искључиво са црном магијом. То је особа која се бави магијом, често опасном и разорном, али исто

тако она је у стању да помогне људима својом вјештином и знањем. Код неких аутора овај стереотип, за разлику од каснијих хришћанских представа о сатанској вјештици, чија је снага у њеној вези са натприродним бићима, назива се врачаром (види Х. К. Бароха *Вештице и њихов свет*, Београд 1979, стр. 175). Други стереотип је тзв. „црна вјештица", која је неминовно зла и опасна. Она посједује моћ да измијени облик — да се претвори у птицу, мачку или коју другу животињу, да убија дјецу, напада људе и слично. Из овог стереотипа настале су и представе о „сатанској вјештици". Овај трећи облик настао је у касном средњем вијеку и поклапа се са измијењеним ставом цркве о магији. Као што свака магијска активност постаје дјело Сотоне, и вјештица је само његово оруђе, особа која је „предала душу ђаволу".

Стварањем оваквих представа од стране цркве појавила се и потреба за одговарајућим видовима организоване борбе против сатанизма и црне магије, што је био један од разлога за оснивање инквизиције. Од половине XIV вијека, када су написани први закони у инквизиторијалној пракси, па до половине XVII вијека, кад је манија прогањања вјештица почела јењавати, створена је снажна слика сатанске вјештице, која своју магијску моћ заснива на сарадњи са Сотоном.

Хуманизам и ренесанса са продором нових идеја и схватања о човјеку, дубоко су се одразили на даљи развој магије. Прогони вјештица су јењавали и постепено нестајали у времену које је полако доводило у сумњу и рушило вриједност читавог средњовјековног погледа на свијет. Ренесанса се окренула идеалу „универзалног човјека", што се дубоко одразило на високу магију, која је почела да слиједи античке узоре.

То је било вријеме постепеног развоја научне мисли. „Однос између магије која се поново рађа, и науке која настаје, има две оштрице. С једне стране, зато што је то захтевало њихово схватање човека, чаробњаци су се држали слике васељене коју је наука оспорила. Али, с друге стране, сумња у средњовековна схватања, заинтересованост за ‚природну магију' ‚или за искоришћавање тајних својстава природних појава, и неодољива вера у човекову способност да буде господар свега што види, подстицале су научни и технички напредак. Има извесне ироније у чињеници да су ренесансни маги помогли стварању нове механичке концепције васионе која је, чини се до краја седамнаестог века начинила магију застарелом" — закључује Р. Кевендиш.

Развој критичке и научне мисли током XVIII и XIX вијека мијењао је опћу климу и поглед на свијет, али то никако не значи да је магија нестала. Она је и даље живјела у оквиру тајних друштава или у народу. Продором рационализма страх од црне магије и сатанизма замијењен је страхом од тајних друштава. Међутим, њима се више није приписивала сарадња са ђаволом, већ су се, у складу са рационалистичким негирањем реалности магијских радњи, оптуживали за световне преступе (злочине, разврат, итд.).

На крају аутор даје кратак преглед развоја и конституисања појединих научних дисциплина, које магију уводе у област свога интересовања.

Добрила Братић

Špiro Kulišić, *Stara slovenska religija u svjetlu novih istraživanja, posebno balkanoloških, Akademija nauka Bosne i Hercegovine (Djela, knj. LVI, Centar za balkanološka ispitivanja, knj. 3. Sarajevo 1979, str. 246).*

Југословенска етнолошка наука обогаћена је једним новим делом, које има шири научни и друштвени значај. Реч је о студији Шпира Кулишића *Стара словенска религија у светлу нових истраживања, посебно балканолошких.*

Шпиро Кулишић није непознат нашој научној јавности. Још пре другог светског рата определио се за марксистички приступ проучавању етнолошких појава и проблема, посебно оних друштвено-религиозне природе. Настао је временом богат опус о племенском друштву у нас, о улози култних хлебова, о балканско-карпатској подударности неких појава, о божићним култовима у старој српској религији. Ово су само нека од многих питања којима је Шпиро Кулишић, као и у појединим одредницама у *Српском митолошком речнику,* дао свој уочљив прилог у проучавању нашег и општег културног наслеђа. Том замашном научном подухвату придружила се и студија о старој словенској религији, која ће, надамо се, привући пажњу не само научних кругова већ и шире културне јавности.

Кулишићева књига, о којој је овде реч сасвим уопштено — у облику наговештаја за разматрање и дискусију — подељена је у петнаест поглавља. У првом поглављу Кулишић анализира *„Новија дјела о словенској религији (1946—1977)" стр. 11—35).* У другом поглављу приказана је *„Структура и основни карактер старе словенске религије" (стр. 37—42).* Треће поглавље *„Анимизација и култ природе"* (стр. 43—76) подељено је на пододељке: 1) Вјеровања о духу шуме и поштовање и 2) Поштовање дрвећа. Четврто поглавље односи се на *„Аграрно-производни комплекс"* (стр. 77—93). У петом поглављу садржана су питања везана са *„Аграрно-матријархалну основу старе словенске религије* (стр. 95—112). Шесто поглавље садржи *„Вјеровања о небеским тијелима и огњу"* (стр. 113—120). Седмо поглавље обухвата *„култ покојника и предака"* (стр. 121—137). Осмо поглавље је под насловом *„Демони"* (стр. 139—151). У деветом поглављу реч је о подацима који обухватају разматрања *„Небески бог (Deus otiosus) и бог давалац (Deus dator)"* (стр. 153—162). Десето поглавље односи се на *„Богови источних Словена"* (стр. 163—177). У једанаестом поглављу су подаци о материји *„Бог балтичко-полапских Словена"* (стр. 179—199). Дванаесто поглавље говори о материји *„Богови осталих словенских народа"* (стр. 201—205). У тринаестом поглављу разматрају се *„Жртвенници, храмови, идоли"* (стр. 207—215). У четрнаестом поглављу сабрана је материја која расправља питања *„Врачи и свештеници"* (стр. 217—222). *„Завршна разматрања"* (стр. 223—243) налазе се у петнаестом поглављу. Поред *увода,* ова студија има још и краћи *резиме* на енглеском језику.

Већ само набрајање поглавља и њихово разврставање указује да је реч о веома сложеној материји за чије је прикупљање, анализу и обраду било потребно много напора, које је аутор савлађивао полазећи — као што се то у науци чини — од познатог ка непознатом.

У једном кратком осврту, уз то веома уопштеном, немогуће је улазити у све детаље једне студије. Међутим, могу се ипак издвојити нека општа и посебна питања, када је реч о студији која улази у сферу малобројних посебних књига о словенској религији уопште.

Кулишић је већ у првом поглављу јасно истакао да су писани извори о словенској религији крајње недовољни. Недовољно је такође и језичко тумачење неких појмова из старе словенске религије. Нешто више података за тумачење појединих појава пружила су археолошка открића. Али, још увек, како сматра Кулишић, прави извор за проучавање старе словенске религије представља разматрање и суптилна упоредна анализа народне традиције, посебно оне која „изражава суштину религиозних веровања и обреда" свађених у процесу њиховог развоја у разним комплексима, друштвено условљеним, али не строго одвојеним, „већ у свом историјском току, у људској акцији, онако како се прожимају и на тај начин образују нове синтезе" (стр. 35).

Полазећи од ових претпоставки и чињеница, Кулишић је анализирао структуру старе словенске религије. Пре свега, аутор утврђује својевремено јединство старе словенске религије које повезује у целину анимизам лунарне основе с компонентама матријархалног прожимања. Ове своје поставке Кулишић поткрепљује анализом схватања у веровањима и обичајима о разним животињама, дрвећу и биљу. У свим тим појавама и схватањима присутно је поштовање „култа женских бића" и „женских демона природе" пре него што су се развила виша божанства (стр. 42). До сличног закључка Кулишић долази и онда када анализира аграрно-производни комплекс, од основних стадијума земљорадње, па све до употребе запрежне радне снаге и поштовања одређених обреда, пре свега за плодност и то на одговарајућим ступњевима друштвеног развоја.

Предњу поставку Кулишић даље следи суптилним анализама обредних поворки у којима главну улогу имају женске особе, што недвосмислено упућује на аграрно-матријархалну основу старе словенске религије. То, уосталом, потврђују и женске камене фигуре које представљају неко словенско женско божанство плодности (стр. 110).

Кулишић пажљиво разматра нека небеска тела и огањ са становишта народних веровања и обичаја. Основно је у томе што он увиђа да религија старих Словена није изразито соларна. Напротив, у њој превлађују лунарне компоненте, јер је, на пример, фигура Месеца честа као представа на обредним хлебовима „и то као изразито аграрни симбол, непосредно уз фигуре плуга и класа" (стр. 115). Кулишић је, између осталог, подробније анализирао и култ огња, па је том приликом утврдио да није реч ни о каквом божанству, већ је у томе очевидан „сточарски и земљораднички карактер обичаја, што се најбоље види из тога — како каже Кулишић — да се ватра пали код тора, код сточарских станова, на гувну или на њиви" (стр. 119). Кулишић је унео доста светла и у тумачење култа покојника и предака, о чему такође расправља у овој студији, уочавајући у томе дубоку старину и у средњоевропским и у балканским просторима, која је такође у непосредној вези с комплексом аграрно-производних елемената и обичаја. Том комплексу подређено је поштовање покојника („живи леш"), као и његове „душе" што је тесно повезано с бројним обредима који се обављају у намери да се обезбеди напредак и просперитет потомства.

Словенска демонологија упућује, како утврђује Кулишић, да је основу старе словенске религије представљао анимизам — односно анимизација и демонизација природе. Сва та бића: нимфе, виле, тетке, лешике, полуднице, русалије, рожденице женског су рода и у тесној су вези с аграрно-лунарним обредима.

Веома разложно Кулишић је указао и на појаву словенског небеског бога, који нема директну везу с људима, већ с потчињеним му божанствима. Паралелно с њим јавља се и бог давалац, који има различите ликове у обичајима и веровањима Словена. Један од њих је полажајник, који има посебну улогу у аграрно-мађијским обредима божићњег циклуса.

У претходним разматрањима указано је на неке поставке до којих је Кулишић дошао у проучавању основних, односно — примарних облика старе словенске религије. Као што се види, он у томе уочава неколико фаза, које почињу од ловачко скупљачке основе, преко земљорадничко сточарске, и трају до родовско матријархалног аграрног комплекса и родовско-племенског друштва, коме донекле одговара хијерархија с небом и одговарајућим боговима. Разматрајући религију Словена у њеном историјском развоју и у склопу економско-производних формација, Кулишић је уочио и њено даље гранање у оквиру одговарајућих етничких груписања. У том опсегу са настанком народа разматрао је богове источних Словена, пре свега оне који се помињу у *Кијевском летопису* у XI веку, као што су: Перун — грома, Волос (Велес) — стоке, стада, Сварог — ветра, Дажбог — сунца, Хорс — сунца, Симаргл — пород. божанство, Мокош — женско божанство и Стрибог — доразвијен култ како нижих, демонских бића, тако и виших богова, са њихомаћег порекла. Пантеон балтичко-полапских Словена знатно је богатији од претходног. „Бројни подаци ових извора указују — каже Кулишић — на вим типовима и сјајним храмовима" (стр. 179). Уопштено речено, уочава се формирање племенских држава, племенска диференцијација богова, богови с ратничким обележјима, полицефализација. Ту су: Свантевит, Сварожић, Редигост (Родогост), Триглав, Црнобог, Рујевит (Ругиевит), Геровит, Поревит, Пизамар, Прове. Сива, Припегала, Подага. „Али, при свему томе је — како с правом истиче Кулишић — најважније да су ликови и функције балтичко-полапских словенских богова својим развојем потпуно и у складу са основним народним веровањима и обичајима (хтонско-лунарне црте, веза са аграрно-мађијским и сточарским обичајима, гатање и прорицање), понекад и у вези са родовским установама (Триглав у контини)" (стр. 237). У овом се оквиру могу посматрати и богови осталих словенских народа: Лада, Маржана, Цевана, Љеља, Бода, Виде, Тројан, Сива, Перун — који на југу прима и атрибуте Зевса.

Кулишић је обратио пажњу на жртвенике, храмове и идоле. Установио је да су најстарији подаци о словенској молитви везани за земљорадњу. Иначе поштовање идола — посебно женских — потврђују многи споменици од камена.

Занимљив је проблем полицефализације где се на овом месту, примера ради, може поменути Рујевит са седам лица и седам мачева о појасу и осмим у руци, из чега се може закључити да је ово било ратничко божанство са острва Рујна (стр. 195).

Кулишић је уочио и истакао да су „од најранијих времена Словени приносили жртве, најприје ријекама, изворима, посвећеном дрвећу и на висовима гора, а затим и вишим божанствима, најприје безименом горомовнику, а затим кијевским и балтичко-полапским боговима" (стр. 241).

У студији о којој је реч Кулишић расправља о словенским боговима претхришћанске епохе, свештеничком сталежу, врачима и врачарицама, следећи кроз то и развој друштвене хијерархије све до подизања градова и храмова, чиме се већ улази у друге друштвене и религијске категорије.

Једно од основних обележја ове студије је њена садржајност, литература и успешно анализирана материја с одговарајућим закључцима.

Кулишић је истакао анимистичко-мађијски комплекс као основно обележје старе словенске религије, у чему знатну улогу има и родовско-матријархална компонента у којој превлађују женска демонска бића. Кулишић је, мада не на последњем месту, овом студијом оповргао соларни карактер старе словенске религије. Најзад, завршимо овај најуопштенији осврт Кулишићевим речима: „Напоредо са примањем хришћанства прекинут је даљи развој паганске религије словенских народа, али је она умногоме наставила да живи у специфичним облицима општег споја појединих веровања и обичаја са схватањима и обредима хришћанских цркава... готово до наших дана држали су се бројни анимистичко-мађијски обичаји у сеоским срединама. Они су остали — како с правом закључује Кулишић — везани за производну праксу и тако сачували своју животну снагу, која се тек последњих деценија све више губи, напоредо са пријемом савремене технологије и са општим друштвеним прогресом" (стр. 242—243). Дакле, пред нама је дело од изузетног значаја, у коме је проблем словенске религије целовито приказан: садржајно, временски и просторно. Вероватно ће бити и друкчијих мишљења од ових изнетих у овом осврту. Но, за њих ће бити потребна и одговарајућа аргументација, коју, у овом тренутку, није лако пронаћи.

Петар Влаховић

Радмила Филиповић-Фабијанић: *Веровање у куративну моћ култних гробова код Срба и Хрвата у Босни и Херцеговини*, „Гласник" Земаљског музеја Босне и Херцеговине у Сарајеву, серија *Етнологија*, св. XXXIII, Сарајево 1979., стр. 57—84.

Предмет овог рада је проучавање култних гробова разних лица на територији Босне и Херцеговине. Код тих гробова становници су долазили повремено ради исцељења. Исто тако описан је и начин на који се то вршило.

Испитивања су показала да је у Босни и Херцеговини постојао веома стари обичај одлажења на култна места, и то још пре примања хришћанства. Таква стара култна места били су извори и поједино дрвеће. Међутим, од времена настанка хришћанства и гробови су постали култна места. То су били гробови појединих светитеља, свештених лица, понекад и обичних људи.

Обичај одлажења на култне гробове познатих и непознатих личности био је у прошлости веома распрострањен у Босни и Херцеговини — код Срба и код Хрвата. Поменути обичај добио је веће размере у касном средњем веку.

На крају рада постоји преглед 48 култних гробова за које се веровало да могу пружити помоћ и исцељење. Неки култови који су у вези с њим током прошлости настајали, трајали су дуже или краће време, други су брзо нестајали итд. Ипак поједини култови трају веома дуго, столећима.

За израду овог рада коришћени су историјски извори, сопствена теренска истраживања и литература. Кратко речено, наша наука добила је добар прилог за познавање култова у Југославији.

Ј. Ф. Трифуноски

Ејуп Мушовић, *Исламизација у Новопазарском Санџаку*, симпозијум Сеоски дани Сретена Вукосављевића, св. VII, Пријепоље, 1979, стр. 105—114.

Готово сваки рад Е. Мушовића дочекује се са већим интересовањем, а реазлог томе је: аутор нам редовно даје историјско-етнографска истраживања из досада недовољно проученог Новопазарског Санџака, односно рашког краја. Интерес који изазива горњи рад је посебно већи, јер се у њему говори о исламизацији становништва.

У уводном делу рада Мушовић истиче: да је раније код нас за исламизацију био у употреби термин турчење, а људи који би примили ислам поистовећивали су са Турцима. Међутим, то је свакако било погрешно тумачење. Термин турчење подразумева потпуну асимилацију, а такве асимилације у наведеном крају готово није било.

На основу историјских извора, научне грађе и онога што је о томе већ написано, аутор је доста успешно пратио процес у којима је вршена исламизација у Новопазарском Санџаку. Говори о разним периодима у којима је вршена исламизација; о томе да је исламизација била већа у градовима него у селима; да је исламизација текла постепено. На крају, реч је о узроцима исламизације.

У раду Е. Мушовића читалац ће наћи доста занимљивих података и закључака: да је исламизација у Новопазарском Санџаку била врло раширена у XV веку; да у првим исламизираним људима не треба тражити потомке богумила, које је Немања истерао из Рашке; да је исламизација Санџака имала нешто специфичнији карактер од оне у Босни и друго.

Ј. Ф. Трифуноски

Јасна Бјеладиновић: *Српска народна ношња у Ибарском Колашину, Штавици и у околини Новог Пазара.* „Гласник" Етнографског музеја у Београду, књ. 43, Београд 1979, стр. 57—118.

Низу запажених радова о народним ношњама, Јасна Бјеладиновић је појавом ове студије додала још један, веома садржајан и значајан рад о *Српској народној ношњи у Ибарском Колашину, Штавици и у околини Новог Пазара.*

С обзиром на величину овога рада и на обиман материјал увези са ношњом ове области у целини, рад је подељен у више одељака, који, праћени у континитету, дају прегледан развој и стање ношње овога краја.

У веома документованом, лепо синтетизованом уводном делу аутор је дао историјско-географски преглед области и с тим у вези услове за формирање народне ношње посматрајући је упоредо са типолошким карактеристикама ношњи суседних области. Ослањајући се на ове закључке, а у првом реду на грађу прикупљену на терену, на литературу, затим и на музејске фондове — Јасна Бјеладиновић је своја илзагања сврстала у три већа одељка:

1. Народна ношња у другој половини 19. века
2. Народна ношња после 1912. године, и
3. Ношња после другог светског рата до данас.

У оквиру ових поглавља дате су основне карактеристике ношње у одређеном периоду са детаљном анализом сваког одевног елемента, најпре женске, а затим мушке народне ношње.

С обзиром на анализе појединих хаљетака, компарације са њима или сличним деловим ношње у суседним областима, затим у праћењу генезе где је то било могуће, одељак о ношњи из периода друге половине XIX и почетка XX века свакако представља најважнији период за даља проучавања и праћења промена у одевању до савременог доба. Ово поглавље, односно приступ обради ове материје у овом раду на до сада неистраживаном подручју с обзиром на ношњу, заслужује посебну пажњу. Разуме се, и остали одељци су допринели да се целокупна материја о ношњи у различитим периодима сагледа у целини са свим својим специфичностима.

Закључак који је произашао на основу разматрања и анализе материјала током рада, резимирао је резултате из претходних одељака, на основу чега је аутор ближе одредио типолошке карактеристике ношње поменутих области.

На крају, богат илустративни материјал, фотографије и цртежи, као и карта области у којој су вршена проучавања — посебан су допринос овој значајној студији.

Братислав Владић-Крстић: *Ћилимарство у Босни и Херцеговини*, „Гласник" Земаљског музеја Босне и Херцеговине у Сарајеву, серија за *Етнологију*, св. XXXII, Сарајево 1978, стр. 225—296.

Предмет проучавања ове добре и исцрпне студије је традиционално ћилимарство у Босни и Херцеговини. То је ћилимарство које се развија у оквиру кућне радиности у многим сеоским и у појединим градским срединама. Тамо је ћилимарство веома значајан вид кућне радиности уопште.

Истраживања су јасно показала како је ћилимарство у Босни и Херцеговини постојало и пре доласка Турака. Тада су израђиване простирке — шаренице и поњаве. Међутим, доласком Турака, под интензивним утицајем оријенталне културе, производња простирки се усавршила и добила назив ћилим. Ипак, током турске владавине ћилим је задржао основне орнаментално обележје простирке.

Због матерјалних, естетских и функционалних вредности под Турцима ћилим, и увозни и домаћи, у Босни и Херцеговини представљао је привилегију имућнијег слоја становништва. Домаћа производња била је сведена на одређене центре и углавном на муслимански свет. Муслиманска жена била је њен главни носилац.

Престанком турске владавине, у кућном ћилимарству Босне и Херцеговине настала је велика прекретница. Појављују се новине у организацији производње, технологији, техници и орнаментици. Ширили су се утицаји ћилимарства из Пирота, Санџака и Војводине. То је дало орнаментици босанско-херцеговачког ћилимарства печат шароликости, разноврсности и друго.

Горња расправа о ћилимарству у Босни и Херцеговини је вишеструко значајна. Она скреће пажњу и на то да би слична проучавања требало извршити на широј територији у другим деловима наше земље.

Ј. Ф. Трифуноски

K. Horálek, *Folklór a světová literatura*, Československa Akademía Vied. Praha 1979, 1—219.

У краткој препоруци књиге рецензент Б. Филова је указала на њен значај и место у условима савремених коренитих специјализација у области научних истраживачких подухвата и остварења. Као главну одлику студије К. Хоралека, Б. Филова је истакла њен комплексни методолошки приступ проблемима филолошких и културно-историјских истраживања модерне славистике, детаљни аналитички поступак и синтетичке закључке о односу фолклора и савремене светске литературе. Рецензент је такође нагласила да је ова студија настала као резултат дуготрајних ауторових истраживања, компаративних анализа и критичких разматрања о народном усменом прозном и поетском стваралаштву, и светској писаној књижевној традицији, који су настајали и развијали се у одређеним условима и законитостима општег социјалног, економског, етничког и историјског развоја народа у свету. Рецензент такође истиче да поједини одељци ове књиге представљају посебне студије, и да сваки од њих заслужује пажњу кад је реч о ауторовој методологији и начину постављања проблема. Са литерарног гледишта, наглашава рецензент, ова књига пружа и велико уживање, као творевина једног аутора, познатог специјалисте у начину излагања, а посебно у обрађивању појединих тема заједничких фолклору и уметничкој књижевности.

Књига садржи краћи предговор писца, и пет поглавља са пододељцима, који носе наслове према обрађеним темама о постанку, развоју и односу фолклора, народне традиционалне неписане литературе и писане уметничке књижевности у светским размерама, према регионалним, језичким етничким и културним оквирима.

У предговору, који представља кратку ауторову напомену, наглашено је да је циљ ове студије да углавном допуни и заокружи ауторова досадашња истраживања у области проблема настанка и развоја фолклора и литературе, у комплексу односа писане и усмене књижевне традиције у свету.

У првом поглављу студије аутор излаже свој теоријско-методолошки приступ проучавању словенске компаратистике у литератури, а у другом расправља о односу фолклора и проблема појаве писане речи код народа у свету, до појаве историјског епа у фолклору и литератури. У трећем поглављу, аутор излаже, у пет одељака, компаративну анализу односа фолклора и књижевности, са гледишта књижевне теорије и фолклорних паралела у капиталним делима светске литературе, на конкретним узорцима из светске литерарне баштине (као нпр. из Шекспирових дела, немачких легенди о Фаусту и словенских књижевних и фолклорних творевина са истим мотивима, затим из Пушкинових легенди, и фолклорних елемената Чапековог *Кракатита)*. У четвртом одељку аутор је анализирао однос оријенталне легенде и оријенталних елемената у усменој књижевној традицији Словена, и у шест пододељака разматрао је следеће главније проблеме: однос античке и оријенталне легенде у литератури уопште; поједини оријентални мотиви и легенде (о хајдуцима, богаташу и сиромаху, прорицањима и предсказивањима смрти); проблеме односа словенских и античких легенди и мотива (на примерима мотива Едиповог комплекса и античке бајке о суђајама и усуду, који одређују судбину сваком човеку у тренутку рођења). У последњем, петом поглављу аутор је компаративним анализама разматрао проблеме ути-

цаја староегипатске бајке и њених паралела у новијем фолклору народа у свету, а на примерима мотива легенди о двојици браће (Анупа и Батуа).

Ако се сагледа у целини ова студија, могу се истаћи ауторове методолошко-теоријске поставке и синтетичке анализе, нарочито у разматрањима комплексних односа и веза између усмене, неписане народне књижевне творевине, и писаног књижевног дела. У овим анализама аутор је обухватио фолклор као саставни део проблема савремене литерарне компаратистике, особито словенске компаративне књижевности, као посебног истраживачког правца у литератури. Према ауторовим схватањима, од самих својих почетака литерарна компаратистика делује као веза између неписане, народне усмене књижевности, и литерарног стваралаштва. Аутор је такође критички разматрао утицај оријенталне фантастике у народном приповедању и литерарној компаратистичкој критици у светској књижевности, којима су се нарочито бавили књижевници и фолклористи у последњој трећини XIX и почетком XX века. Аутор посебну пажњу, у првом делу својих разматрања, поклања периоду класичног доба словенске компаративне литературе, чији су познати представници Веселовски, Поливка, Драгоманова, Шишманова и др.

У даљим разматрањима аутор је аналитички изложио садржину и правце културних контаката, њихових квалитативних и квантитативних доприноса у развоју народне усмене и уметничке, писане књижевности, углавном са гледишта тзв. „фолклорних миграција". Као значајније проблеме аутор истиче схватање и сложеност појма „архетипа", рода и врсте у фолклору и литератури, углавном на примерима општепознатих и у свету раширених мотива (нпр. неверне жене, фаталистичких схватања о животу и смрти, као и противфаталистичких тема, мотива о натприродним силама и човековој немоћи пред њиховом стихијом, итд.), као и о њиховим варијантама у фолклорној и уметничкој литератури код народа у свету.

Посебно треба истаћи значај ауторових анализа језичких елемената, као и повезаности мотива са етничким и културним оквирима, са нагласком на варијатама словенских фолклористичких елемената и књижевних творевина. У овим разматрањима аутор је најбоље развио свој метод индуктивних и дедуктивних анализа мотива и компаративне верзологије словенског десетерачког стиха и његових варијација. Исто тако је значајан прилог светској литератури аутор дао у својим поставкама проблема односа историјске поезије у неписаној народној књижевности и уметничкој литератури код народа у свету.

С обзиром на овде изложен само један део значајних резултата ауторових студија у области фолклористике и њеног односа према литерарним творевинама, као и у погледу компаративне методе истраживања ових проблема, ова књига ће у многоме попунити празнину и у нашој научној литератури која се бави проблемима односа фолклора и савремене литературе.

В. Стојанчевић

*Здравац Миришљавац**, Народне песме и бајалице из Тимочке Крајине. Сакупио Љубиша Рајковић Кожељац. Зајечар 1978, стр. 359.

Љубав према завичају и осећање лепоте у народном усменом песништву подстакли су Љубишу Рајковића да већ у раној младости почне бележити песме Тимочке Крајине и објављивати их у зајечарском часопису *Развитак*. Имао је један разлог више: деда му је био гуслар, а од своје бабе забележио је велики број песама и „бајалица" (текстова за бајање и чарање). Домаћој грађи додали су песме неписмена Стојанка Илић, а десет басама Стојан Пауновић.

Као студент Филолошког факултета у Београду, Рајковић је проучавао студије о песништву Тимочке Крајине и раније објављену грађу, затим је средио своју и уз нотно бележење мелодија, фотографије својих казивача, певача и певачица, са мотивима народних резбарија, речником и распоредом песама на лирске и лирско-епске (баладе и романсе) и басме издао прву своју збирку *Двори самотворни* 1972. године у Зајечару. Подстицајни предговор са похвалом писао је његов професор Владан Недић. Збирка је обухватала мањи терен: Кожељ, Јелашницу и Витковац.

После шест година продубљеног фолклорнога рада, заснованог на добром научном методу, Љубиша Рајковић издао је своју другу збирку *Здравац миришљавац*, народне песме и бајалице из Тимочке Крајине. То је лепо опремљена већа књига (234 песме и 26 басама), богато илустрована мотивима народних везова, тканина и резбарија, на насловној страни са фотографијом гуслара извајаног у дрвету у две позе, са већим бројем певача и казивача, њиховим фотографијама, белешкама, многим нотним текстовима и са досад најпотпунијим предговором о развоју народних песама у источној Србији од дра Момчила Златковића, који је објективно и врло добро оценио Рајковићеву збирку и назвао га „једним од најупорнијих и најспособнијих скупљача и испитивача народних песама у пределима Тимочке Крајине." Посвета „мојим певачима", и уз презиме додато Кожељац (из Кожеља), указује на осећајну повезаност скупљача са својим завичајем.

Опште је обележје песама у новој Рајковићевој збирци да су већином кратке, сажете, без дужих описа и психолошког продубљивања, дакле, карактеристично лирске. Из чињеница и основног мотива долазимо до сазнања о прећуталом. Подсећају на наивне, љупке минијатуре, а ипак некад у мало стихова садрже целу трагедију (в. песму 90 *Мајка Кату за Арапа даје)*, док се у другим јавља здрав, па и сиров сељачки хумор (песма 197 *Мори, Ђушо, намигушо*) и (196 *Баба старца заградила*). Уз мотиве на везовима и тканинама и резбаријама песме тога краја још више одражавају појаве из живота планинаца овчара и њихов рад, ношњу, обичаје, старинске и покрајинске речи, гласовну, обликовну и реченичну употребу. Штавише, стиче се утисак и о животном схватању Тимочана, те су њихове песме занимљиве и привлачне за многоструко изучавање. Искрене су и једноставне са тужним мелодијама природним за тешке животне услове у дугој турској управи и развијеној хајдучији. Што је главно, песме су заиста лепе и често

* „Овај текст, објављен у „Гласнику" Етнографског института, књ. XXVIII (Београд 1979) Редакција објављује поново, јер је приликом прелома дошло до преметања текста на много места и тиме је потпуно изгубљен смисао чланка. Редакција се извињава аутору и читаоцима."

код читалаца изазивају снажна осећања; ритмичне су због наизменичности разних стопа и стихова као и због асонанције ,алитерације и честих диминутива:

Вила Вена венац од ковиље,
од ковиље и младо босиље;
венац вила, венцу говорила:
„Ви се, венче, ви се, увијај се!“

(песма 150)

Гркала је грличица

(песма 23)

Да кој ми се на лелејку лелеје?

(песма 74)

Обликовној лепоти песама доприносе анафоре и епифоре, а садржајној персонификације, епитети и друге песничке фигуре.

Већим делом песме су испеване у осмерцу и десетерцу, али и у другом слоговном стиховању. На сликовању се не настоји ако се не јави природно, спонтано, па и као леонински слик. Ретки су дуги стихови, а јављају се обично ако у песми постоји рефрен или понављање речи из синтагме у самом стиху. У басмама су већином сасвим кратки стихови, на пример:

Очобољ у воду,
Сунце у очи

(песма 252)

Сунце претеко,
Усов пресеко.

(песма 251)

Има, међутим басама и са дужим и мешовитим стиховима.

„Басметари“ и „басметарке“ (бајари и бајарке) су били ближи и приступачнији народу него удаљени лекари. Призивали су их иако су знали да не могу увек помоћи. Тако је са лепом невестом која је „ватила на очи од ветра“ (реалан разлог), „од човека“ (сујеверје, урок) и „од проклета Турчина“ (вероватно од „упле“, страха да је Турчин не преотме док је сватови воде).

Девет јо' баба бајале,
пак си је Стана умрела.

Дуже песме су обично баладе и романсе са доста митолошких елемената.

У првој збирци *Двори самотворни* Рајковић је песме разврставао. Овога пута није, сматрајући, може бити, као што се у откосу свежег ливадског цвећа сваки цвет распозна по мирису и боји, да се и песме познају по садржини и по основном мотиву. У овој збирци су љубавне, породичне, радне, обичајне, описне, баладе и романсе, играчке (некад развијене у мале сцене), шаљиве и сатиричне. Мотиви су различити, некада се у истој песми преплићу. Змија троглавка са познатим мотивом мржње свекрве према снаси спаја и друге мотиве: прерушавање, преображавање са ретким мотивом змијске доброте — овчар зна да је смук безопасан — и у расплету са мотивом

самоубиства мајке и ретким мотивом синовљеве освете који мајку на огњу сагори. У народним песмама се сажижу жене невернице.

У збирци *Здравац миришљавац* највише је љубавних песама. Има их антологијски лепих. Једну само наводим као пример:

Мори Јано, дилбер момо,
не шетај се горе доле,
горе доле низ то поље,
низ то поље белоречко;
не крши си половину,
не варај ме сиротињу!
Но отиди у планину
па набери суве сучке
и наклади добър огњ,
па ме тури да изгорим,
да се створим бели пепел,
да направиш бели сапун,
да избелиш румен-лице,
кад те љубим да излудим.

(песма 122)

Мушкарцу припада страст, а девојци већином уздржљивост. И жена некада греши, нарочито ако јој је муж у војсци. Доказ је томе хумористична песма *Мори Ђушо, добра душо:*

„Мори, Ђушо, намигушо,
куде ти је млади војно?"
„Млади војно у ордију."
„Мори, Ђушо намигушо,
кад је војно у ордију,
ш'чему чизма на чивију?"

(песма 197)

Мада околности понекад доводе до инцеста међу блиском родбином, у усамљености у планинском овчарском крају, девојка готово редовно не пристаје на то и пада као жртва, или завршава самоубиством:

Боље рибе да ме једу
Него брађа да ме љубе.

Врхунац девојачке чистоте и породичне љубави је у песми *Јован и Јованка* када сестра брата који је убија што није пристала на инцест моли да не каже мајци истину, него да је остала у планини тражећи изгубљену иглу од веза (песма 81). Тако се у овој песми, као и у животу, поред највеће окрутности јавља и највећа племенитост.

Карактеристично је за менталитет Тимочана, као и за друге планинце, велика маштовитост. Усамљени овчар приближава себи околину, оличава је, разговара са планином, шумом, својим овцама, са небеским сводом и са цвећем. Изједначује их са собом и са својим схватањем природе, док божанство спушта себи придајући му само више силе мудрости. Човек из народа полази од себе и враћа се у себе, преносећи на природу не само своја осећања него и породичне односе. Перунику мајка буди касно, те она увек лепо цвета, а кћун зла мећеха рано пробуди, те га бију снег и ветар. Кошута лије сузе за својим ланетом.

Сватовске песме су обилно заступљене у овој збирци и осветљавају цео развој женидбеног процеса, од скупљања на збор за сватове, од прихватање просидбе или одричног одговора:

Нече те наша девојка,
Неси јој слика прилика.

па све до краја песме прате свадбене обичаје: стављање цветних венаца (отуда назив венчање), даривање сватова, обавеза невесте да ујутру полива свекру, куму и деверу, да се по савету своје мајке свима „преклања", а љуби у руку и старо и младо да би је похвалили: „Хвала Богу, учевно чељадче!" Кум треба да је господског изгледа: „На кума ми чиста чоја сјајаше." Око њега одабрани младићи:

Какви момци у софру седоше,
Сва им софра од лица сјајаше.
(песма 179)

Сатирише се учешће стараца на свадби, као и баба на седељци. Повратак са невестом прати песма:

Лети соко високо,
Шири крила широко,
Под крилом му девојка.
(песма 176)

и друга:

Измиче звезда Даница,
од све се звезде измиче,
код сјајни месец примиче.
(песма 182)

Као и у другим крајевима, дирљив је опроштај девојке од својих. Опраштајући се од оца, она помиње да полази у туђу кућу:

У туђу кућу туђи су људи,
туђа је кућа туга голема.

Пролазећи између девојака, невеста моли брата који је изводи да јој попусти руку:

Да се машим у моје џепове
да извадим сребрну јабуку,
да дарујем моју другарицу,
нека знаје да смо друговане.
(песма 183)

У збирци нема јуначких песама; изгубиле се и о завичајном јунаку Хајдук Вељку које су ранији скупљачи бележили, а у једној песми се само помиње Краљевић Марко. Нема ни тужбалица, изузев неке тужбаличке стихове у другим песмама. Ни ранији сакупљачи нису забележили у овом крају тужбалице од веће вредности. Вероватно их ни Рајковић није нашао.

Значај збирке *Здравац миришљавац* и заслуга Љубише Рајковића је у томе што је успео да спасе народне песме од велике вредности, које се приметно губе и свакако ће се многе изгубити или сасвим изменити у времену којем недостају услови за њихов развој.

Аница Шаулић

R. Bastide, *Anthropologie Appliquée*. Payot 183, Paris 1971, 1—244.

У познатој научној едицији „Petite Bibliothéque Payot", објављена је у Паризу почетком наше деценије књига Р. Бастида под насловом *Примењена антропологија*. Мало запажена у нашој етнолошкој литератури до данас, ова студија представља за нас актуелну, још непревазиђену теоријско-методолошку студију у области савремених проучавања динамичних културних кретања и односа, савременог техничког напретка и друштва према традиционалној народној култури, у светским оквирима.

Р. Бастид, професор на Сорбони, познат је као аутор бројних дела посвећених углавном проблемима социологије религија, као и оних студија које се односе на проблеме човекових савлађивања моћних природних сила и њиховог потчињавања човековим животним у културним потребама. Р. Бастид у овде наведеном делу решава управо оне научне проблеме који су у суштини примењене антропологије, као посебне научне дисциплине у формирању: оне који су увек са истраживањима оних појава које су последица односа људског друштва и физичких снага природе уопште, у смислу покоравања физичке природе човековој друштвеној средини.

У наведеној књизи Р. Бастид полази од статуса примењене антропологије као посебне научне дисциплине, са њеним методолошким приступима и разграничењима са друштвеним и природним наукама. Аутора не интересује толико практична страна теорије ове дисциплине, колико, напротив, теоријски оквир праксе ове научне гране, у смислу схватања оне њене стране која се бави истраживањима законитости процеса потчињавања природе човеку, и владавине човека над природном, од оног класичног научног схватања: Homo aleator et moderator rerum."

Овакав приступ проучавању методолошке и теоријске проблематике примењене антропологије као посебне дисциплине аутор излаже у уводу и посебним поглављима свога дела. У нешто опширнијем предговору аутор расправља уопште о односу људских сазнања и праксе, о методолошким „моделима" током историје, од Декарта до савремених научних дела, у чему централно место поклања научној доктрини Карла Маркса о односу емпиријског, и о односу емпиријског и магијско-религијског фактора, а у смислу формирања социологије као модерне научне дисциплине, са њеним „моделима" у домену антропологије. Одавде аутор започиње управо своја излагања о разграничењу социологије и антропологије, као посебне научне дисцлипине, настале на основама природних и друштвених наука. У овим својим разматрањима Р. Бастид обухвата, као примере својих методолошких принципа, односе савремених биолошких наука у проучавањима човекове природне животне средине, демографије и економске политике, као комплексне научне проблеме. Он посебно истиче да је у овом погледу етнологија као наука, свуда у свету, закаснила у изградњи кадрова и методе за проучавања ове врсте у области научног развоја тзв. „трећег света", али да је зато антропологија у овом тренутку позванија да решава савремене проблеме на пољу проучавања процеса „савладавања и потчињавања физичког света и социјалних сила и појава потребама и вољи човека". Отуда аутор сматра да је примењена антропологија, као посебна научна дисциплина у служби науке и друштва, много сложенија од биолошке антропологије, и уопште од осталих примењених наука.

У излагањима о историји развоја примењене антропологије, аутор је обрадио у посебним поглављима следеће проблеме: 1) улога антропологије у оквиру универзалне мисије ове дисциплине; културни релативизам, функционализам и практична примена модерне антропологије у историјским периодима пре и после другог светског рата; 2) однос антрополога истраживача и државне администрације; 3) акултурација као проблем проучавања примењене антроплогије у капиталистичким, социјалистичким и другим друштвеним системима у свету; 4) застрањивања у примењеним антрополошким истраживањима; 5) однос примењене етнологије и социологије према истраживањима примењене антропологије; 6) однос примењене антропологије и примењене етнологије и разграничавање њиховог истраживачког домена; 7) савремени научни правци у примењеној антропологији: структурализам и социјална психологија; 8) узгредни научни задаци, продукти и препреке у истраживањима примењене антропологије; 9) расни односи у пракси примењене антропологије.

У закључку студије аутор је истакао суштину односа рационалног и ирационалног у истраживањима примењене антропологије, и главнија питања која из ових односа резултирају, од чега зависи и савремени став у свету науке о питању да ли је примењена антрополгија уопште усвојена, или није, као посебна научна дисциплина.

Врло инструктивна и стручно обрађена библиографија радова у области примењене антропологије посебан је научни допринос аутора ове студије, која у основи представља сажету анализу о досадашњим резултатима на овом пољу интердисциплинарних научних и страживања у свету.

Са гледишта савремених проучавања општег културног преображаја и промена у структури традиционалног културног наслеђа код нас и у свету од велике би користи била за савремена теоријско-методолошка питања у области примењене етнологије ова, врло озбиљна, и по концизним излагањима на француском језику објављена студија, чак и неопходна литература и за наше стручњаке антропологе и етнологе.

В. Стојанчевић

Група аутора: *Бачко Добро Поље — горштаци у равници.* Посебна издања Етнографског института САНУ, књ. 18, Београд 1979, стр. 298.

Заиста, одавно се осјећала и наметала потреба за свестранијим испитивањем промјена у животу оних групација становништва које су се у првим годинама послије другог свјетског рата, из разних, посебно планинских крајева наше земље, преселиле (колонизовале) у њене равне дјелове, у првом реду у Војводину. Иако је и до сада то велико поратно пресељавање било предмет разноврсних испитивања низа истраживача (Б. Букуров, М. Васовић, П. Марковић и други), за науку, и не само за њу, било је од наглашеног интереса организовање једног концепцијски и методолошки добро задатог интердисцлипинарног разматрања неког у тој области карактеристичног подучја. Нимало случајно, избором је одређено Бачко Добро Поље, у коме се питања како самог насељавања тако и процеса прилагођавања на нову средину и даљег развоја с крупним трансформацијама најкомплексније преплићу и истичу. Овдје су досељеници са Дурмитора и Босанске крајине, до-

сељеници са горштачким психо-менталним особинама и самосвојним, мање-више познатим традиционалним, етичким, етничким, етолошким и уопште културолошким и карактеролошким садржајима и навикама, замјењујући амбијенталне и социоеколошке оквире старог краја, оквире са врлетним хоризонтима, немирним визијама и мукотрпним трагањима и напорима да се превале разноврсне патње и невоље — са оквирима пучински широке, „мирне" и претило, благодетне, али и радљиве равнице, неминовно морали ући у процес нимало једноставног прилагођавања и новоусловљене личне и друштвене емнципације. И управо тај процес, његови облици и манифестације у којима се испољавао и испољава, предмет су интересовања ове мултидисциплинарне студије о којој је ријеч.

На њеној изради ангажован је тим истраживача којим је руководио академик др Обрен Благојевић. Сем идејног пројекта, увода и закључка, он је обрадио и опште природне и друштвено-историјске карактеристике старог завичаја оних досељеника што су се преселили са Дурмитора. Стари пак завичај пресељеника из Босанске крајине, као и главне етнографске преображаје код досељеника у овом крају, обрадила је др Десанка Николић, док је главне географске и историјске податке о самом Бачком Добром Пољу изложио др Бранимир Дакић. Питања и проблеме колонизовања становништва, затим неке битне демографске карактеристике становништва новог завичаја (према новијим пописима) и прилоге, односно попис досељеника према њиховом матичном крају и времену колонизовања обрадила је др Миљана Радовановић. Облике новог живота у новом завичају размотрили су: др Драгоје Жарковић — привреду, општи поглед; Данило Вујичић — пољопривреду и остале дјелове привреде; др Крсто Килибарда — социјалну интеграцију и професионалну покретљивост; и Војислав Дедејић, Радојица Лаушевић и Максим Цицмил — Друштвено-политичке организације и њихову активност. Књигу су рецензирали академик Бранислав Букуров и др Петар Влаховић.

У њеном првом поглављу прегледно су размотрене основне географско-историјске одлике насеља, односно положај, рељеф, климатске, хидрографске, педолошке и биогеографске одлике. затим развој насеља и његово насељавање, као и састав и одлике досељаваног становништва до другог свјетског рата. За природне одлике Бачког Доброг Поља битно је то да читав његов атар пружа добру основу за пољопривредну производњу, која је насељу и дала главн обиљежје. Уз то, за локацију насеља значајан чинилац је „што оно лежи између различитих физичко-географски и фито-географских зона" и што „управо његов атар повезује на сјеверу лесну заравн са Подунављем на југу, с једне, и Потисјем на истоку са Подунављем на западу, на другој страни", каже аутор. Педолошки пак, атар насеља, будући да је у склопу бачке лесне заравни која је черноземног састава (укључив његове подтипове), сматра се једним од најплоднијих у нашој земљи. На таквом подручју релативно рано су се опчела оснивати насеља, најприје са српским живљем, да би касније, поглавито колонизацијом Немаца, Мађара, Словака и других народа средином XVIII вијека, „дотадашња српска Бачка добила и велику етничку шароликост". Године 1880. Бачко Добро Поље имало је 2.848, а 1910. 3.550 становника. Међутим, 1945. године „готово сви Немци су напустили село и имања и повукли се са немачком војском за Немачку, а њихова имања су конфискована и подијељена колонистима досељеним из пасивних планинских подручја наше земље".

У другом поглављу приказано је колонизирање становништва и у вези с њиме нека законодавна питања и одредбе који се односе на аграрну реформу, конфискацију, експропријацију и саму колонизацију. Према тим одредбама, право првенства на добијање земље имали су „земљорадници без земље или са недовољно земље коју су били борци партизанских одреда. НОВ-а и ПОЈ-а и Југословенске армије, инвалиди ослободилачког рата, као и инвалиди из прошлих ратова (1912—18. и април 1941. године), породице и сирочад изгинулих бораца ослободилачког рата и жртве и породице жртава фашистичког терора. Међу борцима првенство ће уживати стари борци и добровољци" (чл. 16 Закона о аграрној реформи и колонизацији). По таквом основу из дурмиторског краја се у Бачко Добро Поље преселило 553 породице, одосно из лПанине пивске 156, Жупе пивске 115, Језера 90, Дробњака 103, Ускока 65 и Шаранаца 24. Њихов удио међу колонизованима овдје износи 87,09%, па као највећа групација представљају хомогену етничку заједницу, „коју карактерише међусобна повезаност многим сродничким, братственичким и пријатељским везама још из старог завичаја". У том смислу, као веома карактеристичну појаву у такозваном динарском патријархалном типу популације и бројности чланова породице, вриједи истаћи да је међу досељеницима дурмиторцима број домаћинстава која су имала 7 и више чланова (7=89; 8=62; 9=41; 10=28; 11—12=25; 13—15=12;19=1; и 24=1) износио 252. Готово сличну карактеристику имају и досељене породице (укупно 78), из Босанске Крајине, међу којима удио оних са 7 и више чланова износио 30. Убрзо затим досељеници су организовали колективну аграрну производњу; као најбројнији, Црногорци су основали неколико сељачких радних задруга, а Босанци једну. Но, привикавање на нову средину, нове услове живота и рада није ишло лако и глатко, па се не мали број, поглавито црногорских домаћинстава, у неколико наредних година вратио у родни крај. Вратио се, наиме, 201 домаћинство, од којих највихе из Пиве (83) и Дробњака (44).

На педесет страница трећег поглавља, као врсни познавалац свога завичја и аутор капиталне монографије о Пиви, О. Благојевић је у, концепцији студије примјереном обиму, изложио битне природне, друштвено-историјске и антропогено-етнографске одлике дурмиторског подручја. Циљ тог прегледа очитује се у томе што је требало представити опште услове у којима су се кроз вјекове формирали људи дурмиторског краја. Без приказивања тих услова, разумије се, не би се могао претпоставити и схватити смисао и резултат комплексне метаморфозе субјективног свијета горштака на његовој животној, наглој размеђи од планинског, веома специфичног, до њему безмало опречног равничарског станишта. Из средине чији су природни и друштвено-историјски изазови заметали, подстицали и развијали свијест о, макар и мукотрпном, али и слобдном, самосвојном животу људи и њиховим партијархалним заједницама, животу бојовном и на предању, легенди и епским вриједностима до неспутане гордости кованом, дурмиторцима није било лако да „сиђу" и „уђу" у атмосферу једног савременијег „даха цивилизације". С дубоким коријенима носталгије за тако рећи зачарујућом прошлошћу и од ње неодвојивим ријетким природним љепотама орловитих висова и планинско-кањонских пејсажа, морао се започети живот друкчијег стила, заснованог на неупоредиво већем материјалном изобиљу.

У кратким цртама, аналогне одлике Босанске крајине презентиране су у четвртом поглављу књиге. Из тог осврта, ради стицања пуније слике о општим карактеристикама наших горштака, нашег патријархалног човјека,

вриједи навести да су почетком XX вијека „задруге у неким дјеловима Крајине, као на примјер у Коуњу, бројале око 35 до 40 чељади, али је у то исто вријеме био евидентан и процес распадања ове друштвене установе у Крајини". Иначе, и међу Крајишницима, као мање или више у свим другим областима карактеристичним по знатним елементима патријархалне културе, између осталих обичаја на високој друштвеној цијени било је гостопримство. Колико се оно и у Крајини цијенило, кажеаутор, „говори чињеница што су изрази: гостољубив и поштен — синоними, јер имају исто значење. Готово исто толико поштује се и кумство, а и побратимство".

У поглављу о привреди, посебно пољопривреди аутори су исцрпно хронолошки и чињенично размотрили економски развој Бачког Доброг Поља и облике друштвено-економских односа, у које су се досељеници временом организовали. На атару који обухвата 4.176 хектара, од којих пољопривредне површине заузимају 3.795 хектара, односно обрадиве 95%, током 1946/47. године организовано је осам сељачких радних задруга, које су се убрзо ради ефикасније производње објединиле у три. Током 1948. године од њих су се двије удружиле у једну, а у 1949/50. години и преостале двије преформирале су се у једну. Крајем 1950. године њу је сачињавало 611 домаћинстава са 3.511 чланова, од којих Црногораца 2.776, Срба 711, Немаца 21 и Мађара 3. Међутим, 1953. године након донесене уредбе о реорганизацији и сређивању имовинских односа у сељачким радним задругама, број задругара је почео знатно да се смањује, тако да је број домаћинстава у задрузи 1954. године износио 463. Надаље, 1961. године пољопривреда Бачког Доброг Поља реорганизовала се у јединствену пољопривредну задругу „Јединство", а три године касније (19. маја 1964) „с обзиром на то што је од укупне обрадиве површине у задрузи земља друштвеног сектора чинила преко 75%, донесена је одлука да се задруга реорганизује и пререгиструје као пољопривредно добро". Свеукупни привредни живот насеља, аутори су аргументовали мноштвом показатеља, укључујући и неколико мањих прерађивачко-производних погона (кудељара, млин, циглана), као и објекте општег стандарда.

У поглављу о демографским карактеристикама такође су назначени бројни подаци о развоју становништва, о његовим квантитативним и квалитативним обиљежјима. Тако се види да се напоредо са порастом броја домаћинстава у периоду 1948—71. године са 696 на 935 и просјечан број становника на 100 домаћинстава смањио са 540 на 380. Даље се констатује да се у периоду 1964—74. године иселило 101 домаћинство, међу којима „свакако већи број насталих диобом, тако да млађа генерација напушта мјесто, а старија остаје". С друге стране, досељавање, у првом реду жена приликом удаје, „утиче на појаву етнохетерогемије породице услед мјешовитих бракова, па и уопште сложеније етничке структуре Бачког Доброг Поља". Опште промјене у животу становништва нарочито се очитују у показатељима о његовом социјалноекономском преструктуирању. У 1971. години, на примјер, удио пољопривредног становништва износио је 60%, тачније речено: 53% имало је изворе прихода у ванпољопривредним дјелатностима, 18,3% у мјешовитим изворима (пољопривредним и непољопривредним дјелатностима) и само 28,7% у изворима из пољопривредне дјелатности. Према својој општој трансформацији, Бачко Добро Поље је по попису из 1971. године ушло у категорију мјешовитих, а не сеоских насеља.

Питања социјалне интеграције и професионалне покретљивости становништва, које је у посебном поглављу расправо К. Килибарда, свакако

се могу уврстити у ред најзначајнијих третираних питања у овој књизи. Извјесно је, наиме, да цјелисходна разматрања у претходним поглављима у главној мјери стоје у функцији одговарајућих социолошких анализа, анализа у сфери надградње ,у којој се примјеном адекватних параметара спознавају социо-професионалне промјене и социо-психолошке, социо-етичке и друге манифестације. Помоћу њих је и у овом случају требало испитати шта се и колико се у свијести и схватањима људи, првенствено досељеника и њихових ту рођених потомака, измијенило. Примјера ради, наведимо питање искрености у међуљудским односима; гдје је она по мишљењу анкетираних више заступљена — у старом или новом завичају. Процентуални однос у одговорима на то питање између оних што су рођени у старом, на једној, и рођених у новом завичају, на другој страни, показао се следећим: У старом завичају 38% према 47%, у новом 32% према 19,% подједнако 27% према 20% и не зна 1% према 10%. Исто тако и код питања критеријума вриједности људи као показатеља интеграције, „није много мањи проценат оних који се више слажу са критеријумом вредности људи у старом завичају". На другој страни, рецимо, већина сматра „да се релативно више цијене људи према раду у општини у којој сада живе, него у старом завичају" — констатује аутор. Вишеструком анализом ових и оваквих показатеља, те чинилаца који их условљавају, Килибарда је презентирао текући процес ка даљој моралној интеграцији, што се, између осталог, види „у приближавању критеријума вриједности људи, у правцу афирмације социјалистичких критеријума и социјалистичких социо-кутурних вриједности у цјелини".

У посебном поглављу такође је прегледно размотрена активност друштвено-политичких организација у којима су се досељеници ангажовали. На дјеловање свих њих, на облике њиховог рада и њихове промјене, дати су посебни осврти.

Најзад, завршним поглављем релативно детаљно су расветљене многе појединости из домена етнолошких преображаја у новом завичају. Поред општих напомена о насељу, ти преображају су систематизовано изложени, тј. тако како се они у категоријалном смислу јављају и одвијају. Најприје су приказане промјене у становању и покућству, затим у исхрани и одијевању, породичном и друштвеном животу, обичајима, народном стваралаштву, говору и у тјелесним и психичким особинама. У својој свеукупности ови преображаји најочигледније показују форме и степен могуће и остварене адаптабилности досељеног горштачког живља. У томе се, поред осталог, и види велики значај таквих испитивања.

Књига, дакле, о којој је ријеч несумњиво представља и значи веома цјелисходно конципирану и научно аргументовану анализу једног важног и сложеног питања из поратног периода друштвеног развоја у нас. За све оне који се комплексно баве питањима и проблемима покретљивости становништва и промјена у његовом развоју, она је, особито у методолшком смислу, врло упутна.

Павле С. Радусиновић

Ђоко Д. Пејовић: *Друштвено-филозофски погледи у Црној Гори од почетка XIX до средине XX вијека*, прилог изучавању теријске мисли у Црној Гори, САНУ, посебна издања, књ. 10, Титоград 1980.

За ово дјело одмах се може рећи да представља веома вриједан допринос проучавању историје културе у Црној Гори. Њиме се испуњава једна не мала празнина у досадашњим испитивањима прошлости Црне Горе. Та празнина се испољава у томе што историографска проучавања нијесу у довољној мјери обухватала питања комплексног развоја културе, њених и разнородних и интегралних садржаја и домена. Сфера духа и ума, са свим својим склоповима и флуктуацијама, својим аутохтоним и кореспондентним референцијама као израз и одраз ужих и ширих објективних и субјективних чинилаца развоја, није била предмет цјеловитих историографских и филозофских, тачније речено, културолошких истраживања и разматрања у Црној Гори. Досадашња испитивања била су мање или више усмјерена према појединим доменима те сфере (међу њима, испитивања Ђ. Пејовића, посебно просвете и школства, заузимају видно мјесто) па су о њима написане многе студије. На основу њих и нових релативно опсежних фактолошко-консултативних испитивања, дјелимично полемички вођених и извођених, требало је, сагласно концепцији студије, сагледати и у синтетичким назнакама презентирати оно што се, било као општи израз било као посебни дјелови цјелокупног духовно-мисаоног склопа дређеног времена и простора, логички и појмовно може третирати (да не кажемо дефинисати) као друштвено-филозофски поглед.

Тоталитету развоја друштва Маркс је експлицитно претпоставио његово свестрано проучавање. У том смислу је и домаку историјских наука, њеном мјесту и улози међу друштвеним наукама, придавао комплексно значење. Помоћу података „дешифрује" се стварност, али уколико им се прилази једностраном историцистичком детерминацијом, утолико ће наше сазнање о одређеној стварности бити више редуковано. Гносеолошко преимућство историјског материјализма види се управо у томе што он упућује на испитивање и откривање закономјерности развоја материјлног свијета, на токове развоја друштва у тоталу, на његову базу и надградњу, на међуусловљеност и међузависност развојних колерација објективног и субјективног. Поједностављене „слике" стварности највише говоре о поједностављености средства помоћу којих су оне добијене. Ни њихово умножавање неће много допринијети упознавању истине о одређеној стварности. Све зависи од пројекције и интројекције нашег постављеног огледала према стварности; зависно од њихове ширине и дубине добићемо и одговарајућу, мању или већу истину о њој. Најгоре су полуистине; горе од лажи, како рече Горки.

Ових неколико општих напомена сматрамо цјелисходним, јер је ријеч о књизи која у контексту развоја друштвених наука у Црној Гори има шири значај. Евидентно је прије свега да је она по свом захвату и амбицијама прва те врсте у Црној Гори. А сваки први захват носи собом и своја позната искушења. За историчара се у оваквим случајевима она примарно јављају у дилеми између онога што називамо и означавамо историографским и онога што има и треба да има теоријски садржај и карактер. Концепцијиски гледано, само примјереним прилазима једном и другом смјеру испитивања и разматрања може седоћи до обједињене тематске цјелине о којој је ријеч. Таквом захтјеву ,дакако, превасходно мора бити примјерена ерудиција ис-

траживача и с њом сједињена интелектуална способност теоретичара. Јер, за неки друштвено-филозофски поглед не може сећи да је постојао ако се не заснива на одређеном фактицитету, као што се и о самом погледу не може судити ако се не познају онтолошке, аксициолошке и теоријске основе друштвених наука, посебно филозофије.

Без сумње, Ђоко Пејовић је као истакнути историчар и културолог, минуциозно улазећи у материју, сагледао све замке односног искушења. Стога је у уводним и неким завршним напоменама књиге исцрпно образложио и опсегом. Он наглашава да „овај рад не садржи филозофске расправе, већ само назначио потребне ограде у вези с њеном референцијалном артикулацијом и прилоге историји духовног зрнјевања . . . у ствари ради се о излагању друштвено-филозофских погледа, а не о проучавању тих погледа. То је учињено путем приказа литературе са неопходним коментаром, који по својој природи чине, прије свега, прилог историји културе у Црној Гори". Тај прилог сам аутор сматра прегледом тих погледа, прегледом изложеним „на основу писане и објављене грађе о разним питањима духовног живота", прегледом који ,садржи схватања која не могу представљати по неком систему засновану цјелину, али ипак јесу својеврсно означење напретка у културном развитку Црногораца". Без обзира на то што мислимо да ова књига није само преглед (била би она то под условом да је сведена само на историографска истраживања) већ и студиозна, макар концизирана расправа о многим питањима, погледима и ставовима, ипак ауторове оградне напомене основно указују да величина, сложеност и значај третираних питања у проблема захтијевају даљу (па зар у науци није увијек мање или више тако) још потпунију разраду и тумачење. Послије Пејовићеве књиге то је свакако лакше урадити.

Ширину и разуђеност тематике која је у књизи размотрена аутор је хронологизирао и још више проблематизирао у низу поглавља и одјељака. У распону од једног и по вијека, од Петра I Петровића до другог свјетског рата, на живој траци крупних збивања, како у националној тако и у од ње неодвојивој општој истиорији, израстала је, развијала се и разграњавала духовна и идејна сфера живота. Захваљујући њеним релативно бројним носиоцима, преносиоцима, протагонистима и посленицима, који су је мање или више творачки или епигонски стварали и пером или гласом казивали, постојала је она и у различитим формама узријевала до нивоа одређених сватања, погледа и ставова. Бивала је она тако дио властите стврности, који ни тада, нити икада, није могла, нити може бити затворена, сама себи довољна цјелина. Репродукујући сопствено биће и емитујући га у опште мисаоне и културне токове, она јеистовремено у складу са реалним могућностима и потребама, примала и транспортовала културна достигнућа са, у првом реду нама историјски, етногенетски и културно ближих, а потом и других простора. Ова књига, поред других са сличним темама, умнгоме пружа могућност за разазнавање једног и другог.

Велики број питања, акцептираних из обимне оновремене и касније писане грађе и литературе разврстан је и систематизован према њиховом историографској и теоријској припадности одређеним областима друштвених наука, чинећи посебна поглавља и њихове одјељке. Исто тако, у главним цртама приказане су знамените и значајне личности, њихова мишљења и погледи. Тако је читава композиција књиге у функцији њене концепције и основног задатка да се изложи и битно протумачи „панорама" развоја ду-

ховне културе и њених одлика и домашаја у појединим доменима. Тако се од првог поглавља, у коме се разматра друштвено-политичка и морална мисао Петра I Петровића, преко поглавља о Његошевим филозофским погледима и томе шта је о њима написано, ређају наслови: о поетско-филозофској мисли Стевана Петровића Цуце, о народној мудрости, о схватању морала, о елементима филозофије религије, развитку педатошке мисли, о интересовању за проблеме психологије, развитку естетске мисли, тематици филозофије права, о основама политичке филозофије и о ширењу марксистичког погледа на свијет у Црној Гори. Свако поглавље разложено јенизом поднаслова појединих одјељака. О свим њима могли би се написати посебни осврти, с обизром на мноштво и значај питања с окјима се у њима говори. Ми, међутим, сем уопштеног осврта на књигу, желимо само нешто више да кажемо о оним њеним дјеловима који се односе на народну мудрост и на етос и етнопсихологију Црногораца. Ова три међузависна и у основи јединствена аспекта народнога субјекта, у ствари, сем у посебним дјеловима, тангирана су на извјестан начин кроз читаве ткиве Пејовићевог дјела. То је и логично, јер су сви погледи који се у развоју једне народне заједнице јављају дио и израз њеног субјекта, субјекта чији развој може да буде успорен, али не и заустављен.

Прије свега, мора се истаћи да се аутор приклонио добром начину интерпре тације народне мудрости, налазећи је и сагледавајући кроз оне облике казивања, у којима се она најбоље, најизворније испољава. Сагледао ју је, наиме у пословицама, анегдотама, изрекама и аутентичним исказима маркантних тумача и протагониста колективне свијести и мудрости народа — Суле Радова, Марка Миљанова и Стефана Митрова Љубише. Дакако, ту је прије свих и високо изнад свих, генијални тумач тежњи и мисли народа — Његош, о коме аутор посебно говори,

Као што је познато, умјесто масовне писане, у мање урбаним и мање цивилним срединама и људским заједницама, јавља се, развија и мотивационо више разграђава усмена ријеч. Њоме се изражавају силе, снаге, моћи, нужде, невоље, патње, жалости и радости, мане и врлине . . . све што према друштвеним схватањима одређене заједнице у датој стварности представља зло и добро.

Кобни дуговремени спрег историјске судбине Црне Горе са њеним анахроним регресивним тензијама изолације наше разбојишне арене, арене чија је земља стењала, прегнирала је дух и ум народног колектива, до мјере којом је желио да боље упозна себе, да собом овлада и себе усмјерава, да усправи и освијести човјека до сазнања о његовом положају, мјесту и улози у заједници, до моралног става према слободи, могућој правди и борби као геслу живота, борби чија је непрестана цијена била бити и опстати и као што без удара нема варнице, нити без напона вибрације, ковитлања и пропулције, тако ни без искушења, патње и жестине живљења нема праве и дубоке мудрости. У патњи и борби као најмоћнијем кресиву живота, стасавало је мудрошћу натопљено чојством и не увијек и у свему, врловито јунаштво. Отуда и у једном и у другом почивају најдубље и, иако у суштини исте, разноврсне мотивације лапидарно казане, боље рећи једноставно, народски умјетнички срочене, нормативиране поуке и поруке. Пословицом, изреком и анегдотом, том прећом преденом из главе народа, исплетена је његова духовна одјећа, а њене најљепше и највиђеније примјерке носили су истакнути појединци, првенствено човјечни људи и паметари, коима је она најбоље приста-

јала. „Човјек се кали на муци, као коса у вигњу; ко више зна, мање трпи; ко бјежи од поуке, тај је близу тољаге; не иди загоном, но законом; ко се одметне од људи, одметнуо се од свачега; неправда је у народу — кад се из једног котла пресипа, а други је празан", каже Сула Радов. Наводећи ове и неке друге изреке, између „више од хиљаду њих везаних за име овога мудраца", Пејовић каже да оне заједно са мноштвом анегдота и питалица, такође везаних за Сулу и саопштаваних његовим савременицима „у току више од пола (прошлог) вијека, дају својеврсну и доста јасну слику времена, људи и односа у црногорском друштву".

Благо народне, искуством стечене мудрости, издигнуто на ниво вредносног етичког критеријума, особито се вредно оличава у дјелу Марка Миљанова, посебно у његовим познатим Примјерима чојства и јунаштва. Стога је сасвим разумљиво што се аутор у једном одјељку квинтесентно осврнуо на друштвене и моралне погледе Марка Миљанова. Наравно, није ту ријеч о ма каквом теоретизирању тих погледа од стране М. Миљанова, јер самоуки војвода није био теоретичар, већ је ријеч о томе да је његова, како разложно истиче Пејовић, „духовно богата и животно особито писмена личност са изванредно много искуства успјела да у Примјерима чојства и јунаштва, оствареним јединством црногорске епике и трагике, прокламује начела филозофије морала о чојству и јунаштву, о својствима људи и вриједности живота, чија пуноћа и смисао једино могу бити у њиховој неодвојивости. Такво сватање духовне конституције људи требало је да представља својеврсни израз њихових односа изграђиваних стотинама година". По свом великом и још већем, од њега неодвојивом народном искуству, Марко Миљанов је схватио и парадигмично истакао да је жеља за добром, за његово чињење, дакле доброчинство главни, свеобухватни прауслов и предуслов за човјечност, за чојство које се као humanitas heroica у свему изједначава са моралом.

Аналогно осврту на М. Миљанова, аутор се са битним назнакама истих и сличних питања у његовом књижевном дјелу осврнуо и н С. М. Љубишу. Са сасвим условним територијалним ограничењима (Суле за Комане и стару Црну Гору, М. Миљанова за Куче и Љубишу за Паштровиће), уз Његоша што све наткриљује, може се тврдити да се у њиховом усменом и књижевном дјелу, у њима као „продубљеној савјести" народа свом својом ширином и дубином исказала и умствено и умјетнички транспоновала народна мудрост, његова филозофија. Зато о њима, нашим класицима, првенствено у назначеном смислу, остаје још много да се каже, да се научно објасни. Разумије се, то су теме посебних, исцрпних студија. Тога је несумљиво био свјестан и Ђ. Пејовић, па их је у своме раду тематизовао у мјери, која својим основама и оквиром упућује на даља испитивања.

При тој, нимало новој, општој напомени, прије свега треба имати на уму даље расправе о етосу и етнопсихологији Црногораца, о којима, како рекосмо, овдје Пејовић такође говори. За неке његове приговоре и критике упућене досадашњим испитивањима ових оволико значајних облика народне свијести заиста се може рећи да су основане. Народни етос нашег поднебља и његове праве вриједности толико су у неким назови студијама, нарочито код страних аутора, глорификоване, романтизиране и идеалистички приказане да доводе у сумњу оно што оне уистину јесу. До било које истине, па и до истине о феномену етоса одређених народних заједница у одређеном добу, ма колико он за испитивача био „фуидан и неухватљив", не може се доћи преко интелектуалистичких и колико год добронамјерних, субјективистич-

ких конструкција. Ништа, а ма баш ништа од „ореола“ и „парадигме“ тог етоса неће бити окрњено, ако се истина о њему, сходно научним принципима, буде тражила и нашла у реалном контексту „историјског догађања“. Само се најпотпунијим научним методама, методама с позиција историјског материјализма (не у вулгарног) чија становишта су омогућила да сазнамо да су историјски општечовјечански носиоци највећих моралних потенцијала и панхуманитета експлоатисане и обесправљене класе и масе, може се дознати истина о етосу једног и сваког народа. Кад је ријеч о нашем народу, не треба губити из вида да је у њему сем тежњи да остане неупокорен од страног завојевача, било и социјлне неправице и да се морал богатих и владајућих и морал сиромашних и обесправљених, нарочито касније у развоју грађанског друштва, не могу стављати под заједнички именитељ народног етоса. Изворну истину о њему треба тражити тамо гдје ћемо је одиста наћи, тамо гдје је њено мјесто — ународном гуњу, увомеђим, сламом покривеним кућама поземљушама и кровињарама, у њеним вјеродостојним носиоцима — раније, рецимо, у Никцу од Ровина и Ђули Јовановом и касније у многој сеоској и градској сиротињи, у њеној прбуђеној револуционарној свијести. Тако и на такав начин испитивани етос показаће „колико је неодрживо схватање“ да је тај наш етос „како се понекад излаже, могао бити и остати само својство Црногораца“ (Ђ. Пејовић).

Слична застрањивања сријећемо и у досадашњим испитивањима етнопсихологије црногораца. Она су се највише јављала због једностараног, неријетко тенденциозног и погрешног, а каткада и неуког, конфузног и несистематичног прилаза овом веома суптилном комплексу духовног живота. Тако се, на пријмер, посматрана са становишта географског материјализма, виоленција сматрала предоминантном цртом психичког типа Црногораца, или се, опет спренаглашавањем чинилаца међуплеменских и међубратственичких односа таквом сматрала сујета, или се због ратничких преокупација и сточарског занимања Црногораца сматрало да су они лијени, или да су због међусобног надгорњавања (оджак, братство, племе) наглашено склони смаохвалисању и самопреценьивању итд. итд. Макар сматрали да таквих и сличних особина у етнопсихолошком типу Црногораца у мањој или већој мјери има, погрешно је прихватити становништа да су те карактеистике биле и остале његове константе. Јер, свако такво уопштавање, попут уопштавања која се у том домену понекад чине и кад је ријеч о другим народима, трпи од субјективистичког, пристрасног конструкционизма, који често не само што нема везе са науком него је и антинаучан. Један од примјера таквог смисла је и примјер књиге Николе Ђоновића: *Рад и карактер Црногораца,* 1935 године, који и Пејовић наводи. Стога, такође примјера ради, вриједи у цјелости навести мишљење из Пејовићеве књиге о тој Ђоновићевој „студији“. Оно гласи: „Замагљујући стварне токове живота и законитости кретања у Црној Гори, која имају своје име, узроке и сасвим јасна значења, Ђоновић је, у ствари, писао апологију система који се опирао сваком виду борбе за социјалну и националну равноправност у Краљевини Југославије. На праведне захтјеве народа одговарао је тврдњом да је Црна Гора нарочита културна и историјска загонетка и да као таква није у стању да сама себи помогне. Под именом студије о основним одликама црногорског народа препознали су се напори аутора да онемогући утицај прогресивних снага на његову даљу судбину.“

Другим ријечима, комплексу питања и етоса и етнопсихологије једнога народа треба прићи на мултиплицирани и методолошки јасно дефинисани научни начин. Њихове одлике и квалитете одређују бројни чиниоци, па зато сви они појединачно и у заједничком склопу морају бити предмет испитивања. Тако конципирана, нововремена испитивања дају потпуније научне резултате.

Павле С. Радусиновић

Ђурица Крстић: *Правни обичаји код куча,* САНУ, Балканолошки институт, посебна издања, књ. 7, Београд 1979.

Од прије десетак година наше водеће научне институције остварују и три сродна, замашна и веома значајна програма истраживања. Први, иницран на нивоу међуакадемијског договора, односи се на развој и свестране одлике патријархалних заједница народа и народности Југославије; други, покренут од Балканолошког института САНУ, усмјерен је на проучавање обичајног права и самоуправе на Балкану и у земљама југоисточне Европе, и трећи, започети од САНУ и уз накнадно договорену сарадњу са ЦАНУ, обухвата проблеме традиционалних садржаја и њихових трансформација у друштвеном животу старе Црне Горе. Општем третману права два програма била су посвећена два научна скупа. Зборник радова са скупа из оквира првог програма ускоро ће објавити ЦАНУ, док је из домена другог програма објављен 1974. године. Из трећег пак у најскорије вријеме треба очекивати објављивање првих радова. Сва ова многострана испитивања упоришно се преплићу према циљу да се што потпуније размотри феноменологија југословенских, односно балканских заједница патријархалног, братственичко-племенског друштва.

Гледана у свијетлу такве научне тежње, може се одмах рећи да Крстићева расправа о правним обичајима код Куча представља веома вриједан допринос. Избор подручја Куча за трагање и расправљање захваћених питања заиста је веома разложно учињено. Кучи су својом дуговременом аутономијом племенског живота били постали пунокрвни медијум патријархалне обичајноправне културе. Ту је она стицајем друштвеноисторијских и природних околности самобитно узријевала и узрела до свог релативног оптимума. У равни њеног достигнутог, разнородног али и инхерентног развоја, сублимирано се очитују феномени истоврсног, мада разностепеног развоја културе таквих или сличних племенско-патријархалних заједница у нас.

Основу из које је та култура поникла и у различитим се, иако у суштини јединственим формама развијала, сачињавали су, поред осталог, колективни облици својине и начин њеног коришћења од стране братственичко-племенских заједница. И летимичан поглед на природне одлике кучког подручја, рекло би се, довољан је да се уочи колико је оно у условима водећег занимања сточарством, диспонирало појаву и развој облика колективног коришћења природних, у првом реду пашњачких и шумских добара. Висински, зонални распоред тих добара, почев од нижих, жупних преко оних разбацаних у селима и засеоцима, дакле тзв. селина и утрина до виших и високих зона у кучким Комовима, пружио је природну основу за њихово колективистичко, полуномадско коришћење. На то', поред других,

свакако главној основи развијала се и формирала обичајноправна надградња, која својом артикулацијом обухвата склоп нужних, разуђених али у основи обједињених односа патријархалног братственичко-племенског живота.

Поред предговора, увода, закључка, илустрованог додатка, прилог и библиографије, аутор је захваћена питања проблематизирао и расправио у девет одјељака. У првом одјељку он се сасвим разложно, синтетички осврнуо на главне географске, привредне, етничке и историјске карактеристике области Куча. Мада се у тој области и до сада знатно писало, тај осврт је био неопходан из више разлога, посебно ради цјелисходне ауторове констатације да су Кучи „успјели да очувају специфично и јасно изражено осјећање јединстваи припадништва племену и да је то утолик озанимљивије што су Кучи етнички и вјерски измијешани. При том су међусобни племенски и етнички утицаји веома јаки, нарочито кад је ријеч о обичајном праву, али и не само о њему". Рецидиве тог права, њихов аутентични садржај и регулативну функцију аутор је најпотпуније могао да сагледа из материјала прикупљеног преко анкете и непосредним испитивањем на терену. Тематизујући анкету и непосредна испитивања према категоријама постављених питања и добијених одговора и информација, он је уједно у слкаду с тиме систематизовао и цјелокупну грађу.

Тако је у другом одјељку као фундиментална категорија размотрен институт својине према обичајном праву, који обухвата врсте својине, личну и братственичку својину, затим рецепцију имовинско-правних обичајних норми, личне и непокретне ствари, начин стицања својине, грађење на туђем земљишту, сусједске односе, начине заштите својине, државину, право преče куповине и ограничења приватне својине у интересу колективитета. Без претензије да се дотичемо мноштва појединости које се и у овом као мање или више у другим одјељцима књиге третирају (циљ нам је, прије свега, да дамо основну информацију о њој), треба нагласити да су неке, рекли бисмо, битне одредбе обичајног права везане за колективно коришћење заједничких добара дуговременом примјеном толико укоријењене, да су насупрот формално-правном укинућу архаичних облика својине, проведеном „прије нешто више од тридесет година " и данас дефакто присутне. Поредак наслијеђених односа, првенствено у оквиру комуница и њиховог племенског статуса, није могао, нити тако брзо може, сљедствено новонасталим условима и промјенама да се разгради преусмјери. Штавише, постојећа стварност у тој области не само што га не чини несврсисходним него га још увијек објективно одређује и држи. Јер, и поред проглашења „сеоских комуна за општенародну (друштвену) имовину, сељаци се у много чему и даље понашају по обичајима који су владали до преласка те имовине у друштвену својину. Један од разлога за такво стање јесте и чињеница да још увијек није извршено дефинитивно разграничење друштвеног земљишта од приватног". С друге стране, на примјер, као израз многих промјена и утицаја, у установи права преče куповине, као „у суштини конзервативној установи, чији је основни циљ у прошлости био очување компактности племена", објективно нестаје потреба за њено одржавање, па је самим тим већ готово престала да постоји. Углавном, како аутор констатује, овдје се у интерним међусобним односима одговарајућа обичајна правила примењују у мјери којом се искључује потреба за тражењем било каквих санкција споља, од државних органа.

Комплекс питања из области правне и пословне способности размотрен је у трећем одељку. Он обухвата правну и пословну способност физичких лица, тј. старјешине инокоштине, члана породице, домаћина или старјешину кућне заједнице и члана кућне заједнице, затим некадашњи обичај „личења", ограничења пословне способности, правна лица као субјекте права, заступнике некадашњих колектива и колективну одговорност и осјећање припадонсти ширем колективу. Према општим ауторовим налазима реликти обичајноправне сфере, који се односе на наведена питања, углавном су незнатни, односно боље рећи фиктивни; примјеном нових позитивних правних норми они су у основи потиснути. Ближе речено и у том домену „долази до премјештања феномена из сфере права, то јест обичајног права, у сфери етике. Обичајноправне норме које су и формално и стварно престале да постоје као у обичајно понашање и као санкција, и овдје се трансформишу у идеје о некадашњем понашању које су у сталном повлачењу и које настављају да егзистирају само у свијести старијих чланова колектива".

Замашном обиму, разноврсности и флексибилитету облигационих односа, о којима је због њихових специфичних карактеристика и значаја у животу пацтријархалних заједница и до сада не мало написано, у књизи је посвећен посебн одељак. У њему је, сконсултацијом ранијих запажања и и институту капаре, о скривеним манама предмета уговора, о уговору о најмишљења о појединим питањима, концизирано расправљена проблематика тих односа. Ту је ,наиме, ријеч о начинима и формама закључивања уговора му радне снаге, затим о мобама и другим облицима бесплатне помоћи, о заједничким јавним радоима илип одухватима, о уговору о даровању — поклону, о одговорности за вануговорену штету и, најзад, о задатој ријечи (беси или вјери) у облигационоправним односима. У настанку, развоју, повезаности и међуодносу свих тих феномена једне већ увелико минуле, али у понечему и сада пролазеће стварности битн су се огледале и још увијек се рефлексивно угледају категорије етничког и етичког и њихова прожимајућа, релвантна улога у животу некадашњих патријархалних заједница. Издвојимо ли истицања ради из тог корпуса само социјалне, колективистичке аспекте мобе, или, рецимо, етичке премисе уговарања о давању стоке на старање („на планину"), да не говоримо о задатој ријечи — беси, тада се види колико су одређене описане обичајно правне регуле представљале моћну арматуру свеукупних односа у односној и њој сличним заједницама. У Кучима као и у другим областима Црне Горе не држати се ријечи није у облигационом односу, значило је поступити „грешно ,ситдно и безобразно", а човјек који се ријечи није држао ,није се сматрао поштеним, нити је ко у њега повјерења имао". Тај и такав вид понашања представљао је и представља ,вид вјечито позитивних вриједности у понашању људи — у племенском као и у социјалситичком друштву", истиче аутор.

Надаље, кућну заједницу или кућу и њен однос према братству и племену укључујући питање избора њеног старјешине и његовог права и дужности, те права и дужности жена у тој заједници и друга аналогна питања, такође су предмет расправе посебног поглавља. Полазећи од становишта да је код партијахралног човјека осјећања припадништва кући, кућној заједници јаче изражено него припадништво племену или братству ,аутора је, поред осталог, занимало у којој мјери се оно задржало у новим, измијењеним условима. На један од битних дјелова тог питања наведен је анкетом добијени, карактеристичан одговор једног старца који гласи: „Данас је већ друга-

чије, сада је постао свако паметан, мало и велико. Но, у неким фамилијама се још држи ауторитет домаћина, али у многима не.“ У истом смислу „један анкетирани планинац“ то овако објашњава: „Скупљају се суботом и недјељом, онда када се бере грожђе и дођу, па се тако поново оживљује оно заједничко, и ако су се скоро сви растурили по послу у варош . . .“ На основу оваквих и сличних одговора и налаза аутор закључује да се и овдје, дакле у донедавном, релативно изразитом патријархалном крају уочава социолошки занимљива појава „одржавања спољне форме кућне заједнице што је диктирају многе традиције и безбројне невидљиве нити састављене од уходаних навика и обичаја које везују појединца у овим крајевима за родну кућу, село и крај, уз истовремено прилагођавање старности које диктира дух новог времена . . .“

Шестим одељком књиге размотрен је положај жене, односно њена права и обавезе према реликтима обичајног права. Третира се, наиме, право својине удате жене на непокорености, право удовица као главе породице, као и учешће жене у јавним пословима и статус жене осталице и тобелије. Иако су и ова питања знатно расправљана (П. Стојановић, Н. С. Мартиновић, А. Илић и други), Крстић их је у овој области конкретизовао, излажући их у концизним констатацијама и закључцима. Његови налази показују да се и у данашњим условима, противно позитивном праву, усмјереном на свестраном друштвеном, равноправном еманциповању жене, њен положај у неким ситним елементима односа није много измијенио и да он и даље инклинира према ранијем конзервативном обичајно правном статусу. Између одговора анкетираних, аутор, на примјер, цитира следеће исказе: „Имам три ћерке удате, али им не пада на ум да траже свој дио у непокретном имању“, или: „Прћија (особина) се даје осредње, да не осјете браћа премного да дајемо, али имање — не“, итд.

Затим слиједи расправа и презентација веома значајног корпуса питања што се односе на такозвани „режим планине“, на правила о планини као најважнијем дијелу обичајног права у прошлости и неким његовим савременим реликтима. Кажемо веома значајним зато што се у њему испољавају битне материјалне претпоставке и интереси за чвршће конституисање племенске организације, за јачање регулативног система њене обичајно-правне надградње. Тај корпус правила, поред осталих чинилаца, својим онтолошким и гносеолошким, историјско-материјалистичким атрибутима из основа се супротставља оним ненаучним мишљењима која у гентилним (неосновно пренаглашаваним) факторима налазе главне атенсе сплемењавања територијализираних патријархалних заједница. Погледају ли се архивска документа из тог домена (уговори, спорови, жалбе, пресуде и др.) која дијелом налазимо и у овој књизи тада се види колико је нужна брига о коришћењу и заштити заједничких добара утицала на развијање колективитета у тим заједницама, од кога су, као што је познато, и поред његових одређених предности, сиромашни посједници у односу на богате имали и мање користи. На таквом колективитету битно се темељила и племенска самоуправа. Она се у том погледу и у неким другим питањима, као симбиотичан израз обичајног и позитивног права „у извјесној мјери уочава и данас“.

Древни обичајни институт крвне освете, чије поријекло води из првобитних гентилних формација друштва, у својим спецификованим модификацијама био је и овдје присутан. Према Моргану, како наводи аутор и „код Ирокеза као и код свих осталих индијанских племена ова обавеза на освету

за убиство сродника била је универзално прихваћена". Као такав, тај институт постојао је и код свих европских народа ,д,а би са јачањем централне државне власти нестао у већини народа, а задржао се само у оним областима у којима се очувао одређен степен племенског живота". И богишић и Геземан констатују да је ,освета тамо тдје је племе", да је она „правна институција племенског друштва". Но, свакако нема спора да је такозвано „црногорско племе" по свим својим основним конституционим елементима и чиниоцима далеко иза себе оставило „класично племе" и да је друштвена, генетско-еволутивна веза између њих давно и ишчезнула. Ријеч је заправо о томе да је најездом Турака, у познатим новонасталим условима, условима који су проузроковали велике сеобе становништва, дошло до нужних преформација постојећих односа и стварања објективно многих. То што неки елементи тих односа садрже извјесне црте архаичних облика друштва не значи да су у слиједу развоја из њих проистекли, нити да се битак друштвеног развоја у овом случају поновио. Неке формалне ознаке појмова овдје се не могу идентификовати са њиховом суштином. Спрег историјских околности са наглашеном компонентом изолације и других, поглавито антропогеографских чинилаца, објективно је предодредио творевину таквих облика друштвених односа који су најбоље обезбјеђивали могућност не само голог опстанка него и борбе против туђина и даљег могућег развоја и напретка. Према томе и кад некадашњу организацију друштва у Црној Гори називамо племенском, како су је, уосталом, називали и њени чланови и њени актери власти, првенствено имамо на уму формалну страну те номинације, док јој суштинску налазимо у конситуенстам који се ралзикују од конституенаса првобитних родовско-племенских заједница. У противном, били би принуђени да недирамо средњевјековну државну организацију на овом простору и самим тим приватну својину и класну подјелу друштва као њен праузрок. Наравно, овим се, теоријски гледано, не искључује, већ доста основано претпоставља могућност задржавања и, сходно условима, одговарајућег трансформишућег калемљења рудименталних друштвених облика.

Напоменимо да се ова питања у новије време и у нас све више расправљају и да о њима има и опречних мишљења. Мислимо да због принципа науке има разлога да буду отворена и да о њима треба наставити аргументовну расправу. Логично, до универзалних сазнања и о тим питањима долази се помоћу метода свестране компаративне анализе чињеница.

У завршном, деветом одељку књиге изложени су облици обичајно правне локалне самоуправе и народних скупова. Ријеч је, наиме, о некадашњим облицима удруживања братстава, племена или села, о зборовима посматраним из угла остатка обичајног права, о редовним празничним скуповима и о суду добрих људи, Све те облике створене у сфери надградње заједничког патријархалног живота карактеришу интенције и премисе самоуправне солидарности и заједничке бриге свих за сваког и сваког за све. Наравно, та солидарност и одговорност није почивала на начелу једнакости, већ су их одређене нужде, у првом реду јединство у заштити, одбрани и захтјевима, као и обичани елементи саморегулације односа издигли до категорије самосвијести о снази и моћи у заједнишву.

Завршавајући овај кратки информативни осврт на Крстићеву књигу, желимо да нагаласимо да она за све испитиваче живота народа, тековина његове изворне културе представља студиозну ризницу размотрених питања

из области обичајноправног наслеђа, не само подручја о коме је ријеч него посредно и колективно и других наших крајева у којима су односне и њима сличне друштвене заједнице донедавно живјеле.

Павле С. Радусиновић

Зборник, *Проблемы истории и этнографии Америки*, Издательство „Наука", Москва 1979, стр. 3—276.

Књига је замишљена као зборник посвећен успомени на великог истраживача историје и етнографије Америке, члана Академије наука СССР-а, А. В. Ефимова. Прво поглавље књиге посвећено је научно-педагошкој делатности овог научника ,а у три поглавља аутори износе теме повезане са историјом и етнографијом: северне Америке, Латинске Америке, као и руским истраживањима на северозападу Америке.

А. В. Ефимов је велико име међу совјетским научницима који се баве историјом и етнографијом Америке. Био је један од првих научника који је обрађивао важне проблеме, од историје великих географских открића, генезе капитализма на западној полулопти, до проблема методологије и историографије. Интересовала га је и европска историја, посебно француска.

Прилози у другом поглављу посвећени су историји и етнографији северне Америке, првенствено историји Сједињених Америчких Држава. У њима се анализирају: народни покрети у северноамеричким колонијама у XVII веку, неки моменти руско-америчких односа средином XIX века, важни спољнополитички аспекти рата за независност. За етнологе су занимљива три рада у овом поглављу. Први је рад Ш.А. Богина *„Ирски имигранти и грађански рат у Сједињеним Америчким Државама"*. Аутор истиче да је ова група имиграната чинила 39% имигрантског становништва Сједињених Америчких Држава и више од 5% целокупног становништва државе. Ш. А. Богин анализира њихов положај за време грађанског рата и истиче да су те околности утицале да се ирски имигранти зближе с осталим америчким становништвом, што је условило њихову бржу асимилацију у новој средини. Сличну тему обрађује В. А. Скрозникова у раду *„О пенсилванским Немцима у етничком саставу становништва Сједињених Америчких Држава"*. Имиграција Немаца из Европе у северноамеричке колоније Енглеске почела је у XVII веку. У првој половини XVIII века Немци су у Пенсилванији чинили трећину становништва. Ова група је лагано нерадо прихватила енглески језик и начин живота у новој средини, па је дуго сачувала своју етничку свежину. Постепено је, преко деце, продирао енглески језик, па је велики број немачких имиграната постао двојезичан. Ипак су сачували свој језик у међусобном општењу. Својим богатим фолклором и материјалном културом утицали су на околно становништво. В.А. Скрозникова закључује да су Немци настањени у Пенсилванији, у поређењу са другим групама у Сједињеним Америчким Државама, мање асимиловани од околног становништва. Захваљујући томе они су успели да сачувају много од својих националних особености. У трећем раду Л. Н. Фурсова, *„Америчка револуција и формирање становништва Канаде"*, говори се о томе колико је грађански рат утицао на социјлно-економски и политички развитак Канаде. Историјске околности су утицале да се из Њујорка и из других центара колоније покрене становни-

штво на север. Међу имигрантима из Сједињених Америчких Држава било је: Енглеза, Ираца, Немаца, Шкотланђана, Холанђана, Скандинаваца и неколико хиљада Црнаца. Аутор истиче да је у периоду рата за независност у Сједињеним Америчким Државама брже текао процес асимилације бројних народа који су насељавали у том периоду Сједињене Државе. У Канади тај процес је текао знатно спорије.

Аутори зборника посветили су треће поглавље Латинској Америци. У неколико радова аутори говоре о етногенетским процесима који су се дешавали у појединим регионима у колонијалном периоду и у току рата за независност. Један аутор је у свом раду обрадио Карлајлове погледе на револуционална кретања у Латинској Америци. У раду *„Етногенетски процеси у старој Америци“* аутор Ю. В. Кнорозов пише о тешкоћама које стоје пред истраживачима да би реконструисали етничку слику у ранијем периоду када није било писаних извора. Он говори о народима који су насељавали област Централне Америке, У чланку *„Из историје Индијаца Тринидада“* А. Д. Дридзо, анализирао положај Индијанаца на Тринидаду крајем прошлог века, историјске догађаје који су утицали да се код имигрантског становништва фомира свест о себи и свом народу. О Индијанцима и њиховом утицају на формирање етничке карте Аргентине пише Л.С. Шеинбаум у раду *„Индијанци Гварани у етничкој историји Аргентине“*. Индијанско становништво је чинило 3% целокупног становништва Аргентине. Индијанци Гварани су били земљорадници, па су утицали на суседно становништво. Аутор истиче да се и данас у североисточном делу Аргентине, са центром у провинцији Кориентес, налази један од трију ареала живих индијанских језика на територији Аргентине (на североистоку Гварани, на северозападу Кечуа и Ајмара, на северу Патагоније Мапуче). Упркос колонијалном угњетавању и капиталистичкој експлоатацији, Гварани су сачували свест да су у прошлости припадали јединственој култури, сачували су језик и етничко самосазнање као убедљиве аргументе у борби за свој самостални развитак. В. С. Гајдук у раду *„Етнички развитак Никарагве у другој половини XIX века“* истиче да су за крај XIX века у Никарагви карактеристични интензивни етнички процеси. Сукоб Енглеске и Сједињеинх Држава, који је избио око изградње међуокеанског канала који је пролазио кроз територију Никарагве, утицао је да се у никаратванској средини јави протест против стране доминације и, што је по аутору још важније, расте национална свест. Учвршћење капиталистичких односа и прелазак земље у руке ситних споственика негативно је утицало на индијанско становништво. Л. А. Фајнберг у раду *„Проблеми друштвеног уређења Индијанаца Амазона у радовима немачких путописаца с краја XIX века“* анализира погледе. К. Штајнена, М. Шмита и П. Еренрајха, који су боравили у пределу Амазона и који су проучавали Индијанце. Два последња рада у овом поглављу односе се на Бразил. Први је рад М. Г. Котовскаја *„Социјална мобилност Црнаца и Мулата у Бразилу“*. Она истиче да је социјална мобилност повезана са економским положајем, образовањем и друштвеним престижом. Последњи рад у овом поглављу говори о погледима руског етнографа Г. Г. Манизера о *„Необразилцима“*. Аутор И. Ф. Хоршаева анализира Манизерове ставове о етничкој историји Бразила почетком овог века.

У четвром поглављу обрађена су руска истраживања на северозападу Америке. То је период од XVI до XIX века. На крају зборника налази се списак радова А. В. Ефимова.

Зборник „*Проблеми историје и етнографије Америке*“ пружа читаоцима низ занимљивих података о животу и делу А. В. Ефимова ,који се до краја живота интересовао за важне проблеме историје и етнографије Америке. Осим тога, осветљена су, са мање или више успеха, нека питања везана за историју и етнографију Америке.

Сенка Ковач

Э. Л. Нитобург, *Негры США* (XVII начало XXв), Издательство „Наука“, Москва 1979, стр. 3—293.

У четири поглавља књиге аутор је покушао да осветли један од најстаријих проблема у развитку северноамеричке нације — проблем Црнаца у Сједињеним Америчким Државама. За разлику од Европе и Азије, на том простору појавио се велики број савремених етничких група у периоду капитализма и развијао се темпом који је карактеристичан за капитализам. Северноамеричка нација почела је да се ствара још у XVIII веку. Историјска граница је прва америчка буржоаска револуција и стварање САД. Тада се формирало језгро нације, а процес даљег етничког развитка и консолидације нације до данас није завршен. Карактеристична особеност тог процеса била је разновременост и неравномерност укључивања различитих етничких елемената у структуру младе нације.

Аутор је у књизи приказао период од XVII до XXX века, од појаве Африканаца у северноамеричким колонијама Енглеске до првог светског рата, који је био важна граница у историји и судбини америчких Црнаца.

Колонијални период обрађен је у првом поглављу. Извори потврђују да је у Северној Америци било Црнаца још у XVI веку. Статус Африканаца у том периоду није се разликовао од статуса белих из Енглеске, Шкотске, Ирске, који су називани именом „сервант“. Э. Л. Нитобург посебно наглашава један процес. Пред колонистима се налазио велики континент. Природна богатства нових земаља била су велика, али да би се освојила, било је потребно много људи. Проблем радне снаге колонисти су морали да реше у почетку помоћу коришћења рада робова, а касније помоћу ропства, које се појавило као јединствена природна основа колонијалног богатства. Желећи да се што више освоји, заузимане су и земље Индијанаца. На почетку XVII века на територији Канаде и Сједињених Држава живело је милион Индијанаца. Један совјетски истраживач је утврдио да економску снагу у северној Америци у XVII веку нису чинили Црнци-робови, као у каснијем периоду, већ две категорије белих радника — „сервант“ и слободне занатлије. „Сервант“ је било име за дошљаке из Енглеске и других земаља Европе, који су пристали да у Америци одраде неко време, од три до седам година. Ратови које је Енглеска водила у том периоду утицали су да се смањи, а касније забрани увоз беспосличара као слугу. На југу су се повећавале плантаже дувана, потреба за радном снагом била је све већа, па је излаз нађен у поробљавању Црнаца. Реч „славе“ употребљавала се и раније да би се означио човек ниског порекла или положаја, па су и Црнце „сервант“ називали именом „славе“. Од тада почињу да се разликују слуге Црнци и они који су долазили из других крајева. Разлике су постојале и у статусу њихове деце. Од 69. године забрањени су бракови између робова и слободних.

Временом је положај белих робова био бољи, а прави статус роба имали су Црнци. Робовласници су тежили да замаскирају узроке поробљавања Црнаца користећи се свим начинима моралног и правног оправдања. Једно од таквих средстава била је религија. Робовласници су говорили да је њихов циљ преобраћања Црнаца у хришћане ради „спасења душа од великог зла". Црнци су се надали да ће на тај начин добити слободу. Њихов положај није био исти у свим деловима земље. На северу је било мало крупних робовласника. У Новој Енглеској, захваљујући специфичности њених економских и политичких прилика и патријархалној пуританској концепцији ропства, положај Црнаца био је бољи, јер су они сматрани делом породице у којој су живели. Насупрот томе, тежак положај робова на југу утицао је да се јаве немири. У њима су, осим Црнаца, понекад учествовали и Индијанци и бели робови. Велики значај тих народних побуна био је у томе што су на неки начин подривале ропство.

У другом поглављу аутор обрађује период од рата за независност до грађанског рата. Он је био испуњен захтевима да се укине ропство. У то време у Сједињеним Америчким Државама јавиле су се две тенденције. Прва се односила на бржи развитак капиталистичких односа на северу, а друга на учвршћивање плантажног робовласничког домаћинства на којима су радили углавном Црнци. Средином XIX века у Сједињеним Америчким Државама било је 2,8 милиона робова који су живели на плантажама. У том су се периоду појавили знаци социјалног раслојавања међу робовима. Нису сви Црнци били подједнако захваћени процесом асимилације. Било је више од милион Црнаца који нису имали додира са Американцима, један број је увек долазио непосредно из Африке, тако да није могло бити говора о брзој асимилацији. Међу домаћим слугама било је много мулата, од којих је један број био у крвном сродству са домаћином. Гледали су са висине на остале робове, свој положај сматрали су као породичну привилегију и тежили су да га предају од оца на сина и од мајке на кћерку. То је утицало на бржи ток асимилације код тих група. Међутим, културна асимилација је двоструки процес Црнци нису само примали језик и културу Американаца већ су их и богатили елементима афричке културе. У овом поглављу аутор даје вредне податке о црначкој породици у периоду ропства. Формално право на породицу робови нису имали, могли су да се жене и разводе само по вољи домаћина. При склапању брака свештеник у цркви им је говорио не „до смрти", већ „до вашег раздвојања један од другога". У новој Енглеској нису практиковали да раздвајају робове. Смрт робовласника-домаћина или распродаја робова негативно је утицала на црначку породицу. У таквим условима најважнији члан црначке породице била је мајка. Она је давала породици извесну стабилност. Будући зет је, на пример, био дужан да добије сагласност мајке да би склопио брак са њеном кћерком. Отац-роб у породици није био никакав ауторитет. У колонијалном периоду у градовима су ступали у брак робови разних домаћина. Било је бракова слободних Црнаца и робиња. Од жене је зависило да ли ће деца бити робови или ће бити слободна. Често су Црнци у колонијалном периоду ступали у мешовите бракове са Индијанкама. Било је и брачних веза између Црнкиња и Американаца, али су постојали закони који су прописивали да бела жена, уколико се удала за Црнца, постаје слушкиња седам година, а слободни Црнац који се оженио белом женом слушкињом постао је слуга њеног домаћина. У том периоду водила се борба црних робова

за слободу свим средствима, од петиција до оружаних устанака, зависно од од конкретних околности и искустава. Међутим, она је била стихијна, неорганизована и, што је главно, није се водила против система ропства, већ само против непосредних угњетача. Осим тога, Црнци су у разном обиму били захваћени процесом асимилације, што је такође отежавало јединство међу њима.

У трећем поглављу аутор разматра положај слободних Црнаца у периоду ропства. Већ у XVII веку појавио се мали број слободних Црнаца. Господари су слободне Црнце ослобађали по слобдној вољи, а неки су то право добијали на суду. Ослобађање није увек повлачило за собом и промену у радном статусу Црнца. Веома често остајао је да ради код старог домаћина као најамни радник. Слободни Црнци су морали да живе у најлошијим квартовима града, њихова деца нису могла да похађају школе. Процес социјалне диференцијације још сасвим малобројног црначког становништва које је добило слободу одвијао се и на крају колонијалног периода. Упоредо са црначким пролетаријатом, постојао је још мали број Црнаца, малих фармера. У првој деценији после рата за независност слободно црначко становништво повећавало се брже од броја робова. То је било повезано са кризом ропства на крају XVIII века и постепеним ослобађањем робова на северу. У последњој деценији пред грађански рат темпо раста слободног црначког становништва осетно се смањио, што је било условљено повећањем памучне производње. Пошто је за то био потребан ропски рад, пут до слободе за роба и породицу био је знатно тежи. Међу Црнцима јасне су биле две тенденције. Једна од њих тежила је ка пуној интеграцији са америчким становништвом, а друга ка издвајању у посебну етничку групу. Тај дуализам био је карактеристичан за читав XIX и XX век.

У последњем, четвртом поглављу своје књиге аутор обрађује период од грађанског до првог светског рата. У њему је приказан утицај тих догађаја на процес асимилације америчких Црнаца. Противречност између ропства и колонијализма карактеристична је за прве две трећине XIX века. У том периоду појавио се и Закон о грађанским правима, 1866. године, у којем је Црнцима гарантовано грађанско право, односно право гласа. Аутор на крају говори о социјалном положају Црнаца после грађанског рата, о идеологији и неким аспектима асимилације у том периоду.

О Црнцима је написано доста књига, и ово није први покушај да се осветли тај проблем у науци, али је занимљив зато што се на основу овог рада Э. Л. Нитобурга могу сагледати и нека совјетска гледишта о овом питању.

Сенка Ковач

Етнолошке свеске I, Етнолошко друштво Србије, Београд 1978, стр. 188.

Етнолошко друштво Србије, основано 1975. године, покренуло је, после три године постојања, издавање свога часописа — Етнолошке свеске. Овај часопис је покренут с циљем да се у њему објављују прилози са саветовања етнолога Србије, која се одржавају једном у две године. Тако први број свезака садржи реферате и саопштења који су читани на V саветовању, одржаном у Ваљеву 1978. године, под називом *Обредна пракса у Србији.* Прва свеска садржи петнаест прилога са овог саветовања који третирају проблем обредне праксе.

За досадашње покушаје научног објашњења обреда може се рећи, пише *Душан Бандић*, аутор рада *Примена дијалектичке дихотомије у анализи обреда*, да нису успели да превазиђу једностраности формално-елементарне логике, односно формално-логичке анализе, на којима се заснивају. Као покушај да се изнађе начин за превазилажење ових слабости, а полазећи од става да је разумевање обреда условљено разумевањем дијалектичке природе њиховог идентитета, Бандић уводи, у нашу етнологију до сада некоришћен методски поступак, дијалектичку анализу или дихотомију, и испитује, на конкретним примерима обредног понашања, могућности њене примене.

Рад *Ивана Ковачевића* је семиолошка анализа обреда о св. Андреји или тзв. Мечкином дану, у којем аутор доказује да обред који се изводи на дан св. Андреје у неким нашим крајевима не представља остатак тотемизма, као што стоји у досадашњим етнолошким интерпретацијама. Према Ковачевићу, овај обред јесте успомена на време човекове борбе за освајање превласти у свету живих бића, „траг борбе за успостављање супериорности".

Мирјана Прошић је анализовала радње које се изводе у оквиру обредног *комплекса поклада*, посматрајући их као тзв. обреде прелаза.

Никола Павковић је испитивао основне облике испољавања *села као обредно-религијске заједнице*, а *Бранко Ћупурдија* је писао *о аграрној магији*, њеним друштвено-економским основама и функцијама овог облика обредне праксе у Срба.

У раду *Петра Влаховића* говори се *о улози неких домаћих животиња у обредним радњама код Срба;* аутор кроз то утврђује трагове друштвених епоха, економских процеса и религијских система који су се смењивали на овом тлу у току векова.

Добрила Братић анализује обред *жртвовања пијетла и пилета у ђурђевданским обредима обилажења и оборавања села* утврђујући његов хтонски карактер.

Грејање покојника је, како истиче аутор овог рада, *Слободан Зечевић*, обичај карактеристичан за све подунавске Словене, и као такав може да послужи као компонента за утврђивање етногенезе овог становништва.

Сребрица Кнежевић, у раду *Алкохолна пића и обредна пракса*, разматра место и улогу који међу осталим реквизитима у обављању обредне праксе имају алкохолна пића (вино и ракија).

Иван Ковачевић се у овом броју појављује са још једним радом. Примењајући семиолошку методу у *анализи обичаја лазарица*, Ковачевић долази до закључка да је ово обичај који у првом реду изражава одређене друштвене односе, односно да се лазарице „могу сматрати имагинарном компензацијом коју има женски део заједнице с обзиром на свој реални социјални статус".

Песме које се певају приликом обредног шишања деце анализовала је *Љиљана Гавриловић;* на основи те анализе она је утврдила структуру овог обреда, и функције које стрижба има у односу на појединца, породицу и ширу друштвену заједницу.

На примеру сопствених испитивања у Доњем Увцу, *Зорица Дивац* прати *промене у породичним обредима*, настале као последица преображаја традиционалне културе у савременим условима развоја нашег друштва.

Вилма Нишкановић испитује *савремене свадбене обичаје у Београду*, покушавајући да утврди у којој мери традиционални обичаји око склапања

брака губе у граду многе од елемената, и у којој су мери измењени они који се и даље задржавају.

Томислав Живковић је писао о *обичају дарованља о сахранама у околини Смедеревске Паланке,* као изразу жеље за показивање и економским истицањем.

На крају је рад *Љубице Маринковић, Обредни хлебови у смедеревском крају као одраз друштвено-економских услова.*

Судећи према квалитету радова у овом броју, овај часопис, на самом почетку свог излажења, обећава да ће у потпуности испунити своју намену — „окупити посленике на науци и тиме дати свој, макар и скромни прилог даљем развоју етнолошке мисли у Србији", како стоји у *Уводној речи Редакције* уз овај број.

М. Малешевић

Етнолошке свеске II, Етнолошко друштво Србије, Београд 1980. стр. 122.

После две године појављује се и други број *Етнолошких свезака,* у којем су објављени неки реферати и саопштења са два ранија саветовања етнолога Србије. Тако је први део публикације посвећен радовима који су читани на III саветовању одржаном у Пријепољу 1975. године под насловом *Проблеми и перспективе етнолошких истраживања у СР Србији,* а у другом су реферати са IV саветовања, одржаног у Београду 1976. године под називом *Међусобни утицаји града и села у обликовању одевања.*

О резултатима досадашњег рада и перспективама будућих етнолошких истраживања појединих проблема пише овде десет аутора.

Б. Владић-Крстић говори о улози коју је град посредством трговина имао у производњи и продаји платна у околини Дервенте, у Босни, крају познатом по развијености текстилне радиности.

О досадашњем раду на проучавању српских народних обичаја и веровања, у виду једног општег прегледа, и уз нека конкретна упутства о карактеру будућег рада на овим проблемима, пише *С. Зечевић. Д. Антонијевић* говори о проблемима и задацима фолклористике у Србији. Потреба за враћањем психичких појава у етнолошка проучавања, која је настала као последица развоја етнолошке науке у свету, изражена је у раду *И. Ковачевића Етнолошка проучавања психичких појава.* Како је познато, етнопсихолошка исртаживања почела су код нас у условима општесловенског и романтичарског покрета, да би свој успон доживела са *Цвијићевим* делом *Балканско полуострво.* Међутим, како је то скоро правило у истраживању националних карактеристика, и код Цвијића су изражена лична схватања, наклоности и пристрасности у оцењивању појединих психичких типова. Ковачевић зато и наглашава неопходност реинтерпретације појединих Цвијићевих појмова. Аутор истиче да је, због значаја који и у „научно-теоријском и у друштвено-практичном" погледу имају етнолошка проучавања психичких појава, неопходно изналажење начина за превладавање методолошких слабости и проблема карактеристичних за сва досадашња проучавања овог питања.

Да би се добила комплетна слика музичког инструментарија на тлу СР Србије, потребно је приступити систематском проучавању музичких инструмената, јер досадашња проучавања, иако драгоцени доприноси поз-

навању музичких инструмената, нису имала карактер тимског, систематског рада, каже *А. Гојковић* у раду *Резултати досадашњих испитивања народних музичких инструмената у СР Србији.*

Д. Дрљача пише о *Проблемима и перспективама стварања етно-паркова у Србији* и акцијама заштите етнографских објеката коју воде музејске установе и заводи за заштиту споменика у овој републици.

О етничкој слици војвођанских Мађара пише *М. Бански*, а *Љ. Међеши* о етнолошком раду на проучавању Русина који живе у Војводини.

О покретању, организацији и раду *Истраживачке заједнице студената етнологије Филозофског факултета у Београду* и перспективама таквог тимског рада писали су *Д. Бандић* и *Р. Ракић*. Баш у оквиру рада у *Истраживачкој заједници*, група студената етнологије *(Г. Алексић, Ј. Бацковић, Ј. Поповић и Д. Стојановић)* боравила је на терену у околини Ваљева, са којег је овде објављена срећена и обрађена грађа коју су сакупили.

У другом делу овог броја објављено је осам прилога са поменутог саветовања *Међусобни утицаји града и села у обликовању одевања.*

Потреба за очувањем етничког идентитета у тако хетерогеној области каква је Војводина, основни је разлог, пише *Д. Николић* у раду *Улога традицијске ношње у савременом животу црногорских колониста у Војводини,* због којег ово становништво, иако у начину живота потпуно интегрисано у савремене токове, не само одржава, него у новије време чак појачава интерес (у ношњи, на пример) за традиције свог родног краја. Колику и какву улогу имају фолклорне групе у очувању народне ношње у савременим условима, може се видети из рада *Ј. Бјеладиновић*. С друге стране, *М. Прошић* испитује у којој мери су промене у начину одевања, које су одраз промена у начину живота и култури становништва (рађено на примеру пријепољског краја) показатељи културног изједначавања. Раскидање с традиционалним костимом условљено је економским стањем појединаца, степеном образовања и припадањем одређеној добној групи (радикалније приближавање савременим модним кретањима карактеристично је за генерацију младих), каже М. Прошић. *Ј. Аранђеловић-Лазић* пише о социјално-класним карактеристикама ношње у Србији деветнаестог столећа и променама у начину одевања, условљеним историјским и економским развојем земље у том периоду. *М. Марковић* говори о међусобним утицајима града и села на обликовање одевања у Словенији, а *Т. Живковић* о истом проблему, на примеру Смедеревске Паланке и околине. Осврт на досадашња проучавања орнаментике сеоских ношњи у Србији дала је *Е. Церовић*.

Као израз модерног схватања етнологије као науке у чији домен интересовања улази и проучавање савремене цивилизације, истиче се рад *И. Ковачевића* о феномену *blue jeansa*.

М. Малешевић

Марино Зурл: *„Крвна освета на Косову“*, „Август Цесарец“, Загреб, 1978, стр. 305.

На сложеном и данас актуелном проблему крвне освете на тлу Југославије за последњих петнаестак деценија огледала су се бројна пера наших и страних аутора, почев од неуморног и радозналог Вука Караџића па до данашњег нашег научног подмлатка. Већ је примијећено да су се проблемом настанка, одржавања и трајања крвне освете на нашем тлу углавном

бавили етнографи, историчари и правници, а знатно мање социолози, психолози и психијатри. Охрабрује чињеница што се у посљедње вријеме јављају истраживачи који пледирају за интердисциплинаран приступ, приступ који би за свестрано захватање овог феномена и био најпримјернији*.

У малом броју радова о теми крвне освете, који је на лак и занимљив начин освјетљавају са свих ових аспеката, издваја се књига Марина Зурла *Крвна освета у Косову*. Појавила се прије двије године у издању загребачке куће „Аугуст Цесарец" и, колико знамо, није јој на страницама одговарајућих стручних гласила посвећена онаква пажња какву она заслужује.

У предговору „Крвна освета као обичајно неправо" истакнути криминолог др Звонимир Шекаровић, поред осталог, указује и на проблеме са којима се сусреће кривично-правна пракса и казнена политика нашег друштва у вези са крвном осветом. Занимљива је одредба класичне крвне освете која, по њему, има пет карактеристика: 1) крвна освета је социјална а не индивидуална са становишта онога ко ју је извршио, јер ју је вршио сваки члан друштвене групе уиме те групе; 2) у погледу онога против кога се вршила крвна освета није индивидуална рекација, као што је данашња казна, јер се није морала извршити против извршитеља кривичног дјела већ против било ког мушког члана његове заједнице; 3) крвна освета није морала бити сразмјерна злу нанесеном кривичним дјелом; 4) носи сакрална обиљежја, очекивана је и захтијевана, и 5) крвна освета не застаријева, вршила се и неколико генерација касније. Посебан проблем казнене политике у односу на починитеља убиства из освете, по његовом мишљењу, представља то што убица не осјећа кривњу, више је заинтересован за друштвену оцјену свога понашања од стране референтне групе у којој живи, него за законске посљедице свога чина. Такав појединац се идентификује с вриједносморалним кодексом који она признаје. Стога се дешава да се крвна освета јавља и код појединаца који живе у другим срединама, ван Косова, јер средина његове друштвене групе „путује" заједно с потенцијалним осветником „коју он носи са собом као своје наслеђе у пртљажнику свијести".

Књига је подијељена на три дијела. У првом је реч о историјској позадини крвне освете на Косову, о настанку и садржају Законика Леке Дукађинија, којим је био регулисан цјелокупни друштвени живот албанских горштака. Зурл нас, занимљиво и с пуно детаља о догађајима из албанске историје, упознаје с моралним кодексом албанског народа, шта је „рекао Лека" о части и образу, угледу, поштовању дате ријечи, неприкосновености и уважавању госта, заклетви, начину како се вршила и кад и ко је био дужан да врши освету итд.

Други дио књиге бави се савременим облицима крвне освете на Косову. Низом зналачки одабраних примјера аутор нас сугестивно упознаје са узроцима који погодују њеном одржавању, са начином извршења и облицима изрођавања и одступања од класичног концепта освете (потурају се малољетници као извршиоци како би се избјегла казна, свети се иза леђа, не поштује беса итд.). Разноврстан сплет узрока и посљедица ове појаве, која представља озбиљан друштвени проблем, илуструје се бројчаним подацима и потресним сликама затворених породица које живе у непрестаном страху

* Види, на примјер, радове психолога Миленка Карана у *„Прилогу библиографији о крвној освети"* у овом броју „Гласника".

од освете: „. . . Он је свјестан да чини једно тешко дјело, али је увјерен да чини дјело које прихваћа и одобрава његова средина. И не само то, он осјећа да је дужан да то дјело учини, тј. изврши освету. Он се налази под јаким психолошким притиском јер зна да га средина у којој живи потцјењује и омаловажава уколико освету не изврши. Стога је окрутан према тој дјеци која се рађају, расту и живе између четири зида без икаква сазнања о слободи човјека. Због његове строхвладе тој дјеци пријети болест и глад . . .“ (стр. 201).

Трећи дио окренут је будућности крвне освете на Косову. Стављен је акценат на мјере које организоване друштвене снаге на Косову, па и цијела наша заједница, предузимају за њено искорјењивање. Посебно је занимљив одјељак о настанку и садржини чувене *Руговске повеље,* која представља охрабрујући сусрет традиционалних вриједности бесе са интенцијама шире друштвене заједнице да сами грађани, а не само сила закона, пораде на својој еманципацији од кобних наслата прошлости. С тим у вези веома су индикативне ријечи Махмута Бакалија на значајној сједници ССРН Косова у Косовској Митровици: „. . . У нашој борби против крвне освете морамо се ангажовати и у етничкој сфери борећи се против лажи да је крвна освета неко јунаштво, мушкост или нешто морално, акцентирајући истину да крвна освета изражава човјечју неморалност, грубост, да не може бити морално оно што повриједи и елиминира живот човјека. Питање неморалности и нечовјечности крвне освете треба да се потенцира отворено и с храброшћу, уз широко учешће народа, у првом реду ССРН . . .“ (стр. 279).

У овом одјељку аутор се осврће и на значај књижевних дјела у жигосању и развијању свијести о негативним странама крвне освете. Наводи изводе из најпознатијих дјела о овој теми: *Живе сфинге* Рецепа Ћосје и *Зоре* Дина Мехметија. Овим се отвара занимљиво поље истраживања за етнографе, психологе и правнике на који начин умјетничка, а посебно књижевна дјела доприносе разобличавању и елиминисању крвне освете.

„Јунак новог доба“ није онај ко се свети, закључује Зурл, већ онај ко праштa крв, јунак који се понаша друкчије него што је захтијевао некадашњи концепт јунаштва. То је јунак који прекида ланац освете, окреће се будућности, а не анахроном начину мишљења и понашања. Таквих је све више, али је мукотрпан пут да овакво понашање завлада у свим срединама и дође до благодети општег умира. Јер „крвна освета јест, истина, несувремено понашање, али постоје сувремене ситуације које омогућују њено задржавање“ (223). Она није нипошто „генеричка“ карактеристика албанског народа на Косову, већ историјски настали и пролазни феномен. Не феномен који би говорио, наводно, о посебној склоности југословенских Албанаца за крвну освету, као да је она некаква њихова специфична етничка одредница. Крвна освета је примитиван начин схватања и понашања исто толико колико и савремен. Примитиван што се насупрот постојању правног система и самоуправних друштвених односа још увијек схвата као света дужност, одржава и врши према „кануну“ насталом у племенском друштву без писаних закона, у вријеме опште несигурности, у матловитим даљинама прије пола миленијума. Низак ступањ друштвено-економског развоја, неписменост и културна заосталост, оптерећеност предрасудама прошлости — учинили су да крвна освета на овом простору још живи и односи своје жртве.

Намијењена широкој читалачкој публици, а не само стручњацима, ова књига изврсно попуњава простор између новинских чланака и понекад сен-

зационалистички интонираних репортажа и стручних чланака и студија у малотиражним и уском кругу стручњака доступним зборницима и часописима. Зурл неостаје на нивоу једностране и декларативне осуде крвне освете као друштвеног зла. Он изврсно познаје литературу о крвној освети и наводи обиље података из прошлости као и савременог живота и закључке поткрепљује бројним запажањима албанских и југословенских аутора.

Књига је методолошки вјешто конципирана, а материја је широко захваћена. У око петнаест поглавља комплексно је обухваћен овај феномен који је дио пртљага прошлости, али и начин живота и понашања, психолошки мотив и етнички постулат хиљада породица које данас живе на Косову.

Зурл није желео да пружи резултате властитих научних социолошко-психолошких истраживања. У књизи је мало шта што се већ није знало и што истраживачи крвне освете већ нијесу нагласили. Али начин на који је то речено и уклопљено, са обиљем података без упрошћености, стилом талентованог писца и хуманисте, даје овој књизи посебну драж. Несумњиво је да ће она код широке читалачке публике знатно олакшати објективно поимање сложеног феномена крвне освете и својом хуманом поруком охрабрити све успјешнију борбу за њено искоријењивање.

Добрило Аранитовић

БИБЛИОГРАФИЈА

ПРИЛОГ БИБЛИОГРАФИЈИ РАДОВА О КРВНОЈ ОСВЕТИ НА ТЛУ ЈУГОСЛАВИЈЕ

1. Књиге и брошуре

1. Богишић, Валтазар. *Zbornik sadašnjih pravnih običaja u Južnih Slovena.* Основао, сакупио и уредио Валтазар Богишић. Књ. 1. Грађа у одговорима из различитих крајева словенског југа. — У Загребу, Југословенска академија знаности и умјетности, 1874.
(Види: *Мир ради мртве главе* (580—582); *Мир о роману* (582—586)).

2. Vesnić, Milenko. *Die blutrache bei den südslawen.* Ein Beitrag zur Geschichte des Strafrechts. Von Milenko R. Wesnitsch. — Stutgart, Druck von Gebrüder Kröner, 1889, S. 70.

3. Врчевић, Вук. *Narodne pripovijesti i presude iz života po Boki Kotorskoj, Hercegovini i Crnoj Gori.* Покупио и сложио Вук вит. Врчевић. — У Дубровнику. Накладом књижаре Драгутина Претнера, 1890.
(Види: *Ријетка освета.* Истини догађај нашега доба. Слика из Црне Горе (173—182); *Крвно коло.* Суд добијах људи између двије закрвљене породице у Бококоторској опћини Грбљу око 1820 (227—233); *Причање једнога приморца* како је мирио главу и метао крвно коло. (одговор на питање) (236—240))

4. Врчевић, Вук. *Razni članci Vuka Viteza Vrčevića.* У Дубровнику. Накладом књижаре Д/рагутина/ Претнера, 1891.
(Види: *Крвно коло.* Обичај мира при случају убиства (88—90)).

5. Вукмировић, др Јован. *Paštrovići.* Антропогеографско-етнолошка истраживања. — Цетиње, 1960.
(Види: *Крвна освета* (345—356); *Умир о ранама* (356—357)).

6. Вукосављевић, Сретен В. *Organizacija dinarskih plemena.* САН. Посебна издања. Књ. CCLXX. Етнографски институт. Књ. 7. — Београд, 1957.
(Види:*Крвна освета* (68—76)).

6а. Геземан, Герхард. *Чојство и јунаштво старих Црногораца.* — „Обод", Цетиње, 1968.
(Види: *Крвна освета* (173—180)).

7. Грђић-Бјелокосић, Лука. *Из народа и о народу.* Књига прва. Мостар. издање и штампа прве српске књижаре и штампарије Владимира М. Радовића.
(Види: *Крвни мир* (224—228)).

8. Ђуричић, Милутин Р. *Чувари Бесе.* Посебна издања САНУ. Књига DXX, Одељење друштвених наука. Књига 83. — Београд 1979, стр. 179.

9. Зурл, Марино. *Крвна освета у Косову.* — Загреб, „Аугуст Цесарец", 1978, стр. 305.

10. Јелић, др Илија М. *Крвна освета ј умир у Црној Гори ј северној Албанији.* Историјско-правна студија. — Београд, Геца Кон 1926, стр. 154. Библиотека „Архива за арбанашку старину, језик и етнологију". Књига 3.

11. *Konferenca e dytë e studimeve albanologjike.* Univerziteti shtetëror i Tiranës, Instituti i Historisë dhe Gjuhësisë, Tirana 1969, I—II, 658+468.
(Види: приказ овог зборника Брестовци Суделлаха у „Гласнику музеја Косова", X, 1970, стр. 461—467. У приказу се помињу редови из овог зборника од интереса за проблеме крвне освете код Албанаца: Пуповци, Сурја: *Формализам и беса у облигационом праву Кануа Леке Дукагјинија* (181—188); Ламбрини, Митруши: *„Опрост крви" у традицији албанског народа* (461—462)).

12. Мартиновић, др Нико С. *Валтазар Богишић И.* Историја и кодификација црногорског имовинског права. — Историјски институт Црне Горе, Цетиње 1958.
(Види: *Освета — крвна и уопште — и мирење* (150—157)).

12а. Мартиновић, др Нико С. *Валтазар Богишић II. упитник анкете за описивање правних обичаја црногораца.* II. О. „Гласника етнографског музеја на Цетињу" IV/1964.
(Види: *Крвна и уопће освета и мирење* (435—440)).

13. Милојевић, М. С. *Путопис дела праве (старе) Србије.* II свеска. — У Београду, у Државној штампарији 1872.
(О крварини међу Елшанима и Гашанима (131—138)).

14. Miklosich, Fran. *Die Blutrache bei den Slawen.* Wien 1887.

15. Петрановић, Божидар. *О освети, мирењу и вражди по негдашњему Србско-Хрватскоме правном* обичају. — Загреб, шт. Албрехта, 1869, стр. 19.
(Прештампано из VI књиге „Рада Јазу").

16. Петровић, Радмила С. *Одредбе о крвној освети и умиру у „Грбаљском Законику".* (Прештампано из „Ријечи"). — Загреб, 1930, стр. 4.

17. Станковић, Т. *Путне белешке по старој Србији* (1871—1898). — Београд, 1910.
(Види: *Крвна освета и умир крви* (134—140)).

18. Тројановић, С. — Гајић, М. *Крв и умир код Срба и Арнаута.* — Београд, Штампарија Петра Ђурчића, 1901, стр. 27.
(Прештампано из „Кола").

19. Туцовић, Димитрије. *Србија и Албанија.* — „Култура", Београд — Загреб, 1945.
(Види: *Племенска организација и крвна освета* (26—35)).

20. Урошевић, Атанасије. *Горња Морава и Изморник.* — Српски етнографски зборник, Књ. LI, Насеља и порекло становништва, Књ. 28, Београд, САН, 1935.
(Види: *Крвна освета и умир крви* (148—149)).

2. Чланци и прилози

21. Аноним. *Крај крвној освети на арбанашкој граници.* — „Грлица", Цетиње, I(1889, 61. (Умирење Црногораца и Албанаца на црногорско-албанској граници учињено посредством комисије коју је образовала „царско-отоманска и књажевско-црногорска" влада).

22. Аноним. *Крвни мир.* — „Зора", Мостар, 1898, год. III, бр. 1, стр. 48.

23. Аноним. *Крвни мир код Срба и Арнаута. Етнографска расправа дра С. Тројановића и М. Гајића.* — „Зора", Мостар, VI, 1901, бр. 5, стр. 195. (Приказ).

24. Аноним. *„Крвни мир" приповјетка Светозара Ћоровића одштампана из „Зоре"* — „Зора", Мостар, год. II, 1897, бр. 4, стр. 150.

25. Аноним. *Лука Грђић Бјелокосић одштампао је књижицу „Крвнину".* — — „Зора", Мостар, год. III, 1898, бр. 12, стр. 420.

26. Аноним. *Помирење у Црној Гори.* — „Даница хорватска, славонска и далматинска", 1843, год. IX, стр. 159—160

27. Аноним. *„Умир освете" код Црногораца.* — „Јавор", 1888, стр. 680—682; 696—698, 713—715.

28. Барјактаровић, др Мирко. *Др Милутин Ђуричић: Арбанашка заклетва — — беја. Зборник за народни живот и обичаје Јужних Славена, 46, Загреб, с. 5—144.* — „Гласник ЕІ САНУ", XXV (1976), стр. 235—236. (Приказ)

29. Барјактаровић, др Мирко Р. *Ругова. Етнографска и антропогеографска проучавања.* — САН. Одељење друштвених наука. Српски етнографски зборник. Књ. LXXIV. Прво одељење. Насеља и порекло становништва. Књ. 36. — Београд, 1960.
(Види: *Крвна освета и умир крви* (186—188)).

30. Боровски, Станислав. *Попис албанског права из 1894. године.* — „Записи", Цетиње, год. XI, 1938, књ. XX, св. 3, стр. 136—150. (Садржи: Закон Леке Дукађина. Чинови код Арбанаса. Предање о Лекином Законику. — — Пронашао у Богишићевој библиотеци у Цавтату и објавио Станислав Боровски).

31. Братић, Тома А. *Одломци из народних правних обичаја у Херцеговини.* — „Гласник земаљског музеја у Босни и Херцеговини", XVI, 1904, стр. 285—303.
(Види: *Крвнина. Крвни мир и освета).*

32. Бутуровић, др Ђенана. *Пром"ене у епско" пјесми с темом крвне освете.* — „Живот", Сарајево, год. XXII, књ. LIV, бр. 10, стр. 445—452. 1978.

33. Вагнер, Еуген. *„Крвава кошуља"".* — „Ревија друштвених збивања у Банији, Лици и Кордуну"", 1958, год. IV, бр. 6, стр. 38—39.
(О крвној освети у Лици).

34. Васиљевић, Д. *Опис како се треба мирити за мртву главу.* — „Српско-далматиноки магазин"", 1844.

35. Веснић, Миленко Р. *Miclosich dr Franc: Die Blutrache bei den Slawen.* — „Отаџбина"", књ. XIX, св. 73, стр. 147—155.
(Прикази).

36. Вешовић, Радослав В. *Освета и умирци.* У књизи: ПЛЕМЕ ВАСОЈЕВИЋИ, Сарајево, Државна штампарија, 1935, стр. 336—342.

37. Владисављев, Д. *Поступак и празновање примирја, — крвнина — крвно, коло.* — „Записи", Цетиње, књ. XVIII, 1937. св. 6, стр. 337—342.

38. Влаховић, Петар — Данчетовић, Војислав. *Прилог проучавању жена у крвној освети.* — „Гласник ЕІ САНУ", Београд, књ. IX, 1960, стр. 95—111.

39. Вранићи, Рамадан. *Аспекти јуридик пенал и гјакмаррјес нё Косовё мењё вёрсхторим нга пактика гјвгёспре.* — „Пёрпарими", XVII, 1971. бр. 11, fq. 940—950. (Судска пракса у сузбијању крвне освете на Косову).

40. Вранићи, Рамадан. *Кривичноправни аспект крвне освете на Косову.* — „Југословенска ревија за криминологију и кривично право", Београд, год. IX, 1971, бр. 4, стр. 626—632.

41. Врчевић, Вук. *Крвно коло.* — „Српско-далматински магазин" за годину 1844, стр. 62—64.

42. Врчевић Вук. *Причање једног Приморца како је мирио главу и метао крвно коло.* — „Правдоноша", Задар, бр. 21, стр. 1—2.

43. Врчевић, Вук. *Крвава умолба (истинит догађај у општини Грбаљској 1842).* — „Право", Сплит, бр. 92, стр. 241—246.

44. Врчевић, Вук. *Риједка освета. истинит догађај нашега доба. Слика из Црне Горе.* — „Право", Сплит, бр. 117, стр. 265—271.

45. Врчевић, Вук. *Крвно коло. Суд добрих људи између двије закрвављене породице у бококоторској обћини Грбаљ 1820-те.* — „Право", Сплит, бр. 120, стр. 364—368.

46. Вујовић, Филип Н. *Крвни умир у Црмници 1937.* — Гласник Етнографског музеја на Цетињу", II, 1962, стр. 243—245.

47. Вукановић, Т/атомир/ П. *Село као социјална заједница код Срба с нарочитим освртом на Сретечку жупу у АП Косову и Метохији.* — „Гласник музеја Косова и Метохије", IX, 1964.
(Види: *Крвна освета и умир* (78—81)).

48. Вукосављевић, Сретен. *Кроз Васојевиће: Је ли племе организација ратничка? — Закон крвне освете.* — „Политика", XXXV, бр. 10946, стр. 21, 21. XI 1938.

49. Вукосављевић, Сретен. *Садашњи облик умира. Један од најцеремонијалнијих народних обичаја.* — „Правда", XXXIV, бр. 12.039—42, стр. 25.

50. Вучковић, Ива. *Риједак обичај у крвној освети.* — *„Побједа", Титоград,* 1. I 1957, год. XVI, стр. 1.
(Умир завађених породица Бојковић и Зец).

51. Вучковић, Никола. *Зашто се обичај крвне освете у Боки Которској одржао до данас?* — „Мјесечник" Загреб, 1937, 2—3, стр. 113—119.

52. Вуксан, Душан Д. *Бајице позивају Доњокрајце и Конације на умир.* — „Зетски гласник", год. III. 1931, бр. 36, стр. 2.
(Из 1830. год.).

53. Вуксан, Душан Д. *„Вађење мазије" крајем 18. вијека.* — „Гласник Етнографског музеја у Београду", VI, 1931, стр. 110—112.
(Умир Брајића и Његуша за време Петра I и текст тог умира).

54. Вуксан, Душан Д. *Владика Петар I умирује Радуловиће, да не свете брата Стевана. — „Ловћенски одјек", I/1925, бр. 1, стр. 52—53.*
(Текст владичина писма од 29. XII 1805. год.).

55. Вуксан, Душан Д. *Два умира Црногораца и Примораца.* — „Зетски гласник", 4. VII 1934.

56. Вуксан, Душан Д. *Епоха митрополита Данила (1696—1735).* — *„Записи"*, 1937, X, књ. XVII, бр. 5, стр. 289—295; бр. 6, стр. 349—354; књ. XVIII, бр. 1, стр. 30—39.
(Види: *Умир Прибиловића и Крстинића. Умир Хераковића и Оташевића).*

57. Вуксан, Душан Д. *Епоха митрополита Петра I 1782—1830.* — „Записи",1938, XI, књ. XIX, бр. 1, стр. 37—48; бр. 2, стр. 104—110; бр. 3, стр. 166—172; бр. 4, стр. 234—240; бр. 5, стр. 301—307; бр. 6, стр. 361—372; књ. XX, бр. 1, стр. 40—47; бр. 2, стр. 97—104; бр. 3, стр. 164—170; бр. 4, стр. 236—240; бр.5, стр. 298—302; бр. 6, стр. 367—371; 1939, XII, књ. XXI, бр. 1, стр. 37—44; бр. 2, стр. 97—104; бр. 3, стр. 170—174; бр. 4, стр. 233—241.
(Види: *Умир братстава и племена).*

58. Вуксан, Душан Д.*Епоха митрополита Саве и Василија.* — „Записи", 1937, X, књ. XVIII, бр. 2, стр. 94—99; бр. 3, стр. 154—163; св. 4, стр. 223—230; бр. 5, стр. 285—295; бр. 6, стр. 348—358; бр. 1, 1938, стр. 29—37; бр. 2, стр. 96—104; бр. 3, стр.. 159—166; бр. 4, стр. 227—234; бр. 5, стр. 293—300; бр. 6, стр. 356—361.
(Види: *Наплата мртве главе очине. Један умир из 1753. године.).*

59. Вуксан, Душан Д. *Један риједак примјер братске љубави.* — „Записи". Цетиње, год. XIII, 1940, књ. XXIII, бр. 4, стр. 250—251.
(Сентенција о умиру међу Дугодољанима из 1812).

60. Вуксан, Душан Д. *Један умир из 1753. године.* — „Зетски гласник", год. III, 1931, бр. 65, стр. 2.

61. Вуксан, Душан Д. *Један умир из 1828. године.* — „Зетски гласник", год. III, 1931, бр. 71, стр. 2.

62. Вуксан, Душан Д. *Један умир у доба владике Рада.* — „Зетски гласник", 27. V 1934.

63. Вуксан, Душан Д. *Наплата мртве главе очине.* — „Зетски гласник", год. III, 1931, бр. 45, стр. 2.
(Из године 1746).

64. Вуксан, Душан Д. *Неколико приватно—правних докумената из прве поло-XIX вијека. — „Записи", 1939, XII, књ. XXI, бр. 5, стр. 301—303*
(Види: *Умира Бајица и Доњокрајаца).*

65. Вуксан, Душан Д. *Поновни умир међу Бјелошима.* — „Зетски гласник", год. III, 1931, бр. 72, стр. 2.

66. Вуксан, Душан Д. *Умир братстава пред Сенатом.* — „Зетски гласник", год. III, 1931, бр. 40, стр. 2. (Из године 1839).

67. Вуксан, Душан Д. *Умир Његуша с Ришњанима.* — „Зетски гласник", год. III, 1931, бр. 81, стр. 2. (Из године 1973).

68. Вуксан, Душан Д. *Умир Пејовића и Проседољана пред владиком Радом.* — „Записи", Цетиње, 1937, књ. XVIII, стр. 312.

69. Вуксан, Душан Д. *Функција народног суда и умир крви у Црној Гори и Приморју.* — „Правни зборник", год. XXI, 1972, бр. 1—2, стр. 65—85.

70. Вуксан, Душан Д. *Цетиње у умиру Цеклињана и Љуботињана.* — „Записи", Цетиње, год. XIII, 1940, књ. XXIV, св. 4, стр. 222—226.

71. Вуксан, Душан Д. *Цијена галве у почетку 80-тих година.* — „Записи", Цетиње, год. XI, 1938, књ. XIX, св. 6, стр. 381.

72. Вуксан, Душан Д. *Шта значе мараме при умиру?* — „Записи", 1936, XVI, св. 4, стр. 248—249.

73. Гргић, Иван. *Крварина (вражба) у Горњој Далмацији у XVIII вијеку.* — — „Задарска ревија", Задар, год. VI, 1957, бр. 4, стр. 343—351.

74. Грђић Бјелокосић, Лука. *Крвни мир.* — „Босанска вила", Сарајево, год. V, 1890, бр. 1, стр. 8—9.

75. Грђић, Бјелокосић, Лука. *Крвнина.* Истинита приповијетка из народног живота, — Сарајево, Земаљска штампарија 1892, стр. 23. (Прештампано из календара „Бошњак" за 1893. годину).

76. Грујић, Ника. *Освета.* — „Даница", 1868, стр. 490—494. 521—525.

77. Де Сомире, Виола. *Умир крви.* — „Овдје", Титоград, год. VII, 1975, бр. 68, стр. 31. (Из књиге „ИСТОРИЈСКО ПУТОВАЊЕ КРОЗ ЦРНУ ГОРУ").

78. Доброши, Соколь. *Плеснија и крвна освета по закону Леке Дукађинија.* — — „Пёрпарими", Приштина, 1967, бр. 1, стр. 167—171.

79. Доленц, Метод. *О „крвавем пенезу" ин сородних дијатрах.* — „Гласник Музејскега друштва за Словенијо", 1939, летник XX, стр. 272—283.

80. Доленц, Метод. *Постанак ин помен инструкциј за крвна содишча на Штајерскем, Крањскем ин Корошкем.* — „Часопис за згодовино ин народописје", 1912, стр. 98—116.

81. Драгићевић, Ристо Ј. *Митрополит Петар I и мирење крвне освете.* — „Записи", Цетиње, књ. XIV, стр. 257—260, 327—335.

82. Драговић, М. *Материјал за историју Црне Горе.* — Споменик СКА, XXV, 1895, стр. 27. (Између осталог и о крвној освети и умиру у Црној Гори).

83. Дрљевић, Вучета. *Осуда кривца из крвне освете на казну губитка часних права.* — „Правни зборник", Подгорица, год. VIII, 1940, бр. 9—10, стр. 66—70.

84. Дујовић, Јован. *Трагичан зов једне традиције: 25 убистава из крвне освете послије рата у Владимиру.* — „Побједа", 14. III 1968, XXV, бр. 2707, стр. 3.

85. Дурковић-Јакшић, Љубомир. *Исељавање и Црне Горе због крвне освете.* — „Зета", Подгорица, 25. VI 1939, год. X, бр. 25.

86. Дучић, Стеван. *Живот и обичаји племена Куча.* — СКА. Српски етнографски зборник. Књ. XLVIII. Друго одељење. Живот и обичаји народни. Књ. 20. — Београд, 1931. (Види: *Крв, личење и умир* (166—171). *Освета* (171—180). *Вјера или беса* (199—204)).

87. Ђоновић, Марко. *„Етика" освете.* Разговор са адвокатом Митром Радачом на тему крвна освета. — „Побједа", Титоград, год. XXV, 21. III 1968, бр. 2703, стр. 2.

88. Ђуричић, др Милутин. *Арбанашка заклетва — беја.* — „Зборник за народни живот и обичаје Јужних Словена", 46, Загреб, 1975, стр. 5—144.

89. Зејнели, Зејнел. *Полако нестаје крвна освета. Примирје после четири године.* — „Политика", 28. I 1980, бр. 23817, стр. 11.

90. Иванишевић, Јошо. *Крвна освета и умир у крви.* — „Алманах-шематизам Зетске бановине", 1931, стр. 188—193.

91. Илић, Ананије. *Како се некада судило убицама из крвне освете и како се иста стишавала.* — „Правни зборник", Подгорица, год. VI, 1938, бр. 1—2, стр. 13—19.

92. Јелић, Илија М. *Крвна освета и умир код старих културних народа.* — „Ласник Етнографског музеја у Београду", II, 1927.

23. Аноним. *Крвни мир код Срба и Арнаута. Етнографска расправа дра С. Тројановића и М. Гајића.* — „Зора", Мостар, VI, 1901, бр. 5, стр. 195. (Приказ).

24. Аноним. *„Крвни мир" приповјетка Светозара Ћоровића одштампана из „Зоре"* — „Зора", Мостар, год. II, 1897, бр. 4, стр. 150.

25. Аноним. *Лука Грђић Бјелокосић одштампао је књижицу „Крвнину".* — — „Зора", Мостар, год. III, 1898, бр. 12, стр. 420.

26. Аноним. *Помирење у Црној Гори.* — „Даница хорватска, славонска и далматинска", 1843, год. IX, стр. 159—160

27. Аноним. *„Умир освете" код Црногораца.* — „Јавор", 1888, стр. 680—682; 696—698, 713—715.

28. Барјактаровић, др Мирко. *Др Милутин Ђуричић: Арбанашка заклетва — — беја. Зборник за народни живот и обичаје Јужних Славена, 46, Загреб, с. 5—144.* — „Гласник ЕІ САНУ", XXV (1976), стр. 235—236. (Приказ)

29. Барјактаровић, др Мирко Р. *Ругова. Етнографска и антропогеографска проучавања.* — САН. Одељење друштвених наука. Српски етнографски зборник. Књ. LXXIV. Прво одељење. Насеља и порекло становништва. Књ. 36. — Београд, 1960.
(Види: *Крвна освета и умир крви* (186—188)).

30. Боровски, Станислав. *Попис албанског права из 1894. године.* — „Записи", Цетиње, год. XI, 1938, књ. XX, св. 3, стр. 136—150. (Садржи: Закон Леке Дукађина. Чинови код Арбанаса. Предање о Лекином Законику. — — Пронашао у Богишићевој библиотеци у Цавтату и објавио Станислав Боровски).

31. Братић, Тома А. *Одломци из народних правних обичаја у Херцеговини.* — „Гласник земаљског музеја у Босни и Херцеговини", XVI, 1904, стр. 285—303.
(Види: *Крвнина. Крвни мир и освета).*

32. Бутуровић, др Ђенана. *Пром"ене у епско" пјесми с темом крвне освете.* — „Живот", Сарајево, год. XXII, књ. LIV, бр. 10, стр. 445—452. 1978.

33. Вагнер, Еуген. *„Крвава кошуља"".* — „Ревија друштвених збивања у Банији, Лици и Кордуну"", 1958, год. IV, бр. 6, стр. 38—39.
(О крвној освети у Лици).

34. Васиљевић, Д. *Опис како се треба мирити за мртву главу.* — „Српско-далматински магазин"", 1844.

35. Веснић, Миленко Р. *Miclosich dr Franc: Die Blutrache bei den Slawen.* — „Отаџбина"", књ. XIX, св. 73, стр. 147—155.
(Прикази).

36. Вешовић, Радослав В. *Освета и умирци.* У књизи: ПЛЕМЕ ВАСОЈЕВИЋИ, Сарајево, Државна штампарија, 1935, стр. 336—342.

37. Владисављев, Д. *Поступак и празновање примирја, — крвнина — крвно, коло.* — „Записи", Цетиње, књ. XVIII, 1937. св. 6, стр. 337—342.

38. Влаховић, Петар — Данчетовић, Војислав. *Прилог проучавању жена у крвној освети.* — „Гласник ЕІ САНУ", Београд, књ. IX, 1960, стр. 95—111.

39. Вранићи, Рамадан. *Аспекти јуридик пенал и гјакмаррјес нё Косовё мењё вёрсхторим нга пактика гјвгёспре.* — „Пёрпарими", XVII, 1971. бр. 11, fq. 940—950. (Судска пракса у сузбијању крвне освете на Косову).

40. Вранићи, Рамадан. *Кривичноправни аспект крвне освете на Косову.* — „Југословенска ревија за криминологију и кривично право", Београд, год. IX, 1971, бр. 4, стр. 626—632.

41. Врчевић, Вук. *Крвно коло.* — „Српско-далматински магазин" за годину 1844, стр. 62—64.

42. Врчевић Вук. *Причање једног Приморца како је мирио главу и метао крвно коло.* — „Правдоноша", Задар, бр. 21, стр. 1—2.

43. Врчевић, Вук. *Крвава умолба (истинит догађај у општини Грбаљској 1842).* — „Право", Сплит, бр. 92, стр. 241—246.

44. Врчевић, Вук. *Риједка освета. истинит догађај нашега доба. Слика из Црне Горе.* — „Право", Сплит, бр. 117, стр. 265—271.

45. Врчевић, Вук. *Крвно коло. Суд добрих људи између двије закрвављене породице у бококоторској обћини Грбаљ 1820-те.* — „Право", Сплит, бр. 120, стр. 364—368.

46. Вујовић, Филип Н. *Крвни умир у Црмници 1937.* — Гласник Етнографског музеја на Цетињу", II, 1962, стр. 243—245.

47. Вукановић, Т/атомир/ П. *Село као социјална заједница код Срба с нарочитим освртом на Сретечку жупу у АП Косову и Метохији.* — „Гласник музеја Косова и Метохије", IX, 1964.
(Види: *Крвна освета и умир* (78—81)).

48. Вукосављевић, Сретен. *Кроз Васојевиће: Је ли племе организација ратничка? — Закон крвне освете.* — „Политика", XXXV, бр. 10946, стр. 21, 21. XI 1938.

49. Вукосављевић, Сретен. *Садашњи облик умира. Један од најцеремонијалнијих народних обичаја.* — „Правда", XXXIV, бр. 12.039—42, стр. 25.

50. Вучковић, Ива. *Риједак обичај у крвној освети.* — *„Побједа", Титоград,* 1. I 1957, год. XVI, стр. 1.
(Умир завађених породица Бојковић и Зец).

51. Вучковић, Никола. *Зашто се обичај крвне освете у Боки Которској одржао до данас?* — „Мјесечник" Загреб, 1937, 2—3, стр. 113—119.

52. Вуксан, Душан Д. *Бајице позивају Доњокрајце и Конације на умир.* — „Зетски гласник", год. III. 1931, бр. 36, стр. 2.
(Из 1830. год.).

53. Вуксан, Душан Д. *„Вађење мазије" крајем 18. вијека.* — „Гласник Етнографског музеја у Београду", VI, 1931, стр. 110—112.
(Умир Брајића и Његуша за време Петра I и текст тог умира).

54. Вуксан, Душан Д. *Владика Петар I умирује Радуловиће, да не свете брата Стевана. — „Ловћенски одјек", I/1925, бр. 1, стр. 52—53.*
(Текст владичина писма од 29. XII 1805. год.).

55. Вуксан, Душан Д. *Два умира Црногораца и Приморацa.* — „Зетски гласник", 4. VII 1934.

56. Вуксан, Душан Д. *Епоха митрополита Данила (1696—1735).* — *„Записи",* 1937, X, књ. XVII, бр. 5, стр. 289—295; бр. 6, стр. 349—354; књ. XVIII, бр. 1, стр. 30—39.
(Види: *Умир Прибиловића и Крстинића. Умир Хераковића и Оташевића).*

57. Вуксан, Душан Д. *Епоха митрополита Петра I 1782—1830.* — „Записи",1938, XI, књ. XIX, бр. 1, стр. 37—48; бр. 2, стр. 104—110; бр. 3, стр. 166—172; бр. 4, стр. 234—240; бр. 5, стр. 301—307; бр. 6, стр. 361—372; књ. XX, бр. 1, стр. 40—47; бр. 2, стр. 97—104; бр. 3, стр. 164—170; бр. 4, стр. 236—240; бр.5, стр. 298—302; бр. 6, стр. 367—371; 1939, XII, књ. XXI, бр. 1, стр. 37—44; бр. 2, стр. 97—104; бр. 3, стр. 170—174; бр. 4, стр. 233—241.
(Види: *Умир братстава и племена).*

58. Вуксан, Душан Д.*Епоха митрополита Саве и Василија.* — „Записи", 1937, X, књ. XVIII, бр. 2, стр. 94—99; бр. 3, стр. 154—163; св. 4, стр. 223—230; бр. 5, стр. 285—295; бр. 6, стр. 348—358; бр. 1, 1938, стр. 29—37; бр. 2, стр. 96—104; бр. 3, стр.. 159—166; бр. 4, стр. 227—234; бр. 5, стр. 293—300; бр. 6, стр. 356—361.
(Види: *Наплата мртве главе очине. Један умир из 1753. године.).*

59. Вуксан, Душан Д. *Један риједак примјер братске љубави.* — „Записи". Цетиње, год. XIII, 1940, књ. XXIII, бр. 4, стр. 250—251.
(Сентенција о умиру међу Дугодољанима из 1812).

60. Вуксан, Душан Д. *Један умир из 1753. године.* — „Зетски гласник", год. III, 1931, бр. 65, стр. 2.

61. Вуксан, Душан Д. *Један умир из 1828. године.* — „Зетски гласник", год. III, 1931, бр. 71, стр. 2.

62. Вуксан, Душан Д. *Један умир у доба владике Рада.* — „Зетски гласник", 27. V 1934.

63. Вуксан, Душан Д. *Наплата мртве главе очине.* — „Зетски гласник", год. III, 1931, бр. 45, стр. 2.
(Из године 1746).

64. Вуксан, Душан Д. *Неколико приватно—правних докумената из прве поло-XIX вијека. — „Записи", 1939, XII, књ. XXI, бр. 5, стр. 301—303*
(Види: *Умира Бајица и Доњокрајаца).*

65. Вуксан, Душан Д. *Поновни умир међу Бјелошима.* — „Зетски гласник", год. III, 1931, бр. 72, стр. 2.

66. Вуксан, Душан Д. *Умир братстава пред Сенатом.* — „Зетски гласник", год. III, 1931, бр. 40, стр. 2. (Из године 1839).

67. Вуксан, Душан Д. *Умир Његуша с Ришњанима.* — „Зетски гласник", год. III, 1931, бр. 81, стр. 2. (Из године 1973).

68. Вуксан, Душан Д. *Умир Пејовића и Проседољана пред владиком Радом.* — „Записи", Цетиње, 1937, књ. XVIII, стр. 312.

69. Вуксан, Душан Д. *Функција народног суда и умир крви у Црној Гори и Приморју.* — „Правни зборник", год. XXI, 1972, бр. 1—2, стр. 65—85.

70. Вуксан, Душан Д. *Цетиње у умиру Цеклињана и Љуботиљана.* — „Записи", Цетиње, год. XIII, 1940, књ. XXIV, св. 4, стр. 222—226.

71. Вуксан, Душан Д. *Цијена галве у почетку 80-тих година.* — „Записи", Цетиње, год. XI, 1938, књ. XIX, св. 6, стр. 381.

72. Вуксан, Душан Д. *Шта значе мараме при умиру?* — „Записи", 1936, XVI, св. 4, стр. 248—249.

73. Гргић, Иван. *Крварина (вражба) у Горњој Далмацији у XVIII вијеку.* — — „Задарска ревија", Задар, год. VI, 1957, бр. 4, стр. 343—351.

74. Грђић Бјелокосић, Лука. *Крвни мир.* — „Босанска вила", Сарајево, год. V, 1890, бр. 1, стр. 8—9.

75. Грђић, Бјелокосић, Лука. *Крвнина.* Истинита приповијетка из народног живота, — Сарајево, Земаљска штампарија 1892. стр. 23. (Прештампано из календара „Вошњак" за 1893. годину).

76. Грујић, Ника. *Освета.* — „Даница", 1868, стр. 490—494. 521—525.

77. Де Сомире, Виола. *Умир крви.* — „Овдје", Титоград, год. VII, 1975, бр. 68, стр. 31. (Из књиге „ИСТОРИЈСКО ПУТОВАЊЕ КРОЗ ЦРНУ ГОРУ").

78. Доброши, Соколь. *Плгѣнија и крвна освета по закону Леке Дукађинија.* — — „Пёрпарими", Приштина, 1967, бр. 1, стр. 167—171.

79. Доленц, Метод. *О „крвавем пенезу" ин сородних дијатрах.* — „Гласник Музејскега друштва за Словенијо", 1939, летник XX, стр. 272—283.

80. Доленц, Метод. *Постанак ин помен инструкциј за крвна содишча на Штајерскем, Крањскем ин Корошкем.* — „Часопис за згодовино ин народописје", 1912, стр. 98—116.

81. Драгићевић, Ристо Ј. *Митрополит Петар I и мирење крвне освете.* — „Записи", Цетиње, књ. XIV, стр. 257—260, 327—335.

82. Драговић, М. *Материјал за историју Црне Горе.* — Споменик СКА, XXV, 1895, стр. 27. (Између осталог и о крвној освети и умиру у Црној Гори).

83. Дрљевић, Вучета. *Осуда кривца из крвне освете на казну губитка часних права.* — „Правни зборник", Подгорица, год. VIII, 1940, бр. 9—10, стр. 66—70.

84. Дујовић, Јован. *Трагичан зов једне традиције: 25 убистава из крвне освете послије рата у Владимиру.* — „Побједа", 14. III 1968, XXV, бр. 2707, стр. 3.

85. Дурковић-Јакшић, Љубомир. *Исељавање и Црне Горе због крвне освете.* — „Зета", Подгорица, 25. VI 1939, год. X, бр. 25.

86. Дучић, Стеван. *Живот и обичаји племена Куча.* — СКА. Српски етнографски зборник. Књ. XLVIII. Друго одељење. Живот и обичаји народни. Књ. 20. — Београд, 1931. (Види: *Крв, личење и умир* (166—171). *Освета* (171—180). *Вјера или беса* (199—204)).

87. Ђоновић, Марко. *„Етика" освете.* Разговор са адвокатом Митром Радачом на тему крвна освета. — „Побједа", Титоград, год. XXV, 21. III 1968, бр. 2703, стр. 2.

88. Ђуричић, др Милутин. *Арбанашка заклетва — беја.* — „Зборник за народни живот и обичаје Јужних Словена", 46, Загреб, 1975, стр. 5—144.

89. Зејнели, Зејнел. *Полако нестаје крвна освета. Примирје после четири године.* — „Политика", 28. I 1980, бр. 23817, стр. 11.

90. Иванишевић, Јошо. *Крвна освета и умир у крви.* — „Алманах-шематизам Зетске бановине", 1931, стр. 188—193.

91. Илић, Ананије. *Како се некада судило убицама из крвне освете и како се иста стишавала.* — „Правни зборник", Подгорица, год. VI, 1938, бр. 1—2, стр. 13—19.

92. Јелић, Илија М. *Крвна освета и умир код старих културних народа.* — „Иласник Етнографског музеја у Београду", II, 1927.

23. Аноним. *Крвни мир код Срба и Арнаута. Етнографска расправа дра С. Тројановића и М. Гајића.* — „Зора", Мостар, VI, 1901, бр. 5, стр. 195. (Приказ).

24. Аноним. *„Крвни мир" приповјетка Светозара Ћоровића одштампана из „Зоре"* — „Зора", Мостар, год. II, 1897, бр. 4, стр. 150.

25. Аноним. *Лука Грђић Бјелокосић одштампао је књижицу „Крвнину".* — — „Зора", Мостар, год. III, 1898, бр. 12, стр. 420.

26. Аноним. *Помирење у Црној Гори.* — „Даница хорватска, славонска и далматинска", 1843, год. IX, стр. 159—160

27. Аноним. *„Умир освете" код Црногораца.* — „Јавор", 1888, стр. 680—682; 696—698, 713—715.

28. Барјактаровић, др Мирко. *Др Милутин Ђуричић: Арбанашка заклетва — — беја. Зборник за народни живот и обичаје Јужних Славена, 46, Загреб, с. 5—144.* — „Гласник ЕI САНУ", XXV (1976), стр. 235—236. (Приказ)

29. Барјактаровић, др Мирко Р. *Ругова. Етнографска и антропогеографска проучавања.* — САН. Одељење друштвених наука. Српски етнографски зборник. Књ. LXXIV. Прво одељење. Насеља и порекло становништва. Књ. 36. — Београд, 1960.
(Види: *Крвна освета и умир крви* (186—188)).

30. Боровски, Станислав. *Попис албанског права из 1894. године.* — „Записи", Цетиње, год. XI, 1938, књ. XX, св. 3, стр. 136—150. (Садржи: Закон Леке Дукађина. Чинови код Арбанаса. Предање о Лекином Законику. — — Пронашао у Богишићевој библиотеци у Цавтату и објавио Станислав Боровски).

31. Братић, Тома А. *Одломци из народних правних обичаја у Херцеговини.* — „Гласник земаљског музеја у Босни и Херцеговини", XVI, 1904, стр. 285—303.
(Види: *Крвнина. Крвни мир и освета).*

32. Бутуровић, др Ђенана. *Пром"ене у епско" пјесми с темом крвне освете.* — „Живот", Сарајево, год. XXII, књ. LIV, бр. 10, стр. 445—452. 1978.

33. Вагнер, Еуген. *„Крвава кошуља"".* — „Ревија друштвених збивања у Банији, Лици и Кордуну"", 1958, год. IV, бр. 6, стр. 38—39.
(О крвној освети у Лици).

34. Васиљевић, Д. *Опис како се треба мирити за мртву главу.* — „Српско-далматински магазин"", 1844.

35. Веснић, Миленко Р. *Miclosich dr Franc: Die Blutrache bei den Slawen.* — „Отаџбина"", књ. XIX, св. 73, стр. 147—155.
(Прикази).

36. Вешовић, Радослав В. *Освета и умирци.* У књизи: ПЛЕМЕ ВАСОЈЕВИЋИ, Сарајево, Државна штампарија, 1935, стр. 336—342.

37. Владисављев, Д. *Поступак и празновање примирја, — крвнина — крвно, коло.* — „Записи", Цетиње, књ. XVIII, 1937. св. 6, стр. 337—342.

38. Влаховић, Петар — Данчетовић, Војислав. *Прилог проучавању жена у крвној освети.* — „Гласник ЕI САНУ", Београд, књ. IX, 1960, стр. 95—111.

39. Вранићи, Рамадан. *Аспекти јуридик пенал и гјакмаррјес нё Косовё мењё вёрсхторим нга пактика гјвгёспре.* — „Пёрпарими", XVII, 1971. бр. 11, fq. 940—950. (Судска пракса у сузбијању крвне освете на Косову).

40. Вранићи, Рамадан. *Кривичноправни аспект крвне освете на Косову.* — „Југословенска ревија за криминологију и кривично право", Београд, год. IX, 1971, бр. 4, стр. 626—632.

41. Врчевић, Вук. *Крвно коло.* — „Српско-далматински магазин" за годину 1844, стр. 62—64.

42. Врчевић Вук. *Причање једног Приморца како је мирио главу и метао крвно коло.* — „Правдоноша", Задар, бр. 21, стр. 1—2.

43. Врчевић, Вук. *Крвава умолба (истинит догађај у опћини Грбаљској 1842).* — „Право", Сплит, бр. 92, стр. 241—246.

44. Врчевић, Вук. *Риједка освета. истинит догађај нашега доба. Слика из Црне Горе.* — „Право", Сплит, бр. 117, стр. 265—271.

45. Врчевић, Вук. *Крвно коло. Суд добрих људи између двије закрвављене породице у бококоторској обћини Грбаљ 1820-те.* — „Право", Сплит, бр. 120, стр. 364—368.

46. Вујовић, Филип Н. *Крвни умир у Црмници 1937.* — Гласник Етнографског музеја на Цетињу", II, 1962, стр. 243—245.

47. Вукановић, Т/атомир/ П. *Село као социјална заједница код Срба с нарочитим освртом на Сретечку жупу у АП Косову и Метохији.* — „Гласник музеја Косова и Метохије", IX, 1964.
(Види: *Крвна освета и умир* (78—81)).

48. Вукосављевић, Сретен. *Кроз Васојевиће: Је ли племе организација ратничка? — Закон крвне освете.* — „Политика", XXXV, бр. 10946, стр. 21, 21. XI 1938.

49. Вукосављевић, Сретен. *Садашњи облик умира. Један од најцеремонијалнијих народних обичаја.* — „Правда", XXXIV, бр. 12.039—42, стр. 25.

50. Вучковић, Ива. *Риједак обичај у крвној освети.* — *„Побједа", Титоград,* 1. I 1957, год. XVI, стр. 1.
(Умир завађених породица Бојковић и Зец).

51. Вучковић, Никола. *Зашто се обичај крвне освете у Боки Которској одржао до данас?* — „Мјесечник" Загреб, 1937, 2—3, стр. 113—119.

52. Вуксан, Душан Д. *Бајице позивају Доњокрајце и Конаџије на умир.* — „Зетски гласник", год. III. 1931, бр. 36, стр. 2.
(Из 1830. год.).

53. Вуксан, Душан Д. *„Вађење мазије" крајем 18. вијека.* — „Гласник Етнографског музеја у Београду", VI, 1931, стр. 110—112.
(Умир Брајића и Његуша за време Петра I и текст тог умира).

54. Вуксан, Душан Д. *Владика Петар I умирује Радуловиће, да не свете брата Стевана.* — *„Ловћенски одјек", I/1925, бр. 1, стр. 52—53.*
(Текст владичина писма од 29. XII 1805. год.).

55. Вуксан, Душан Д. *Два умира Црногораца и Приморaца.* — „Зетски гласник", 4. VII 1934.

56. Вуксан, Душан Д. *Епоха митрополита Данила (1696—1735).* — *„Записи",* 1937, X, књ. XVII, бр. 5, стр. 289—295; бр. 6, стр. 349—354; књ. XVIII, бр. 1, стр. 30—39.
(Види: *Умир Прибиловића и Крстинића. Умир Хераковића и Оташевића).*

57. Вуксан, Душан Д. *Епоха митрополита Петра I 1782—1830.* — „Записи",1938, XI, књ. XIX, бр. 1, стр. 37—48; бр. 2, стр. 104—110; бр. 3, стр. 166—172; бр. 4, стр. 234—240; бр. 5, стр. 301—307; бр. 6, стр. 361—372; књ. XX, бр. 1, стр. 40—47; бр. 2, стр. 97—104; бр. 3, стр. 164—170; бр. 4, стр. 236—240; бр.5, стр. 298—302; бр. 6, стр. 367—371; 1939, XII, књ. XXI, бр. 1, стр. 37—44; бр. 2, стр. 97—104; бр. 3, стр. 170—174; бр. 4, стр. 233—241.
(Види: *Умир братстава и племена).*

58. Вуксан, Душан Д.*Епоха митрополита Саве и Василија.* — „Записи", 1937, X, књ. XVIII, бр. 2, стр. 94—99; бр. 3, стр. 154—163; св. 4, стр. 223—230; бр. 5, стр. 285—295; бр. 6, стр. 348—358; бр. 1, 1938, стр. 29—37; бр. 2, стр. 96—104; бр. 3, стр.. 159—166; бр. 4, стр. 227—234; бр. 5, стр. 293—300; бр. 6, стр. 356—361.
(Види: *Наплата мртве главе очине. Један умир из 1753. године.).*

59. Вуксан, Душан Д. *Један риједак примјер братске љубави.* — „Записи". Цетиње, год. XIII, 1940, књ. XXIII, бр. 4, стр. 250—251.
(Сентенција о умиру међу Дугодољанима из 1812).

60. Вуксан, Душан Д. *Један умир из 1753. године.* — „Зетски гласник", год. III, 1931, бр. 65, стр. 2.

61. Вуксан, Душан Д. *Један умир из 1828. године.* — „Зетски гласник", год. III, 1931, бр. 71, стр. 2.

62. Вуксан, Душан Д. *Један умир у доба владике Рада.* — „Зетски гласник", 27. V 1934.

63. Вуксан, Душан Д. *Наплата мртве главе очине.* — „Зетски гласник", год. III, 1931, бр. 45, стр. 2.
(Из године 1746).

64. Вуксан, Душан Д. *Неколико приватно—правних докумената из прве половине XIX вијека. — „Записи", 1939, XII, књ. XXI, бр. 5, стр. 301—303*
(Види: *Умира Бајица и Доњокрајаца).*

65. Вуксан, Душан Д. *Поновни умир међу Бјелошима.* — „Зетски гласник", год. III, 1931, бр. 72, стр. 2.

66. Вуксан, Душан Д. *Умир братстава пред Сенатом.* — „Зетски гласник", год. III, 1931, бр. 40, стр. 2. (Из године 1839).

67. Вуксан, Душан Д. *Умир Његуша с Ришњанима.* — „Зетски гласник", год. III, 1931, бр. 81, стр. 2. (Из године 1973).

68. Вуксан, Душан Д. *Умир Пејовића и Проседољана пред владиком Радом.* — „Записи", Цетиње, 1937, књ. XVIII, стр. 312.

69. Вуксан, Душан Д. *Функција народног суда и умир крви у Црној Гори и Приморју.* — „Правни зборник", год. XXI, 1972, бр. 1—2, стр. 65—85.

70. Вуксан, Душан Д. *Цетиње у умиру Цеклињана и Љуботињана.* — „Записи", Цетиње, год. XIII, 1940, књ. XXIV, св. 4, стр. 222—226.

71. Вуксан, Душан Д. *Цијена галве у почетку 80-тих година.* — „Записи", Цетиње, год. XI, 1938, књ. XIX, св. 6, стр. 381.

72. Вуксан, Душан Д. *Шта значе мараме при умиру?* — „Записи", 1936, XVI, св. 4, стр. 248—249.

73. Гргић, Иван. *Крварина (вражба) у Горњој Далмацији у XVIII вијеку.* — — „Задарска ревија", Задар, год. VI, 1957, бр. 4, стр. 343—351.

74. Грђић Бјелокосић, Лука. *Крвни мир.* — „Босанска вила", Сарајево, год. V, 1890, бр. 1, стр. 8—9.

75. Грђић, Бјелокосић, Лука. *Крвнина.* Истинита приповијетка из народног живота, — Сарајево, Земаљска штампарија 1892. стр. 23.
(Прештампано из календара „Бошњак" за 1893. годину).

76. Грујић, Ника. *Освета.* — „Даница", 1868, стр. 490—494. 521—525.

77. Де Сомире, Виола. *Умир крви.* — „Овдје", Титоград, год. VII, 1975, бр. 68, стр. 31. (Из књиге „ИСТОРИЈСКО ПУТОВАЊЕ КРОЗ ЦРНУ ГОРУ").

78. Доброши, Соколь. *Плćнија и крвна освета по закону Леке Дукађинија.* — — „Пёрпарими", Приштина, 1967, бр. 1, стр. 167—171.

79. Доленц, Метод. *О „крвавем пенезу" ин сородних дијатрах.* — „Гласник Музејскега друштва за Словенијо", 1939, летник XX, стр. 272—283.

80. Доленц, Метод. *Постанак ин помен инструкциј за крвна содишча на Штајерскем, Крањскем ин Корошкем.* — „Часопис за згодовино ин народописје", 1912, стр. 98—116.

81. Драгићевић, Ристо Ј. *Митрополит Петар I и мирење крвне освете.* — „Записи", Цетиње, књ. XIV, стр. 257—260, 327—335.

82. Драговић, М. *Материјал за историју Црне Горе.* — Споменик СКА, XXV, 1895, стр. 27.
(Између осталог и о крвној освети и умиру у Црној Гори).

83. Дрљевић, Вучета. *Осуда кривца из крвне освете на казну губитка часних права.* — „Правни зборник", Подгорица, год. VIII, 1940, бр. 9—10, стр. 66—70.

84. Дујовић, Јован. *Трагичан зов једне традиције: 25 убистава из крвне освете послије рата у Владимиру.* — „Побједа", 14. III 1968, XXV, бр. 2707, стр. 3.

85. Дурковић-Јакшић, Љубомир. *Исељавање и Црне Горе због крвне освете.* — „Зета", Подгорица, 25. VI 1939, год. X, бр. 25.

86. Дучић, Стеван. *Живот и обичаји племена Куча.* — СКА. Српски етнографски зборник. Књ. XLVIII. Друго одељење. Живот и обичаји народни. Књ. 20. — Београд, 1931.
(Види: *Крв, личење и умир* (166—171). *Освета* (171—180). *Вјера или беса* (199—204)).

87. Ђоновић, Марко. *„Етика" освете.* Разговор са адвокатом Митром Радачом на тему крвна освета. — „Побједа", Титоград, год. XXV, 21. III 1968, бр. 2703, стр. 2.

88. Ђуричић, др Милутин. *Арбанашка заклетва — беја.* — „Зборник за народни живот и обичаје Јужних Словена", 46, Загреб, 1975, стр. 5—144.

89. Зејнели, Зејнел. *Полако нестаје крвна освета. Примирје после четири године.* — „Политика", 28. I 1980, бр. 23817, стр. 11.

90. Иванишевић, Јошо. *Крвна освета и умир у крви.* — „Алманах-шематизам Зетске бановине", 1931, стр. 188—193.

91. Илић, Ананије. *Како се некада судило убицама из крвне освете и како се иста стишавала.* — „Правни зборник", Подгорица, год. VI, 1938, бр. 1—2, стр. 13—19.

92. Јелић, Илија М. *Крвна освета и умир код старих културних народа.* — „Ласник Етнографског музеја у Београду", II, 1927.

93. Јованкин, У. *Хаџи Ђера и крвна освета.* — „Весник Српске православне цркве", Београд, год. VI, 1954, 118.

94. Јовановић, Мил. К. *О Арнаутима. (Крвна освета и беса).* — „Полиција", год. VII, 1920, бр. 1—2, стр. 11—21.

95. Јовановић, Андрија. *Малесија.* — СКА. Српски етнографски зборник. Књ. XXVII. Прво одељење. Насеља и порекло становништва. Књ. 15. — Београд, 1923.
(Види: *Беса* (101—103). *Освета* (103—105). *Умир* (105—108)).

96. Каран, Миленко. *В. Богишић: Почетак научног испитивања крвне освете у Црној Гори и северној Албанији.* — „Обележја", Приштина, год. III, 1973, бр 1, стр. 107—119.

97. Каран, Миленко. *Једна могућност сарадње психологије и психијатрије у проучавању крвне освете.* — „Обележја", Приштина, год. IV, 1974, бр. 2, стр. 91—104.

98. Каран, Миленко. *Затворене породице — анахронизам наших дана.* У: РЕФОРМА ПОРОДИЧНОГ ЗАКОНОДАВСТВА, Београд, „Рад", 1971.

99. Каран, Миленко. *Крвна освета и место психијатрије у проучавању те појаве.* — „Неуропсихијатрија", Загреб, 1972, бр. 3—4.

100. Каран, Миленко. *Крвна освета „натолошко" или „нормално" понашање?* — „Социологија", Београд, год. XV, 1973, бр. 1, стр. 117—136.

101. Каран, Миленко. *Легитимност присуства психологије у проучавању крвне освете.* — „Обележја", Приштина, год. II, 1972,

102. Каран, Миленко. *Наура психологјике е gjakmarrjes.* — „Пёрпарими", Приштина, год. XVII, 1971, 11, fq. 964—980.

103. Каран, Миленко. *Неке предрасуде о крвној освети.* — „Преглед", Сара'ево, год. LXIV, 1974, бр. 10, стр. 1095—1104.

104. Каран, Миленко. *Обичајно понашање на Косову.* (Беса, затворене породизе и плећнија). — „Зборник за народни живот и обичаје Јужних Словена", књ. 47, 1977, стр. 321—340.

105. Каран, Миленко.*Психолошка природа крвне освете.* — „Југословенска ревија за криминологију и кривично право", Београд, год. IX, 1971, бр. 4, стр. 604—613.

106. Каран, Миленко. *Психолошки аспекти интердисциплинарног истраживања крвне освете у покрајини Косово.* — „Психологија", Београд, 1974, бр. 3—4, стр. 161—163.

107. Каран, Миленко. *Психолошки „делови" интердисциплинарног истраживања крвне освете.* — „Социолошки преглед", Београд, год. XI, 1977, стр. 51—58.

108. Каран, Миленко. *Психолошки коментар крвне освете и савремене криминалистичке тенденције.* — „Југословенска ревија за криминологију и кривично право", Београд, год. XII 1974, бр. 2, стр. 227

109. Каран, Миленко. *Психоаналитички приступ проучавању проблема крвне освете.* — „Анали завода за ментално здравље", Београд, 1975.

110. Каран, Миленко. *Руговска повеља — документ самоуправног сузбијања крвне освете у косовском селу.* — „Социологија села", Загреб, год. XII, 1974, бр. 2—3, стр. 28—36.

111. Каран, Миленко. *Савременост Туцовићеве оцене крвне освете.* — „Југословенска ревија за криминологију и кривично право", Београд, год. XIV, 1976, бр. 1, стр. 59—72.

112. Каран, Миленко. *Социјалнопсихолошке претпоставке присуства крвне освете у нашим данима.* — „Ревија за социологију", Загреб, 1973, бр. 3—4, стр. 24—41.

113. Каран, Миленко. *Социолошки и психолошки аспекти етнолошког проучавања крвне освете на централном Балкану.* — „Балцаница", Београд, год. V, 1974, стр. 345—359. (Исто: „Социологија", год. XVI, 1974, бр. 3—4, стр. 453—471).

114. Карановић, Милан. *Народно предање о племенском мирењу на Тромеђи.* — „Развитак", Бања Лука, год. VII, 1940, бр. 5, стр. 165—169. (Мирење крвне освете на тромеђи Лике, Босне и Далмације).

115. Кланчић, Љубица. *Мажуранићева теорија освете,* — „Обзор", год LXXVII, 1937, бр. 58, стр. 1—2.

116. Кланчић, Љубица. *Освета као кршћанска дужност.* — „Младост", год XII, 1933—34, бр. 9, стр. 207—210.

117. Кланчић, Љубица. *Сполна опима.* — „Гласник Етнографског музеја на Цетињу", књ. III, 1963, стр. 219—277.

118. Коваљевски, Јегор. *Двобој и крвна освета.* — „Записи", Цетиње, год. VIII, 1935, књ. XIV, бр. 4, стр. 214—217.

119. Ковијанић, Ристо. *О Вуку Мићуновићу и племенском умиру.* — „Историјски записи", Титоград, год. XII, 1959, књ. XV, бр. 2, стр. 584—589.

120. Коркут, Дервиш. *Један званични умир крви међу Арнаутима 1879.* — „Календар Гајрет", за 1939. годину, стр. 149—158.

121. Космајац, Рад. *Крвна освета.* — „Бранково коло", 1912, стр 291.

122. Костренчић, Марко. *Враћа.* — Народна енциклопедија српскохрватско-словеначка, Загреб, I, 1929, стр. 414—416.

123. Краснићи, Марк. *О „беси". Прилог проучавању обичајног права код Шиптара.* — „Зборник за народни живот и обичаје Јужних Словена", Загреб, 1962, књ. 40.

124. Крстић, Ђурица. *Обичај крвне освете.* У књизи: ПРАВНИ ОБИЧАЈИ КОД КУЧА, Београд, САНУ, Балканолошки институт. Посебна издања, књ. 7, 1979, стр. 145—167.

125. Крстић, Ђурица. *Peace-making According to Customary Law in Montenegro.* — BALCANICA IV/1973, Београд стр. 541—554.

126. Крстић, Ђурица. *Савремени пример помире према реликтима обичајног права.* У књизи: ПРАВНИ ОБИЧАЈИ КОД КУЧА, САНУ, Балканолошки институт. Посебна издања, књ. 7, 1979, стр. 205—211.

127. *Крвна освета.* — „Правни лексикон", Савремена администрација, Београд, 1964, стр. 409.

128. Кус-Николајев, Мирко. *Хијерархија крви код Црногораца.* — „Новине", Загреб, год. IV, 1944, бр. 131, стр. 5.

129. Матковски, Александар. *Диетокрвнината во Македонија и на Балканскиот полуостров за време на турското владеење.* — Скопје, Македонска академија на науките и уметностите, 1973, стр. 127.

130. Медаковић, В. М. Г. *Умир освете.* У књизи: ЖИВОТ И ОБИЧАЈИ ЦРНОГОРАЦА, Нови Сад, 1860, стр. 115—122.

131. Миловић, Јевто. *Владика Данило у свјетлости својих досад непознатих писама.* — „Истријски записи", 1952, V, књ. VIII, 4—12, стр. 334—355.
(О владичином мирењу Цетињана и Паштровића).

132. Миљанов, Марко. *Освета.* У књизи: ЖИВОТ И ОБИЧАЈ АРБАНАСА, Сабрана дјела Марка Миљанова, 2, „Графички завод", Титоград, 1967, стр. 13—17.

133. Мићовић, Љубо. *Живот и обичаји Поповаца.* — САНУ. Одељење друштвених наука. Српски етнографски зборник. Књ. LXV. Друго одељење. Живот и обичаји народни. Књ. 29. — Београд, 1952.
(Види: *Прва освета и крвно коло* (229)).

134. Михачевић, Л. *Обичаји албанежки код порода, покопа и помирења крварине.* — „Врхбосна", 1889, стр. 22.

135. Михачевић, Л. *Албанежки обичај код покопа и крварине.* — „Хрватска", 1889, стр. 265.

136. Морачић, Дамјан. *О неким кривичним правним и другим питањима у вези са крвном осветом.* — „Обележја", Приштина, 1972, год. I, бр. 2, стр. 5—14.

137. Павковић, Никола Ф. *Питање првобитног умира крвне освете.* — „Balcanica", Београд, год. VIII, 1977, стр. 617—626.

138. Перовић, др Мирко. *Траговима крвне освете.* — „Политика", 4. III 1969.

139. Пешић, Вукашин. *Крвна освета. Истраживачки пројект.* — „Југословенска ревија за криминологију и кривично право", Београд, год. X 1972, бр. 3, стр. 493—506.

140. Поповић, Милорад. *Кад живи постану мртви.* Како једна породица већ четрнаест година живи у сопственом кућном затвору из страха од крвне освете. — „Дуга", нова серија, бр. 146, L.X 1979, стр. 20—21.
(О породици Кућевић у Улцињу).

141. Пордес, Сигмунд. *Освета и право.* — „Нада", Београд, 1897, стр. 235.

142. Пуповци, Сурја. *Gjakmarrja ndër shgiptarët dhe historiku i saj.* — *„Përparimi"*, Приштина, год. XVII, 1971, 11, fq. 907—939.
(Историја крвне освете код Албанаца).

143. Пуповци, Сурја. *Крвна освета у Албанаца и њен развој.* — „Југословенска ревија за криминологију и кривично право", Београд, год. IX, 1971, бр. 4, стр. 583—603.

145. Пуповци, Сурја. *Грађанскоправни односи у Законику Леке Дукађинија.* Приштина, 1968, стр. 318.

145. Радуловић, Алекса. *Die Blutrache bei den Südslawen. Beitrag zur Geschichte des statrchtes von dr Миленко P. Wesnitsch.* — „Отаџбина", Београд књ. XXII, св. 88, стр. 715—717.
(Приказ).

146. Рамадановић, J. *Крвна освета као дуалистика јединства супротности.* — „13. мај", Београд, 1971, бр. 10.

147. Rexa, Ilijaz. *Një dokument arkival mbi pajtimin e gjaqeve midis fisefe të Gashit dhe të Shalës më 1890.* — „Vjetar i arkivit të Kosovës, св. 4—5, (1968—1969), 1971, стр. 245—258.

148. Салиху, Исмет. *Убиства из крвне освете на подручју окружног суда у Приштини и Врховног суда Косова.* — „Југословенска ревија за криминологију и кривично право", Београд, год. X, 1972, бр. 4, ктр. 669—677.

149. Симић, Звонко. *Крвна освета.* — „НИН", год. XXIII, 1973, бр. 1148.

150. Сироватка, Хинко. *Крвна освета у Далмацији.* Из дневника граничарског мајора Томе Маргетића. — „Обзор", 21. VII 1936, 1—2.

151. Словјев, Александар. *Contibutions à l'histoire du droit de vengeance en Albanie venitienne au Montenegro.* „Архив за арбанашку старину, језик и етнологију", књ. IV, 1929, св. 1—2, стр. 53—71.

152. Соловјев, Александар В. *Студије из историје нашег народног права у XVIII веку.* — „Гласник земаљског музеја у Сарајеву". Нова серија. Друштвене науке. Св. II. 1947.
(Види: *Прелаз од доказне пороте судској пороти (крвно коло у Будви г. 1721)* (207—208); *Омер Али-ага потврђује мирење крви извршено на претходном сабору* (219)).

153. Станојевић, Глигор. *Један податак о мирењу Црногороца и Паштровића из 1681.* — „Историјски записи", 1953, VI, књ. IX, св. 1, стр. 278—282.

154. Станојевић, Глигор. *Једна одлука умирног суда из 1642. године.* — „Историјски записи", год. XVI, 1963. књ. XX, бр. 1, стр. 138—140.

155. Степановић, М. *Лека-Канун.* — „Годишњица Николе Чупића", 1901, XXI, стр. 210—220.

156. Т. Н. — Б. П. *Крвна освета.* — „Партиски рад", год. IV, 1952, бр. 28, стр. 12.

157. Томић, Јован Н. *Податци о умиру и вражби из XVII и XVIII столећа.* — Споменик СКА, XLII. Књ. 35. Други разред. Филозофски и филолошке науке, 1905.

158. Томић, Светозар. *Пива и Пивљани.* — САН. Одељење друштвених наука. Српски етнографски зборник. Књ. LIX. Прво одељење. Насеља и порекло становништва. Књ. 31. — Београд, 1949.
/Види: *Крвна освета* (148—149)/.

159. Тројановић, Сима. *Крв и умир.* — „Народна енциклопедија српско-хрватско-словеначка", Загреб, 1929, II, стр. 444—447.

160. Ђоровић, Владимир. *Крвна освета у Боки Которској.* — „Књижевни југ", год. I, 1918, стр. 310.

162. *Умир Ријечке и Љешанске нахије (18. XII 1797).* — У књизи: ПРЕДЊЕГОШЕВСКО ДОБА, „Графички завод", Титоград, 1966, стр. 293—294.

163. *Умир Сотонића и Глуходољана 2. јуна 1798.* — У књизи: ПРЕДЊЕГОШЕВСКО ДОБА, „Графички завод", Титоград, 1966, стр. 295—298.

163. Урошевић, Атанасије. *Прво етнолошко дело из албанологије: Чувари бесе.* Дело Милутина Ђуричића објављено као посебно издање Српске академије наука и уметности. — „Политика", 23. 8. 1980, Култура — уметност — наука, II, бр. 59, стр. 10.

164. Филиповић, Миленко С. *Друштвене и обичајно-правне установе у Рами.* — „Гласник Земаљског музеја у Сарајеву. Историја и етнографија. Нова серија. Св. IX, 1954.
/Види: *Крвна освета* (178)/.

165. Филиповић, др Миленко С. *Живот и обичаји народни у Височкој нахији.* — САН. Одељење друштвених наука. Српски етнографски зборник.

Књ. LXI. Друго одељење. Живот и обичаји народни. Књ. 27. Београд, 1949. /Види: *Освета* (108—109)/.

166. Филиповић, др Миленко С. *Обичаји и веровања у скопској котлини. Грађа.* — СКА. Српски етнографски зборник. Књ. ЛИВ. Друго одељење. Живот и обичаји народни. Књ. 24. — Београд, 1939.
/Види: *Крвна освета* (326—328)/.

167. Филиповић, др Миленко С. *Хас под Паштриком.* — Научно друштво Босне и Херцеговине. Дјела. Књ. XIII. Балканолошки институт. Књ. 2. — Сарајево, 1958.
/Види: *Крвна освета и умир крви* (57—58)/.

167а. Филиповић, Миленко С. *Крвна освета.* — Енциклопедија Југославије, књ. 5, Загреб 1962, стр. 438.

168. Halili, Ragip. *Shqet ekonomike-shoqërore dhe kushtet e krierjes sëverprës penale të vrasjes nga neni 135 i KP.* — „Përparimi", XVII, 1971, 11, fq. 981—997.
/O ekonomskim uzrocima krvne osvete/.

169. Халили, Исмаиљ. *Беса у обичајном праву Албанаца.* — „Gjurimme Albanologjike", — Folklor dhe etnologji, Приштина, 1971.

170. Hodža, Hajredin. *Karakteristikat sociologjike, shkaqet shodërore dhe pasojat e gjakmarrjes ndër shqiptarët në Jugoslavija.* — „Përparimi", XVII, 1971, 11, fq. 951—963.
/Socijalni uzroci i posledice krvne osvete na Kosovu/.

171. Хоџа, Хајредин. *Неке социолошке карактеристике, друштвени узроци и последице крвне освете код албанске националности у Југославији.* — „Југословенска ревија за криминологију и кривично право", Београд, год. IX, 1971, бр. 4. стр. 604—613.

172. Хоџић, Вехбија. *Крвна освета и убиство.* — „Алманах", 1968, стр. 149—157.

173. Царић, Јурај. *Крвна освета у Боки Которској.* — Сплит, 1918.

174. Caushi, Bardhyl. *Besa — bona fides, ngjashmëritë dhe ndrvshmet midis ture.* — „Përparimi", Priština, 1978, XXIV, 5, fq. 607—616.

175. Чабеј, Екрем. *Живот и обичаји Арбанаса.* У књизи: КЊИГА О БАЛКАНУ, I, Београд, 1936, стр. 303—319.
/О крвној освети и умиру на стр. 313/.

176. Чучковић, др Вера. *Крвна освета у средњевековном обичајном праву.* — „Годишњак Правног факултета у Сарајеву", 1971, св. 19, стр. 225—274.

177. Шаулић, Новица. *Сентенције црногорског сената о крвним осветама, катунима и пасиштима.* — „Архив за правне и друштвене науке", Београд, књ. XX, 1930, бр. 2, стр. 133—169.

178. Шаулић, Новица. *Грађа за историју домаћег права.* Крвне освете у XIX веку у Црној Гори по одлукама („сентенцијама") црногорског сената. — „Архив за правне и друштвене науке", Београд, год. XIV, 1924, књ. IX(XXVI), бр. 2, стр. 119—125; бр. 3, стр. 198—204; бр. 5, стр. 378—383; бр. 1 (1925), стр. 52—59.

179. Шепаревић, Звонимир. *Крвна освета као обичајно неправо.* У књизи: Марина Зурла КРВНА ОСВЕТА У КОСОВУ, „Аунуст Цесарец", Загреб, 1978, стр. 9—44.

180. Шћепановић, Милован Мушо. *Реликти освете и умира у Црној Гори и Боки.* „Архив за правне и друштвене науке", Београд, год. LXI, 1975, књ. LVI, бр. 1, стр. 105—122.

РЕГИСТАР АУТОРА

НАПОМЕНА АУТОРА

И поред бројне литературе о проблематици крвне освете на тлу Југославије, колико нам је познато не постоји иоле целовитији одговарајући библиографски попис. Објављивањем ове библиографије донекле ће се употпунити ова празнина и олакшати истраживачима увид у досадашње напоре на осветљавању крвне освете са етнолошког, правног, психолошког па и психијатријског становишта. У последње време у нашој науци испољава се уверење да је управо интердисциплинарност најпримернији метод у приступу проблему крвне освете на нашем тлу.

Како се из наслова види, пред читаоцима је *„Прилог библиографији радова о крвној освети на тлу Југославије“*. То је само део моје шире библиографије обичајног права народа Југославије која треба ускоро да се објави у годишњаку BALCANICA. Овде су пописане само оне књиге и чланци који се искључиво односе на крвну освету или садрже поглавља о крвној освети. Књиге и чланци који крвну освету само узгредно и фрагментарно помињу нису узети у обзир.

(Добрило Аранитовић)